

COMPELLE INTRARE: TEOLOGICZNE USPRAWIEDLIWIENIE PRZYMUSU WIARY W ZACHODNIM CHRZEŚCIJAŃSTWIE

1. Sytuacja wyjściowa

Człowiek może spełnić moralny obowiązek szukania prawdy i postępowania za nią tylko w zupełnej wolności. Dlatego nie jest dozwolony sam z siebie tak państwowy jak i kościelny przymus w sprawach religijnych. Przekonanie to było już szeroko rozposzechnione bardzo wcześnie w chrześcijańskiej teologii i jest udokumentowane w wielu tekstach patrystycznych. W nich daje znać o sobie wyzwolenie wiary chrześcijańskiej z nacisku antycznych kultów państwowych: miejsce kolektywnych rytuałów zajmowało coraz bardziej osobiste wyznanie jednostki.

Prawem człowieka jest jedynie – według Tertuliana – działanie zgodne z własnymi przekonaniem w sprawach religijnych. Religia nie cierpi żadnego przymusu, najbardziej przez samą religię – „nec religionis est cogere religionem”¹. To, że ktoś czemuś/komuś oddaje cześć pod przymusem, w rzeczywistości zaś nie chce oddawać czci – mówi Laktancjusz – może prowadzić do obłudy i symulanctwa². W prawie kościelnym rozwijają się w wiekach średnich odpowiednie podstawy prawne. I tak Gracjan uważa, że „nie można nikogo zmuszać do wiary” (*ad fidem nullus est cogendus*)³, Tomasz wzmacnia to twierdzenie uwagą, że wiara jest sprawą (wolnej) woli⁴. Odpowiednie ustalenia kanonistyki sięgają od nowożytności, aż do czasów współczesnych.

¹ Tertullian, *Ad Scapulam*, 498

² Lactantius, *Epitome*, c. 54.

³ *Decretum Gratiani*, pars II, c. 23, q. 5, c. 33.

⁴ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-II, 10, 8.

Tak stare, jak i nowe prawo kościelne w sposób zdecydowany odrzuca przymus wiary. *Kodeks Prawa Kanonicznego* z roku 1983 zawiera zdanie: „Ludzie nie mogą być przez nikogo zmuszani do przyjęcia wiary katolickiej wbrew własnemu sumieniu”⁵.

Jednocześnie nie można przeoczyć, że w historii chrześcijaństwa pojawiał się gwałt w sprawach religii, gwałt również „w imię religii” – co rzuca się w oczy każdemu przeglądającemu dokumenty. Istnieje już dosyć obszerna, często polemiczna literatura dotycząca siły i przymusu w Kościele, gwałtów popełnionych przez chrześcijan czy tak zwanej „historii kryminalnej chrześcijaństwa”⁶. Na historię chrześcijaństwa patrzy się dzisiaj nie tylko z zewnątrz, krytycznie oczami przeciwników i nieprzyjaciół. Również wśród chrześcijan dyskusje dotyczące własnej przeszłości odgrywają dużą rolę. Zwłaszcza Kościół katolicki podjął w ostatnim czasie rozmaite inicjatywy zmierzające do dokładnego przebadania problematycznych wydarzeń we własnej historii – i to nie z perspektywy apologetycznej, jak w dawniejszych czasach, lecz z całkowitą wolą ich wyjaśnienia i zaradzenia na przyszłość. Papież Jan Paweł II w swojej sławnej prośbie o przebaczenie z 12 marca 2000 roku rozciągnął ogólne i szczegółowe wyznanie winy na całą przeszłość Kościoła. Trzeba popatrzeć na dwa tysiące lat kościelnej praktyki głoszenia Ewangelii. Słowa papieża: „nie możemy zarazem nie uznać różnych form niewierności Ewangelii, jakiej dopuścili się niektórzy nasi bracia [...] za przemoc, jaką niektórzy z nich stosowali w służbie prawdy, oraz za postawy nieufności i wrogości, przyjmowane nieraz wobec wyznawców innych religii [...] pokornie prosimy o przebaczenie”⁷

⁵ „Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam fas est.” KPK, kan. 748 § 2. Zob. W. Aymans, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, Paderborn 2007, s.8.

⁶ Pod tym samym tytułem trzypięciotomowe dzieło K.-H. Deschner, Reinbeck 1986-1990. Zob. krytykę H.R. Seeliger, *Kriminalisierung des Christentums? K.-H. Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*, Freiburg 1993.

⁷ Homilia Ojca Świętego wygłoszona w bazylice św. Piotra 12.03.2000: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/dz_przebaczenia_12032000.html

2. *Corpus delicti: compelle intrare*

Wśród teologicznych uzasadnień gwałtu w sprawach religii figura biblijna *compelle intrare* zyskała największą sławę. Jest to niezwykle poręczna figura; dowody znajdują się w całej historii Kościoła; od Augustyna po reformację; od hiszpańskich scholastyków aż po teologów nowoczesnych misji ludowych. *Compelle intrare* dawała przez długi czas nie rzucające się w oczy – jak się wydawało – usprawiedliwienie i przyzwolenie wejścia w trudną problematykę: religia – misje – gwałt⁸.

Najpierw należy zacytować odnośny tekst, znajdujący się w Łk 14, 16-24. Jest w nim mowa o gospodarzu wyprawiającym wielką ucztę i zapraszającym na nią licznych gości. Zaproszeni jednak usprawiedliwiają swoją nieobecność, pierwszy tym, że kupił posiadłość (w greckim mówi się: pole) i musi ją obejrzeć, drugi kupił pięć par wołów i musi iść je wypróbować; trzeci poślubił żonę i musi z nią pozostać. „Sługa powrócił i oznajmił to swemu panu. Wtedy rozgniewany gospodarz nakazał słudze: «Wyjdź co prędzej na ulice i zaułki miasta i wprowadź tu ubogich, ułomnych, niewidomych i chromych». Sługa oznajmił: «Panie, stało się, jak rozkazałeś, a jeszcze jest miejsce». Na to pan rzekł do sługi: «Wyjdź na drogi i między opłotki i zmuszaj do wejścia, aby mój dom był zapełniony. Albowiem powiadam wam: Żaden z owych ludzi, którzy byli zaproszeni, nie skosztuje mojej uczyty»”⁹.

„Et compelle intrare, ut impleatur domus mea” – tak jest zapisane w Wulgacie. Po grecku brzmi to: „καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος” „Zmuszaj (*nötige*) do wejścia“ – jest to najodpowiedniejsze i rzeczowo najlepsze niemieckie tłumaczenie – przymuszaj (*zwingen*) – byłoby zbyt mocne, proś (*bitte*), lub żądaj, domagaj się (*fordere sie auf*) – byłoby za słabe. Tak Luter¹⁰ jak Allioli¹¹, większość katolickich tłumaczeń, jak i wspólne tłu-

⁸ K.H. Chelius, *Compelle intrare*, w: *Augustinus-Lexikon 1*, Basel 1986-1994, s. 1084.

⁹ Duetscher Text nach Joseph Franz von Allioli, *Das Neue Testament*, deutsch nach der Vulgata, Neuausgabe Colmar 1942, s. 219.

¹⁰ *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Stuttgart 1968, *Das Neue Testament*, s. 100.

¹¹ Zob. przypis 9.

maczenie z roku 1972¹² używają wyrażenie „zmuszaj” (*nötige*) – które dobrze oddaje łac. *compellere* (poganiać, przynaglać) – i jeszcze lepiej gr. *anankazo*, którego spektrum znaczeniowe rozciąga się od „zmuszać” (*zwingen*) aż po przekonywać (*überzeugen*). Tak u ojców greckich jak i łacińskich przypowieść ta przez długi czas nie odgrywała żadnej większej roli. Jej teologiczne wykorzystanie rozpoczyna się z Augustynem – i to z wielką mocą oraz intensywnym, długim oddziaływaniem. W tym miejscu trzeba zacytować oryginał: późny Augustyn, biskup Hippony, pisze w roku 408 do biskupa donatystów Wincencjusza: „Uważasz, że nikogo nie można zmusić do sprawiedliwości, chociaż czytasz, że pan domu powiedział do swoich sług: «wszystkich, których znajdziecie, zmuszajcie do wejścia», chociaż czytasz, że Szaweł, późniejszy Paweł, przez gwałtowane działanie Chrystusa został doprowadzony do poznania i przyjęcia prawdy... zatem rozumiesz co mam na myśli, że nie o to chodzi, czy ktoś zostanie zmuszony, lecz o to, dlaczego zostaje zmuszony, czy to jest złe lub dobre” Wielu heretyków – tak argumentuje Augustyn – odnalazłoby przez przymus drogę do Kościoła. „Do tego przekonały mnie przykłady przytoczone mi przez moich współbiskupów”. Augustyn dyskretnie zwraca uwagę na to, że wcześniej myślał inaczej. Był bowiem przekonany, że nikogo nie należy zmuszać do jedności w Chrystusie. Praktyczne doświadczenia z północnoafrykańskim ruchem donatystów skłoniły go jednak do zmiany stanowiska. Roztropny przymus mógłby się przyczynić do nawrócenia odchodzących od wspólnej wiary – tym samym do zachowania pokoju społecznego¹³.

Tym samym został stworzony nowy paradygmat. Od tego momentu przypowieść o uczcie jest interpretowana w wyżej przedstawionym sensie. Interpretacja Augustyna osiągnęła z czasem szerokie – i często nieszczęsne – działania w Kościele w obchodzeniu się z oddalającymi od wspólnej wiary, w traktowaniu herezji i heretyków. Wkrótce została przekroczona granica, którą

¹² *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament*, Stuttgart 1975, 151. Zob. *Biblia Tysiąclecia*, Poznań – Warszawa 1971.

¹³ Ep 93: *Ad Vincentinum* (CSEL 34). Deutsche Übersetzung: A. Hoffmann, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Briefe* = Bibliothek der Kirchenväter Bd. IX, Kempten München 1917, 33-384.

Augustyn zachowywał i chciał, aby była zachowywana – w swoich późniejszych latach w sposób zdecydowany odrzucał karę śmierci wobec heretyków. W procesach heretyków średniowiecza – pierwsze stracenie heretyka na Zachodzie w roku 385 na dworze cesarskim w Trewirze – stopniowo zanikała starochrześcijańska rezygnacja z kar cielesnych wobec heretyków. Spokój i opanowanie czasów wcześniejszych, bazujące na biblijnej przypowieści o chwastach w pszenicy, biblijnie skłaniającej do cierpliwości („Pozwólcie obu rosnąć aż do żniw” – Mt 13, 30) – coraz bardziej popadało w zapomnienie. Na ich miejscu pojawił się sędziowski decyzyzizm, dostrzegając w heretykach „występki przeciw Bogu” i rozpowszechnianiu ich nauki zbrodnię, którą należy bezpośrednio i od razu odpokutować¹⁴.

Dlatego Józef Höffner w swojej książce *Kolonializm i Ewangelia (Kolonialismus und Evangelium)* mógł wydać już w roku 1947 surowy osąd wykładni Augustyna *compelle intrare*: „Te zdania były przekazywane przez stulecia, zostały włączone do Dekretu Gracjana; służyły usprawiedliwieniu karania heretyków, działania inkwizycji i podboju Indian jeszcze w XVI wieku”¹⁵.

3. Kolonializm i chrześcijaństwo

Do sił napędzających kolonialną ekspansję od XIV wieku należy z pewnością chrześcijańskie „idźcie na cały świat”, troška o nawrócenie narodów – oczywiście wymieszana z innymi komponentami: powszechnej ciekawości w odkrywaniu świata, zdobywania dróg morskich do innych kontynentów, poszukiwania mistycznego El Dorado, krainy złota, korzeni, niewolników, przygód¹⁶. W czasach kolonializmu krok w krok z chrześcijań-

¹⁴ A. Angenendt, w ostatnio wydanej książce *Toleranz und Gewalt*, stosowaną w średniowieczu powszechnie, w nowożytności w formie udoskonalonej, praktykę zabijania heretyków nazwał po prostu „grzechem chrześcijańskim”. A. Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, München 2007, 245.

¹⁵ J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium* Trier 1969, 45.

¹⁶ E. Schmitt, *Die Anfänge der europäischen Expansion*, Idstein 1991; U. Bitterli, E. Schmitt (Hg.), *Die Kenntnis beider 'Indien' im frühneuzeitlichen Europa*, München 1991; T. Beck, A. Menninger, T. Schleich (Hg.), *Kolumbus' Erben. Europäische Expansion und überseeische Ethnien im ersten Kolonialze-*

skim misjonarzem idą nieuchronnie: żołnierz, zdobywca, kupiec, zarządca. Chrześcijańska misja łączy się w sposób coraz mniej czytelny z innymi, światowymi celami. Ona jest europocentryczna. W nowożytnej watykańskiej administracji Kongregacja Propagandy Wiary będzie długo, aż po XX wiek, opanowana wyłącznie przez Europejczyków¹⁷.

Punkt ciężkości debaty teologicznej przenosi się w tym czasie na prawo społeczne – *ius gentium* – na pytanie dotyczące obchodzenia się z tubylcami Nowego Świata, ich prawami i obowiązkami. Józef Höffner pokazał, że surowość wojen przeciw tubylcom w Nowym Świecie wiąże się z zaostrzeniem nauki o „wojnie sprawiedliwej”, która rozszerzyła się już w czasach wypraw krzyżowych. I tak papież Innocenty IV (1243–1254) nauczał, że papież może rozkazać niewierzącym wpuszczenie chrześcijańskich świadków wiary na teren państw ich panowania – jeśli odmówią posłuszeństwa, należy ich do tego zmusić gwałtem światowym. Możliwą podstawą dla wojny sprawiedliwej nie była już nieprawość pogan względem chrześcijan, lecz po prostu nieprawość (niewierzących) względem Boga. Tym samym został teoretycznie wyznaczony „stosunek do ludów pogańskich jako trwałe stan wojny”¹⁸.

Przeciw temu zawężeniu i zaostrzeniu biblijnego „zmuszaj ich” podnosił się zawsze protest wśród chrześcijańskich teologów

italer 1415-1815, Darmstadt 1992; H. Gründer, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992; E. Schmitt, *Atlantische Expansion und maritime Indienfahrt im 16. Jahrhundert*, Bamberg 1992; E. Schmitt, F.-K. von Hutten, *Das Gold der Neuen Welt. Die Papiere des Welser-Konquistadors und Generalkapitäns von Venezuela Philipp von Huttern 1534.1542*, Hildburghausen 1996; K. Koschorke (Hg.), *Christen und Gewürze` Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten*, Göttingen 1998; J. Osterhammel, *Sklaverei und die Zivilisation des Westens* = Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen Band 70, München 2000; M.A. Denzel (Hg.), *Von Welthandel des 18. Jahrhunderts zur Globalisierung des 21. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007.

¹⁷ Kongregacja Propagandy Wiary została zainicjowana w roku 1622 przez Grzegorza XV jako centrala dla katolickiej działalności misyjnej i obejmowała w roku 1962: 577 diecezje, 6 opactw, 114 wikariaty apostolskie, 93 prefektury apostolskie oraz 3 misje *sui iuris*. Zob. N. Kowalsky, *Propaganda-Kongregation*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 8, Freiburg 1963.

¹⁸ J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier 1969, s. 42.

i prawników. Hiszpania czasów kolonialnych jest tego najlepszym przykładem: należy pomyśleć o wystąpieniach Las Casas przeciw napaściom konkwistadorów i o rozwoju nowej etyki kolonialnej przez Vitorio. Potrzeba było jeszcze trochę czasu, aby Kościół uwolnił się od – coraz bardziej świeckiego, bez religijnej podbudowy – kolonializmu. W zasadzie dopiero późny wiek XIX i wiek XX osiągnęły ten punkt. Właśnie w tym czasie rozpoczęli papieże, poczynając od Leona XIII, oddzielać kolonializm od misji, uwalniać misje – na ile to było możliwe – ze świeckich wpływów i z energią budować kler tubylczy¹⁹. Z latami Kościół konsekwentnie wzrastał w szerokim świecie, a nie tylko w Europie. Zestawienie kolegium kardynalskiego – do roku 1961 z włoską większością – zmieniło się zasadniczo, odpowiednio wcześniej zmieniały się episkopaty tak zwanych krajów misyjnych. Hanno Helbling w roku 1981 opisał w ten sposób różnicę: „Kiedy przed trzydziestu laty biskup misyjny pochodzenia europejskiego lub amerykańskiego, odwiedzał Rzym i pałac Kongregacji Propagandy Wiary przy Placu Hiszpańskim, czynił to z kolorowym orszakiem. Dzisiaj idzie tam tubylczy *ordinarius loci* a za nim jego biały sekretarz i doradca”²⁰. Helbling mówi o „pożegnaniu starego myślenia misyjnego”. Wynika ono z faktu, że dzisiaj tzw. trzeci świat w Kościele katolickim zajął miejsce wcześniej tzw. „pierwszego świata”. Dlatego też od roku 1988 kongregacja misyjna nie nazywa się Kongregacją „Propagandy Wiary”, lecz Kongregacją „Ewangelizacji Narodów” Paternalistyczny europejski akcent w nazwie centrali misyjnej należy do przeszłości.

4. *Compelle intrare* – również w reformacji?

Tylko pobieżnie, raczej w formie dygresji, należy też przybliżyć wkład reformacji do naszego tematu. W jaki sposób patrzyli reformatorzy na stosunek prawdy do wolności, na problem ochro-

¹⁹ Zmiany były zawarte już w programie naszkicowanym przez Fr. Ingoli, pierwszego sekretarza Kongregacji Propagandy (1622-1649), mogły być jednak systematycznie realizowane dopiero na końcu państwa kościelnego 1871, kiedy Kościół został pozbawiony bezpośredniej tradycyjnej europejskiej ochrony.

²⁰ H. Helbling, *Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschichte 1958-1978*, Frankfurt 1981, s. 63.

ny i szerzenia wiary? Czy istnieje coś takiego jak protestanckie *compelle intrare*?

Na tak sformułowane pytanie należy odpowiedzieć w sposób zróżnicowany²¹. I tak Luter podkreślał znaczenie wolności aktu wiary, jednocześnie utrzymywał absolutne roszczenia Ewangelii. „*Toleranz*” – to zniemczenie łacińskiego słowa *tolerantia* pochodzi właśnie od niego – „tolerancja” było dla niego sprawą miłości, przyjętej zgody, a nie sprawą wiary, która jest i musi pozostać „nietolerancyjna”. Również w przypadku Kalwina „tolerancja” należy do praktycznego obszaru współżycia, ona jest *mansuetudo animi*, drogą środka między ostrością ponad miarę i przebaczącą wszystko łagodnością. Nie można być tolerancyjnym w przypadku służby bożkom, zabobonów i magii, jak i wystąpień wobec centralnej nauki wiary chrześcijańskiej, np.: dogmatu trynitarnego. W tym sensie Kalwin – jak wiadomo – usprawiedliwiał stracenie hiszpańskiego lekarza Serveta w roku 1553 w Genewie.

Jeśli starszy protestantyzm – z kilkoma wyjątkami – pozostaje na gruncie jednolitej i powszechnej wiary, jej obowiązującego znaczenia dla życia publicznego²², to praktyka państwowa pod naciskiem okoliczności odchodzi od tego stanowiska. Narasta świadomość, że w przypadku sporu między katolikami i protestantami nie chodzi o tradycyjny spór wiary między większością i heretycką mniejszością, z jakim była konfrontowana teologia od czasów Augustyna (a właściwie od czasów Pawła), gdyż są to porównywalnie tak samo silne bloki religijne stojące naprzeciw siebie i powołujące się na dziedzictwo chrześcijańskie. Protestanci i katolicy nie są w stanie – i to się wkrótce pokaże – ani siebie zniszczyć, ani nawrócić, dlatego muszą z konieczności zachowywać pokój między sobą, pokój religijny – póki sobór powszechny nie rozwiąże problemu „podzielonej religii”²³.

²¹ Zob. K. Schreiner, G. Besier, *Toleranz*, w: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, Stuttgart 1990, s. 445-605;

²² E.W. Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen*, München 1965, 11, zwraca uwagę na to, że „każde wyznanie według swej intencji było uniwersalne: każde rozumiało się jako *confessio catholica* i tak określało siebie w swoich autentycznych komunikatach urzędowych.

²³ D. Willoweit, *Religionsrecht im Heiligen Römischen Reich zwischen Mittelalter und Aufklärung*, w: *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden* (Hg.)

Pokój religijny zawarty w Augsburgu był decydującym krokiem ku faktycznej tolerancji wyznania katolickiego i luterńskiego w Cesarstwie. Nie stanowił on jeszcze żadnego wstępu dla powszechnej wolności religijnej; jego celem było – według zręcznej formuły Gerharda Anschütza – „nie wolność wiary, lecz dwoistość wiary”. Pokój augsburski zawierał – mimo utworzonej w duchu czasu formy wolności religijnej – określenia pozostawiające przestrzeń dla osobistej decyzji, jak np.: prawo emigracji z rodziną po zapłaceniu podatku (§ 24)²⁴. Wiek później, po wyczerpaniu się namiętności wyznaniowych w wojnie trzydziestoletniej, *Instrumentum Pacis Osnabrugense* (IPO) kreśli o wiele szerszy krąg swobodnego sprawowania czynności religijnych. W art. V § 31 i § 32 IPO zostaje powiedziane, że stany wierzące inaczej, posiadające w „roku normalnym” 1624 *exercitium religionis* wyznania katolickiego lub augsburskiego, powinny je zachować w przyszłości; te zaś które ich nie posiadają, lub w przyszłości będą chciały przejść do innej religii, winny być przez panującego władcę „znoszone w cierpliwości” (*patienter tolerantur*) i w wolności sumienia – tutaj pojawia się pojęcie: *conscientia libera* w prawie cesarskim – pielęgnować swoje nabożeństwa i uczestniczyć na sąsiednich obszarach w publicznym sprawowaniu nabożeństw²⁵.

A że w tym kontekście *compelle intrare* na terenie ewangelickim stopniowo musiało ulec osłabieniu, niech służy temu późne świadectwo z pierwszej połowy XVIII wieku. Pod przewodnictwem teologa i kanclerza Christopha Matthäusa Pffafa pochodzący z Göppingen Wolfgang Ludwig Liesching, bronił 21 marca 1732 roku w dyskusji na uniwersytecie w Tybingen tezy: „De tolerantis vel non tolerantis in Religione Dissidentibus”²⁶. Punktem wyjścia była Łukaszowa „wielka uczta” i centralne polecenie: „ἀνάγκασον εἰσελθεῖν” – „*compelle ad intrandum*”

²⁴ Zob. A. Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden*, München 2004, s. 118, podkreśla, że *ius emigrandi* 1555 między wyznaniem nie budził sporów.

²⁵ Willoweit, *Religionsrecht* (uwaga 23), 47; Heckel, *Religionskonflikt* (uwaga 23), s. 25.

²⁶ Cytowanie za UB München Sig.4 Theol. 2896. Za wskazanie tego pisma dziękuję K. Schreinerowi.

Tekst²⁷ jest interpretowany całkowicie w duchu tradycji: ojcem rodziny jest sam Bóg, sługą zwołującym zaproszonych jest Chrystus z apostołami, domem jest Kościół, wielką ucztą – łaska, zaproszeniem – głoszenie Ewangelii. Pierwszymi zaproszonymi, odrzucającymi zaproszenie, są Żydzi, ich następcami, odpowiadającymi na zaproszenie sługi, są chrześcijanie ze wszystkich narodów. To wszystko można – jak mówi komentator – łatwo poznać i porównać z innymi ustępami Nowego Testamentu²⁸.

Centralna teza pisma zostaje rozwinięta od razu na samym początku: *ἀνάγκη* i *compellere* należy interpretować – według autora – w sensie przesadnego i przymuszającego zaproszenia, *invitatio emphatice et instantissime facienda*, w żadnym jednak przypadku nie chodzi tutaj o przymus, czy gwałt. Zrównanie działania sługi z gwałtem światowym jest niepoprawną interpretacją przypowieści, chodzi przecież tutaj o Chrystusa i apostołów, którzy nie stosowali w swoich kazaniach nigdy gwałtu czy oręża (*vim externam vel carnalia arma*). Dlatego jest czymś oczywistym, że przyjmując ten punkt wyjścia na całą historię *compelle intrare* należy patrzeć krytycznie, jako na błędną interpretację, która dawno została odrzucona przez lepsze doświadczenia przyjmujące regułę tolerancji²⁹. A to, że we wczesnej reformacji była stosowana przemoc przeciw heretykom, zostaje wyjaśnione jako pojedyncze przypadki, których nie można przypisać w całości wspólnocie protestanckiej³⁰.

²⁷ *Commentariolus Theologicus ad Verba Christi Compelle ad intrandum sive De tolerandis vel noch tolerandis in Religione Dissidentibus ...*, Tubingae 1732.

²⁸ *Commentariolus* § 1; jest wymienione miejsce paralelne Mat 22,1.

²⁹ *Commentariolus* §§ 4, 5; wobec jawnych ateistów, wyznawców filozofii Spinozy, deistów należy – w przekonaniu autora – „*nakreślić granice tolerancji*” (*limites tolerantiae ponere*), i tak § 6 – bez dokładnego określenia, co powinno się z nimi zrobić.

³⁰ Corollarium I; tutaj są wymienieni heretycy straceni przez ogień i miecz: Servet, Valentinus Gentilis i Johannes Sylvanus z usprawiedliwiającą uwagą: „*facta haec particularia sunt, quae Protestantium toti Ecclesiae nequeunt objici.*”

5. Walka o wolność religijną na II Soborze Watykańskim

Dłużej niż w protestantyzmie *compelle intrare* utrzymało się w świecie katolickim. Gwałt dla obrony religii od XIX wieku można było stosować tylko jeszcze w państwach katolickich – ale nie wszędzie i nie bez ograniczeń. Kiedy Pius IX w roku 1864 w swoim „Sylabusie” razem z innymi „błędami czasu” osądził również wolność religijną³¹, to biskup francuski Dupanloup próbował „rozbroić” jego treść „wielkoduszną” interpretacją, w której wyróżnił tezę i hipotezę: jako prawo ogólne (teza) wolność religijna nie jest do przyjęcia, jako hipoteza zaś jest do przyjęcia w szczególnych uwarunkowaniach historycznych, np.: w krajach religijnie podzielonych jest całkowicie usprawiedliwiona. W ten sposób naszkicowana linia obrony – znalazła uznanie u papieża – okazała się wielce problematyczna i nie posuwała sprawy dalej. Otworzyła jednak szeroko bramy oportunizmowi i wieloznaczności. Długo opowiadano żart paryski nawiązujący do dosyć światowego życia nuncjusza Chigi: „Tezą jest, kiedy nuncjusz ogłasza, iż Żydów należy palić; wtedy hipoteza brzmi, kiedy jest na obiedzie u Rothschilda”³².

Ostatni raz i to w sposób rozstrzygający w czasach najnowszych w świecie katolickim teologicznie rozprawiano o stosowaniu gwałtu dla ochrony i krzewienia wiary na II Soborze Watykańskim, podczas debat o wolności religijnej. Debata podczas 80. kongregacji generalnej we wrześniu 1964 roku była bardzo kontrowersyjna; o żaden tekst, nawet tak głośnej konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et Spes*), nie spierano się na auli soborowej tak ostro i tak zaciekle³³.

³¹ Tekst: AAS 3(1867), 168-176. Zob. H. Maier, *Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition*, w: K. Michalski (Hg.), *Aufklärung heute. Castelgandolfo-Gespräche 1996*, Stuttgart 1996, s. 75-106; H. Wolf, *Der Syllabus*, w: M. Weitlauff (Hg.), *Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg 1998, s. 115-139.

³² F.-A.-P. Dupanloup, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris 1865; R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris 1952, s. 252.

³³ J. Hamer, Y. Congar (Hg.), *Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, lateinischer und deutscher Text, mit Kommentaren von Pietro Pavan, Jan Willebrands, Emil-Joseph de Smedt*, Paderborn 1967; R. A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit (Dignitatis huma-*

Od samego początku większość ojców była za deklaracją. Oponująca mniejszość była jednak silna, gdyż mogła się oprzeć na tekście diametralnie przeciwnym wypowiedziom papieskiego Urzędu Nauczycielskiego – i to w nieprzerwanym następstwie świadectw od czasów rewolucji francuskiej aż po czasy pontyfikatu Leona XIII. Zwrócono uwagę, że w deklaracji zrównuje się prawa sumienia błędnego z prawami „sumienia prawego”, kiedy błąd nie ma żadnego prawa wobec obiektywnych roszczeń prawdy. „Schemat grzeszy przesadą twierdząc, iż ten jest godny szacunku, kto postępuje zgodnie ze swoim sumieniem jeśli nawet się myli” – uważał kardynał Ottaviani. Biskup Marcel Lefebvre odrzucił tekst w całości, „gdyż nie jest on ugruntowany na prawach Chrystusa i Kościoła”³⁴.

Strona przeciwna również doszła do głosu. Argumentowała, że praktyka Stolicy Apostolskiej dotycząca konkordatów od dawna zbliżała się do zasad wolności religijnej. Kard. Heenan, arcybiskup Westminster, wskazał na stosunki w Anglii i nakreślił obraz Kościoła państwowego – anglikańskiego – który nie zwracając uwagi na oficjalne stanowisko zapewnia innym wierzącym tolerancję. Jego słowa stały się sławne, gdyż precyzyjnie opisywały sytuację społeczeństwa pluralistycznego. „Dzisiaj nie można powiedzieć w żadnym wypadku, że Wielka Brytania jest katolicka. Kościół Anglii jest oficjalnie Kościołem państwowym, na którego czele stoi królowa. Wielu naszych obywateli faktycznie nie praktykuje żadnej religii. Mimo to większość Anglików określa siebie jako chrześcijan. W Anglii dzieci są w większości chrzczone, ludzie pragną zawierać kościelne związki małżeńskie i prawie wszyscy mają chrześcijański pogrzeb. Oczywiście są i tacy, którzy nie przyznają się do żadnej religii. Mamy zatem społeczeństwo pluralistyczne, w którym religia jest szanowana prywatnie i publicznie. I mimo to, że Kościół Anglii jest Kościołem państwowym, obywatele innych religii mają całkowicie zagwarantowaną wolność religijną. Dlatego państwo np.: udziela szkołom katolickim istotnej pomocy i opłaca całkowicie wynagrodzenie nauczycieli, nawet jeśli są to kapłani czy zakonnicy.

nae), w: P. Hünermann, B. J. Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 4, Freiburg 2005, s. 125-218.

³⁴ Hamer-Congar, (zob. przypis 33), s. 86.

Ale – i to jest oczywiste – szkoły katolickie posiadają takie same prawa i obowiązki jak szkoły Kościoła Anglii”³⁵.

Szala wagi przechylała się bądź na stronę zwolenników, bądź na stronę przeciwników deklaracji wolności religijnej. Schemat był wielokrotnie przerabiany. Wiele problemów szczegółowych rozważono na nowo. Takie pojęcia jak: tolerancja, przymus, sumienie, granice wolności religijnej zostały doprecyzowane. W październiku 1964 roku wypracowano trzecie ujęcie. W listopadzie miało być głosowane. Przeciwnicy dokumentu osiągnęli przesunięcie terminu. To wywołało u większości wielkie poruszenie, dające znać o sobie petycjami skierowanymi do papieża Pawła VI. Jednak chwilowa przerwa dobrze posłużyła tekstowi. Jego ostateczne ujęcie – szóste – po dalszych przepracowaniach, istotnym skróceniu, uproszczeniu i skondensowaniu zostało ostatecznie zatwierdzone 7 grudnia 1965 roku – zatem więcej niż po roku – i to wielką większością: 2308 głosów było za, 70 przeciw³⁶.

Od tego momentu wolność religijna, kiedy stała się oficjalnym tytułem dokumentu urzędu nauczycielskiego, przestała w Kościele katolickim budzić spory, została ostatecznie uznana. Był to – jak to ujął doradca soborowy Joseph Ratzinger w roku 1965 „koniec średniowiecza, koniec ery konstantyńskiej”³⁷.

Bez wątpienia było czymś pozytywnym, że II Sobór Watykański podjął ten temat i mimo znacznych przeciwności doprowadził go do końca; było czymś pozytywnym, że została przewyżczona dwuznaczność i dwutorowość – wszystkie prawa dla prawdy, dla błędu najwyżej tolerancja; czymś pozytywnym było przede wszystkim wyznanie wolności i godności człowieka i trzeźwa ocena państwa, które w nowym spojrzeniu ojców soborowych, straciło ciężar troski o zbawienie obywateli, jednocześnie otrzymało swoje właściwe przeznaczenie: zapewnienie prawa i pokoju obywatelom oraz troszczenie się o ich dobro społeczne.

³⁵ Tamże, s. 87.

³⁶ Tamże, 115.

³⁷ J. Ratzinger, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, 31; cytata za K. Hilpert, *Die Anerkennung der Religionsfreiheit*, „Stimmen der Zeit“ 130/2005, 809-819.

Historyk musi oczywiście wyrazić ubolewanie dotyczące: burzliwych obrad i głosowań³⁸ – i tej – że nie została przyjęta, początkowo pomyślana jako część wprowadzająca, *Questio historica deklaracji*³⁹. Ona winna ukazać i wyjaśnić zmienną historię *compelle intrare*, państwowego patronatu nad Kościołem, podporządkowania „wolności” „prawdzie”, połowiczną i często zabieraną tolerancję. Byłoby to możliwe oczywiście tylko wtedy, kiedy w tekście pojawiłby się przełom, odwrót od wcześniejszych zwyczajów, otwarta zmiana paradygmatu. Do tego jednak czas jeszcze nie dojrzał. Ojcowie soborowi stali się sławni przez to, że już nie negowali lub ściemniali starych kościelnych wyjaśnień, ale jeszcze nie byli gotowi do otwartej dyskusji. Wszystko było skierowane na utrzymanie wrażenia kontynuacji i braku sprzeczności. Historyczne wyznanie wiary, jakie złożył papież Jan Paweł II 35 lat później, w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu w roku 2000, było całkowicie poza zasięgiem ówczesnych powszechnych wyobrażeń.

W każdym razie to, że Kościół może błędzić, nie jest dzisiaj żadnym tabu. Należy mieć nadzieję, że brakująca *Questio historica* zostanie pewnego dnia opublikowana przez stronę kościelną.

Tłum. ks. Jerzy Machnacz

Nota o Autorze: Hans Maier, ur. 1931, emerytowany profesor nauk politycznych na Uniwersytecie Monachijskim, były minister nauki i wyznań religijnych w Bawarii, w latach 1988-1999 kierownik Monachijskiej Katedry Guardiniego, członek założyciel oraz współwydawca tego czasopisma.

³⁸ Wszystkie 32 głosowania dotyczące schematu projektu wolności religijnej są udokumentowane w: Hamer-Congar (zob. przypis 33), 118-120.

³⁹ Kwestia została usunięta z czwartego soborowego ujęcia tekstu, zob. Hamer-Congar (zob. przypis 33), 102.

Streszczenie

Compelle intrare:

*Teologiczne usprawiedliwienie przymusu wiary
w zachodnim chrześcijaństwie*

«Bezbożność jest przymuszaniem do religii» – pisał Tertulian. Historia chrześcijaństwa zna częste gwałtowne kontrowersje dotyczące religii. Znajdująca się w Łk 14, 16-24 przypowieść o gospodarzu wyprawiającym wielką ucztę i zapraszającym na nią licznych gości odegrała fatalną rolę w tej historii. W przypowieści gospodarz zmusza niechętnych gości do przyjścia na jego ucztę. Z czasem ta przypowieść była uzasadnieniem dla otwartego lub ukrytego przymusu religijnego. Jednakże II Sobór Watykański i *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku definitywnie wyjaśniły to, co było bezsporne we wczesnym chrześcijaństwie: nikt nie może być zmuszany do przyjęcia wiary.

Słowa kluczowe: nawrócenie, przemoc, wolność religijna, II Sobór Watykański, kolonializm, reformacja

Summary

Compelle intrare:

Faith and Coercion in Occidental Christianity

«It is irreligious to coerce religion», wrote Tertullian. Nevertheless, the history of Christianity knows frequent violent contentions about religion. The parable of the Great Banquet (Lk 14, 16–24) has played a fatal role in this history. In the parable a father of the family compels unwilling guests to come to his feast. Over time, this parable was seen to provide a justification for open or covert religious coercion. Only the Second Vatican Council and the 1983 Codex Iuris Canonice have definitively clarified what had been uncontested in early Christianity: that no-one can be coerced into believing.

Keywords: conversion, violence, religious freedom, Vatican II, colonialism, reformation

Bibliografia

- von Allioli J. F. , *Das Neue Testament*, deutsch nach der Vulgata, Neuausgabe Colmar 1942.
- Angenendt A., *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, München 2007.
- Aubert R., *Le Pontificat de Pie IX*, Paris 1952.
- Aymans W., *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, Paderborn 2007.
- Beck T., Menninger A., Schleich T. (red.), *Kolumbus' Erben. Europäische Expansion und überseeische Ethnien im ersten Kolonialzeitalter 1415-1815*, Darmstadt 1992.
- Biblia tysiąclecia*, Poznań – Warszawa 1971.
- Bitterli U., Schmitt E. (red.), *Die Kenntnis beider 'Indien' im frühneuzeitlichen Europa*, München 1991.
- Chelius K.H., *Compelle intrare*, w: *Augustinus-Lexikon I*, Basel 1986-1994, s. 1084.
- Commentariolus Theologicus ad Verba Christi Compelle ad intrandum sive De tolerandis vel noch tolerandis in Religione Dissidentibus ...*, Tubingae 1732.
- Decretum Gratiani*, pars II, c. 23, q. 5, c. 33.
- Denzel M.A. (red.), *Von Welthandel des 18. Jahrhunderts zur Globalisierung des 21. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007.
- Deschner K.H., Reinbeck 1986-1990.
- Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Stuttgart 1968.
- Dupanloup F.A.P., *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris 1865.
- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament*, Stuttgart 1975.
- Gotthard A., *Der Augsburger Religionsfrieden*, München 2004.
- Gründer H., *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992.
- Hamer J., Y. Congar (red.), *Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, lateinischer und deutscher Text, mit Kommentaren von Pietro Pavan, Jan Willebrands, Émil-Joseph de Smedt*, Paderborn 1967.
- Helbling H., *Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschichte 1958-1978*, Frankfurt 1981.
- Hilpert K., *Die Anerkennung der Religionsfreiheit*, „Stimmen der Zeit“ 130/2005, s. 809-819.
- Hoffmann A., *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Briefe* = Bibliothek der Kirchenväter Bd. IX, Kempten München 1917.

- Höffner J., *Kolonialismus und Evangelium* Trier 1969.
- Jan Paweł II, Homilia wygłoszona w bazylice św. Piotra 12.03.2000: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/dz_przebaczenia_12032000.html
- Koschorke K. (red.), *'Christen und Gewürze' Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten*, Göttingen 1998.
- Kowalsky N., *Propaganda-Kongregation*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 8, Freiburg 1963.
- Lactantius, *Epitome*, München 1919.
- Maier H., *Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums*, w: Kl. Schreiner (Hg.) *Heilige Kriege* (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 78), München 2008, s. 55-69.
- Maier H., *Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition*, w: K. Michalski (red.), *Aufklärung heute. Castelgandolfo-Gespräche 1996*, Stuttgart 1996, s. 75-106.
- Osterhammel J., *Sklaverei und die Zivilisation des Westens* = Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen Band 70, München 2000.
- Ratzinger J., *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965.
- Schmitt E., *Atlantische Expansion und maritime Indienfahrt im 16. Jahrhundert*, Bamberg 1992.
- Schmitt E., *Die Anfänge der europäischen Expansion*, Idstein 1991.
- Schmitt E., von Hutten F. K., *Das Gold der Neuen Welt. Die Papiere des Welser-Konquistadors und Generalkapitäns von Venezuela Philipp von Huttern 1534.1542*, Hildburghausen 1996.
- Schreiner K., Besier G., *Toleranz*, w: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, Stuttgart 1990.
- Seeliger H.R., *Kriminalisierung des Christentums? K.-H. Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*, Freiburg 1993.
- Siebenrock R. A., *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit (Dignitatis humanae)*, w: P. Hünermann, B. J. Hilberath (red.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 4, Freiburg 2005, s. 125-218.
- Tertullian, *Ad Scapulam*, München 1912.
- Thomas von Aquin, *Summa theologica*, Graz – Wien – Köln, 1933.
- Willoweit D., *Religionsrecht im Heiligen Römischen Reich zwischen Mittelalter und Aufklärung*, w: *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden* (red.)
- Wolf H., *Der Syllabus*, w: M. Weitlauff (red.), *Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg 1998, s. 115-139.
- Zeeden E.W., *Die Entstehung der Konfessionen*, München 1965.