STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 21 (2026)

DOI: 10.24425/snt.2026.686

Data przesłania: 22 IV 2026
Data akceptacji: 25 VI 2026
Data publikacji: 20 XI 2026

ROBERT PLICH OP
Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków
ORCID: 0000-0002-9697-1623

DLACZEGO ŚW. TOMASZ Z AKWINU USPRAWIEDLIWIAŁ KARANIE HERETYKÓW ŚMIERCIĄ?

Jest dla nas dzisiaj moralnie szokujące, że św. Tomasz z Akwinu dopuszczał karę śmierci dla tych, których określa się jako heretyków. Z tego powodu wiele osób może się zniechęcać do nauki Tomaszowej i dziwić, że Magisterium Kościoła często się na nią powołuje oraz zachęca do jej studiowania. Celem niniejszego artykułu nie jest usprawiedliwianie, a tym bardziej promowanie karania śmiercią tych, którzy porzucili wiarę katolicką, lecz próba zrozumienia, dlaczego św. Tomasz moralnie dopuszczał taką karę dla nich. Zrozumienie to wydaje się ważne nie tylko z perspektywy historii teologii moralnej, ale także w świetle współczesnej debaty nad relacją między tradycją Kościoła a nowoczesnym ujęciem wolności religijnej i praw człowieka. Podjęta w tej pracy refleksja koncentruje się wokół odtworzenia możliwych racji i sposobu rozumowania, którymi kierował się Akwinata, uzasadniając możliwość zastosowania przemocy wobec heretyków. Punktem wyjścia dla niniejszych rozważań jest Tomaszowa charakterystyka herezji jako najcięższej postaci grzechu niewiary. Szczególne znaczenie dla tej charakterystyki ma społeczna szkodliwość, którą w średniowieczu przypisywano herezji i ze względu na którą przewidywano dla niej surowe kary. Dalsza część artykułu ukazuje możliwy wpływ, jaki na myślenie Tomaszowe mogła wywrzeć prawna kwalifikacja herezji jako zbrodni obrazy majestatu. Następnie podjęta poniżej analiza obejmuje powody, dla których Tomasz nie przyznawał heretykom możliwości korzystania z uprawnienia do wolności religijnej. Wreszcie przedstawione zostaną elementy wiedzy empirycznej, której nie miał

Copyright (c) 2026 Robert Plich. This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NoDerivs 4.0 Poland (CC BY-ND 4.0 PL) License (https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.en), which permits copying and redistribution of the material in any medium or format for any purpose, even commercially, provided the original author and source are properly cited. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.

św. Tomasz, a które w istotny sposób mogłyby zmodyfikować jego myślenie. Podsumowanie zawiera syntetyczne zestawienie czynników kształtujących Tomaszowe stanowisko na temat herezji, aby pokazać, które z nich okazały się uwarunkowane historycznie i utraciły swoje znaczenie, a które nadal pozostają aktualne w naszych czasach. Prezentacja tytułowego zagadnienia odwołuje się do dzieł św. Tomasza i innych źródeł, a także do opracowań teologicznych i historycznych.

1. HEREZJA JAKO NAJCIĘŻSZA POSTAĆ GRZECHU NIEWIARY

Święty Tomasz uważał, że ci, którzy nie wierzą, przynajmniej domyślnie (*implicite*), we wszystkie prawdy wiary, cechują się jakąś odmianą niewiary. Jeśli nawet twierdzą, że przecież wierzą w Boga, to ich poznanie Boga nie jest pełne, i siłą rzeczy nie jest też prawdziwe. Nie uznają więc oni istnienia takiego Boga, jakim On jest naprawdę. To zaś oznacza, że nawet nie wierzą prawdziwie, że Bóg istnieje. W związku z tym ich cześć okazywana bogu nieprawdziwemu, który przecież nie istnieje, nie jest czcią prawdziwą (*STh*, II-II, q. 2, a. 2, ad 3; q. 10, a. 3; *In IV Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1, ad 4). Tomasz jednak zastrzegał, że nie wszyscy spośród tych, którzy nie wyznają integralnie prawdziwej, czyli katolickiej wiary, są z tego powodu obarczeni winą. Istnieje bowiem pewna odmiana niewiary niebędąca grzechem. Polega ona na prostym braku wiary i występuje u tego, kto o prawdziwej wierze niczego nie słyszał, więc też nie może nią wzgardzić i jej odrzucić (*STh*, II-II, q. 10, a. 1, co.).

Istnieje jednak także taka niewiara, która według Akwinaty jest grzechem. Polega on na jakiejś postaci rozmyślnego sprzeciwienia się prawdziwej wierze (*STh*, II-II, q. 10, a. 1, co., a. 3, co.). W związku z tym Tomasz wyróżniał trzy gatunki zawinionej niewiary: niewiarę pogan, żydów i heretyków. Wśród tych gatunków nie wymieniał on odrębnie apostazji, gdyż w swojej istocie jest ona tym samym co herezja, a różni się od niej jedynie zakresem odrzucenia prawd wiary. Jak bowiem herezja stanowi rozmyślne, uporczywe porzucenie niektórych prawd katolickiej wiary po jej wcześniejszym, integralnym przyjęciu, tak apostazja stanowi podobne porzucenie wszystkich prawd odróżniających wiarę katolicką od religii niechrześcijańskich, przez co apostazja jest jakby herezją radykalną (*STh*, II-II, q. 10, a. 9, co.; q. 12, a. 1, co., ad 3; a. 2, ad 3). To zatem, co dotyczy herezji i heretyków, dotyczy także odpowiednio apostazji i apostatów.

Zakres błędów polegających na obiektywnych brakach i wypaczeniach prawd wiary jest według Akwinaty największy u pogan, znacznie mniejszy u żydów, a najmniejszy u heretyków, z wyjątkiem manichejczyków, którzy błądzą bardziej niż poganie. Mimo to stopień zawinienia tych błędów, będący skutkiem rozmyślnego sprzeciwiania się prawdziwej wierze, i tym samym stanowiący grzech

niewiary, jest odwrotny. Mianowicie, zdaniem św. Tomasza, grzech ten jest najmniejszy u pogan, którzy wzgardzili prawdziwą wiarą zanim jeszcze ją przyjęli, więc trudno zarzucić im, że ją porzucili. Grzech ten natomiast większy jest u żydów, sprzeciwiających się prawdziwej wierze po tym, jak ją przyjęli domyślnie (*implicite*) przez figury. Największym zaś grzechem jest niewiara heretyków i siłą rzeczy apostatów, ponieważ oni wcześniej przyjęli prawdziwą wiarę wyraźnie (*explicite*), więc nawet jeśli niektórzy z nich odrzucają nieznaczny tylko zakres prawd wiary, to jednak odrzucają je rozmyślnie i jednoznacznie (*STh*, II-II, q. 10, a. 5, co., 6, co.).

Ponadto, jak zauważył św. Tomasz, nawet jeśli ktoś rozmyślnie odrzuca tylko jeden artykuł wiary, to tym samym kwestionuje nieomylną regułę wiary, ze względu na którą wierzy się także w pozostałe artykuły. Regułą tą jest autorytet samego Boga, objawiającego się człowiekowi przez ustanowione przez Niego środki, którymi są Pismo Święte i nauczanie Kościoła. Bóg przecież nie kłamie ani się nie myli, gdyż jest Pierwszą Prawdą. Odrzucenie Jego autorytetu i ustanowionych przez Niego środków Objawienia stanowi kwestionowanie Jego prawdomówności i uprzywilejowanego charakteru środków, za pomocą których zechciał się objawić. Tym samym taka kontestacja stanowi odrzucenie reguły wiary, czyli innymi słowy odrzucenie formalnego kryterium poznania tego, co stanowi materialny przedmiot wiary, jakim jest jej treść, czyli główne prawdy wiary ujęte w artykuły. Odrzuciwszy tę regułę, pobudzającą człowieka do przyświadczenia w wierze wszystkim jej artykułom, heretycy uznają znaczny zakres treści, która przynależy do wiary, inaczej niż przez wiarę. Mianowicie, nawet jeśli heretyk wyznaje takie treści w sposób wolny od błędu, to wyznaje je zgodnie z upodobaniem swojej ludzkiej woli jako przedmiot swojej własnej opinii[1]. Kwestionując rozmyślnie choćby jeden artykuł wiary, człowiek popełnia śmiertelny grzech herezji, na skutek czego traci wlaną teologalną cnotę wiary, która stanowi nadprzyrodzoną pomoc dla przyświadczenia pełnej treści wiary. Jednocześnie ma on w sobie potencjalną gotowość, aby zakwestionować także te artykuły wiary, które uznaje, gdyby z czasem z jakiegoś powodu przestały mu odpowiadać, gdyż nie przyjmuje już ich ze względu na nieomylną regułę wiary, ponieważ ją odrzucił (*STh*, II-II, q. 5, a. 3; Dougherty 2016, 9–10).

W ujęciu św. Tomasza heretycy nie są ludźmi poszukującymi czy wątpiącymi, trwającymi w zawieszeniu własnego osądu pomiędzy twierdzeniem należącym do wiary a innym, wykluczającym go poglądem. Z uporem bowiem żywią przekonanie o słuszności własnej opinii, przyświadczając temu, co sprzeczne z wiarą (*In IV Sent.*,

---

[1] Głębszą epistemologiczną analizę opinii, dzięki której heretyk prawidłowo przyświadcza niektórym artykułom wiary, mimo że brakuje mu wlanej teologalnej cnoty wiary, przedstawia M. V. Dougherty (2016), porównując tę opinię z innymi możliwymi stanami poznawczymi scharakteryzowanymi przez św. Tomasza.

d. 13, q. 2, a. 1, co., ad 6). Wiara wprawdzie jest sprawą osobistą, ale nie jest sprawą prywatną. Jako możliwa do wyboru oferta sensu życia jest ona dobrowolna, jednak co do swej treści nie jest dowolna. Każdy osobiście ją odkrywa, przyjmuje i przeżywa, lecz nie tworzy jej treści, ani też ta treść nie staje się jego prywatną własnością, z którą może robić, co mu się podoba (*STh*, II-II, q. 4, a. 6, co.). W związku z tym herezja nie polega jedynie na korzystaniu z prawa do wyboru i nie stanowi niewinnej zmiany poglądów, jakby jej treść miała charakter wyłącznie reistyczny, podatny na kształtowanie według własnego upodobania. Wiara ma charakter personalistyczny, gdyż wraz z nadzieją i miłością składa się na więź człowieka z prawdziwym, żywym Bogiem. Odrzucając rozmyślnie coś z tego, co objawił Bóg, kwestionuje się Jego prawdomówność i autorytet, a przez to się Go poniża.

Jeśli ktoś twierdziłby, że nie odrzuca Boga, lecz odrzuca jedynie Jego obraz, jaki przedstawia Kościół, to tym samym przeczyłby Boskiemu ustanowieniu i przeznaczeniu Kościoła, jako uprzywilejowanego środka przekazu i ochrony Objawienia, reprezentującego Boski autorytet. Taki człowiek stawiałaby sam siebie ponad Kościołem, czyniąc z siebie autorytet większy od Kościoła, a swoje ludzkie zdolności poznawcze większymi od możliwości poznania prawdy, jakimi dysponuje Kościół. Takie podejście byłoby absurdalne i stanowiłoby zdaniem Tomasza przejaw pychy, która należy do siedmiu wad głównych i jest największą przeszkodą dla wiary (*STh*, II-II, q. 10, a. 1, ad 3). Odrzucając autorytet Kościoła, heretyk sprzeciwia się również jedności kościelnej miłości, dlatego Tomasz uważa, że każdy heretyk jest jednocześnie schizmatykiem, choć nie odwrotnie (*STh*, II-II, q. 39, a. 1, ad 3).

Jak twierdził św. Tomasz, kierując się nauką św. Pawła Apostoła, wśród cnót teologalnych miłość jest pierwsza w porządku doskonałości (1 Kor 13,13). Jednak w porządku powstawania pierwsza jest wiara, bez której nie ma w duszy ludzkiej ani nadziei, ani miłości (*STh*, I-II, q. 62, a. 4, co.). Każdy grzech śmiertelny doprowadza do utraty cnoty miłości, ale nie usuwa sprawności wiary, chyba że jest to grzech niewiary (*STh*, I-II, q. 78, a. 2, ad 1; q. 88, a. 2). Wiara, która pozostaje w grzeszniku, może go z czasem nakłonić do nawrócenia. W związku z tym grzechy przeciwko wierze doprowadzają do większego spustoszenia duchowego niż grzechy przeciwko nadziei i miłości, gdyż te pierwsze powodują nie tylko utratę cnoty wiary, ale także nadziei i miłości, przez co niszczą całe życie nadprzyrodzone w duszy człowieka. Bez wiary człowiek nawet nie ma prawdziwej znajomości Boga, a fałszywa znajomość oddala od Niego. To sprawia, że grzechy przeciwko wierze stanowią największe zagrożenie dla zbawienia, a najgorszym wśród nich jest herezja (*STh*, II-II, q. 10, a. 3, co.; Romero Carrasquillo 2015, 19–20).

Akwinata uważał, że grzech niewiary, co do swego rodzaju należy do największych grzechów (*STh*, II-II, q. 10, a. 3, co.; zob. jednak także: *STh*, II-II, q. 20, a. 3; q. 34, a. 2, ad 2; q. 39, a. 2, ad 3), chociaż w poszczególnych

przypadkach może być pomniejszony przez niektóre okoliczności (*STh*, II-II, q. 10, a. 3, co., ad 1). Spośród nich zwłaszcza ignorancja niezawiniona (*STh*, I-II, q. 6, a. 8; q. 76, a. 2–4) może wyraźnie zmniejszać odpowiedzialność moralną i tym samym winę spowodowaną niewiarą (*STh*, II-II, q.10, a. 3, ad 2). Wydaje się zatem, że zgodne z Tomaszowym rozumieniem pozostawałoby twierdzenie, iż istnieje znaczny zakres błędu religijnego, którego poganie i żydzi nie wybierają w pełni świadomie i dobrowolnie, gdyż jest on przez nich przejęty z tradycji ich przodków i dlatego stanowi skutek ignorancji, w jakiejś mierze niezawinionej. Tym bardziej, jak można przypuszczać, prosty brak wiary u tych, którzy w ogóle o wierze niczego nie słyszeli i w związku z tym nigdy jej nie odrzucili, byłby w całości skutkiem ignorancji niezawinionej, dlatego zdaniem Tomasza nie jest grzechem. Natomiast heretycy, zwłaszcza ci oporni na korekty i upomnienia, nie błądzą z powodu ignorancji, a tym bardziej takiej, która jest niezawiniona, zakładając rzecz jasna, że są przy zdrowych zmysłach. Oni bowiem świadomie i dobrowolnie porzucili niektóre z wcześniej poznanych prawd wiary, w imię własnej opinii, mimo iż doskonale wiedzieli, że nie może być ona regułą wiary bardziej nieomylną niż Kościół, ustanowiony i kierowany przez Boga. Herezja nie jest więc pierwotnym błędem rozumu, który wtórnie kształtuje błędny wybór woli, ale odwrotnie: jest ona pierwotnym wyborem woli skłaniającym następnie rozum do przyświadczenia uprzednio wybranym błędnym twierdzeniom, sprzecznym z wiarą katolicką (Novak 1995, 36). Dlatego grzech niewiary jest u heretyków największy. W związku z tym, jak się wydaje, do pogan i do żydów, a tym bardziej do osób cechujących się prostym brakiem wiary, można by zastosować w różnej mierze Tomaszową naukę o niepokonalnie błędnym sumieniu, które częściowo lub całkowicie uwalnia od winy (*STh*, I-II, q. 19, a. 5–6). Natomiast nauki tej nie da się zastosować do heretyków.

2. HEREZJA JAKO AKT SPOŁECZNIE SZKODLIWY, ZASŁUGUJĄCY NA KARĘ

Zgodnie z wyżej przedstawionym stanowiskiem św. Tomasza heretycy nie wierzą, lecz mają jedynie opinię na temat Boga i powiązanych z Nim spraw. Ponieważ opinia ta jest w jakimś zakresie fałszywa, to skutkiem tego jej przedmiotem nie jest prawdziwy Bóg. To zaś sprawia, że swoją cześć religijną kierują oni ku komuś lub czemuś innemu niż prawdziwy Bóg. Chociaż ściśle rzecz biorąc, herezja nie jest tym samym co zabobon (*STh*, II-II, q. 92, a. 1, co.) czy jego odmiana, jaką jest bałwochwalstwo (*STh*, II-II, q. 92, a. 2, co; q. 94), to jednak może ona do nich prowadzić, o ile przejawia się w zewnętrznym kulcie stanowiącym tym samym publiczne poświadczenie tego gatunku niewiary, jaki ona stanowi (*STh*, II-II, q. 94, a. 1, ad 1). Co więcej, bałwochwalstwo, zdaniem

Akwinaty, zawiera w sobie jednocześnie ciężkie bluźnierstwo, gdyż przez nie odmawia się Bogu niepodzielności Jego panowania i zaprzecza się wierze przez uczynki (*STh*, II-II, q. 94, a. 3, ad 2). Ogólnie rzecz biorąc, bluźnierstwo jest grzechem przeciwko zewnętrznemu wyznawaniu wiary polegającym na rozmyślnym zewnętrznym dyskredytowaniu dobroci Boga przez przypisywanie Bogu tego, co Mu nie przystoi, lub zaprzeczaniu temu, co Mu przystoi (*STh*, II-II, q. 13, a. 1, co., a. 2, co., ad 3). Tak więc herezja może prowadzić do bałwochwalstwa, które z kolei zawiera w sobie bluźnierstwo.

Interpretując literalnie werset z Księgi Wyjścia (Wj 22,19), św. Tomasz utrzymywał, że prawo Boże przewiduje karę śmierci dla tych, którzy okazują boską cześć komuś czy czemuś innemu niż prawdziwy Bóg (*STh*, II-II, q. 85, a. 2, s.c., co.; q. 94, a. 3, co.)[2]. Publiczne bowiem okazywanie takiej czci wobec kogoś czy czegoś innego niż Bóg prawdziwy nie tylko stanowiłoby uprzywilejowany przejaw traktowania takiej osoby czy rzeczy jak Boga, lecz także byłoby społecznym środkiem komunikacji tego fałszywego przesłania. Ten gest oznaczałby, że prawdziwy Bóg, nie jest najwyższym i jedynym Bogiem, więc albo istnieją jeszcze inni bogowie oprócz Niego, albo On sam wcale nie jest Bogiem (*STh*, II-II, q. 94, a. 3, co. Zob. także *STh*, II-II, q. 85, a. 2, co.). Bezkarność takich aktów stanowiłaby wyraz kapitulacji przed ich gorszącym wpływem. Mogłaby zostać odczytana jako przyzwolenie na ich rozprzestrzenianie i wprowadzanie w błąd innych członków społeczności wierzących oraz na destrukcję prawdziwego kultu religijnego. Skoro więc heretycy w sposób zawiniony fałszują wiarę, a poświadczając ten fałsz w zewnętrznych aktach kultu, publicznie dopuszczają się bałwochwalstwa i tym samym bluźnierstwa przeciwko Bogu, to zdaniem św. Tomasza mogą być sprawiedliwie ukarani śmiercią (*In IV Sent.*, d. 13, q. 2, a. 3, co.).

Przedstawiając społecznie niebezpieczne cechy heretyków, św. Tomasz zwracał uwagę, że dezintegrują oni i tym samym fałszują wiarę powszechnie wyznawaną, zwaną katolicką, gdyż wybierają z jej całości niektóre części, pozostałe zaś odrzucają. Czynią tak według przeciwnej wierze własnej opinii, której trzymają się z uporem z własnego wyboru. Rozrywając jedność prawdziwej, integralnej wiary, która tworzy Kościół, heretycy rozrywają przez to także sam Kościół, wprowadzając podziały do wspólnoty wierzących, wyłączając poszczególnych członków jak części z całości mistycznego ciała. Niektórzy odstępcy

---

[2] Werset Wj 22,19 cytowany przez Tomasza w tłumaczeniu dawnej Wulgaty brzmi „[…] qui immolat diis, occidetur, praeter domino soli". Natomiast w Biblii Tysiąclecia przełożono ten werset jako: „Ktokolwiek by składał ofiary innym bogom poza samym Panem, podlega klątwie". Różnica w tych tłumaczeniach nie jest istotna dla rozumienia Tomaszowego tekstu, gdyż klątwa miała nawet charakter szerszy niż kara śmierci i polegała na zabiciu nie tylko ludzi, ale także ich zwierząt, oraz na zniszczeniu całego ich dobytku (Zenger 1995, 557–558).

nawet zakładają sekty. Należy przy tym podkreślić, że heretycy pierwotnie byli członkami Kościoła. Odwracając się od prawdziwej wiary, zwykle przez jakiś czas pozostają jeszcze fizycznie w obrębie widzialnych granic Kościoła. Wówczas, działając wewnątrz wspólnoty wierzących, mogą łatwo wprowadzać w błąd jej członków, stanowiąc ogromne zagrożenie dla ich wiary i dla zbawienia, którego wiara jest koniecznym warunkiem (*In IV Sent.*, d. 13, q. 2, a. 3, co.). Natomiast żydzi i poganie, mimo iż zdaniem Tomasza wyznają większy zakres religijnego błędu, nie usuwają części artykułów z całości wiary katolickiej, a więc jej nie fałszują. Nie byli oni wcześniej członkami Kościoła, stąd nie udają, że wraz z pozostałymi chrześcijanami wyznają tę samą wiarę. Nie działają zatem wewnątrz kościelnych wspólnot jak religijni dywersanci. Z tego powodu nie dzielą Kościoła i nie wyłączają z niego poszczególnych wierzących jak części z całości mistycznego ciała (*In IV Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1, ad 7).

Święty Tomasz twierdził, że „[…] herezja szkodzi bardziej niż jakikolwiek inny grzech, ponieważ podważa fundament wszystkich dóbr, bez których nic dobrego nie pozostaje, dlatego herezja jest największym grzechem ze swego rodzaju […]”[3] (*In IV Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, co.). Jest ona wadą społecznie demoralizującą, zwłaszcza ludzi prostych, rozprzestrzeniającą się jak choroba zakaźna przez wzajemne kontakty (dosł. jest wadą zakaźną – *infectivum vitium* – *In IV Sent.*, d. 13, q. 2, a. 3, co.). Warto przy tym pamiętać, że w dawnych czasach ogólny poziom wykształcenia społeczeństwa był niski, a dostęp do wiedzy i rzetelnej informacji był o wiele bardziej ograniczony. Często więc ludzie prości, niepiśmienni, pozostawali bezbronni wobec iluzorycznego i zgubnego wpływu heretyckich poglądów.

Kara stanowi przewidziany prawem konieczny środek ochrony dobra wspólnego, proporcjonalny do społecznej szkodliwości przestępstwa. Święty Tomasz postrzegał zaś herezję za jedno z najcięższych przestępstw. Pozbawiając bowiem wiary koniecznej do wiecznego zbawienia, stanowiącego nadprzyrodzone dobro wspólne, herezja uniemożliwia jego osiągnięcie. Heretyk zatem w relacji do nadprzyrodzonego dobra wspólnego był przez Akwinatę postrzegany analogicznie do przestępcy w relacji do doczesnego dobra wspólnego. Nieprzemijające nadprzyrodzone dobro wspólne stanowi cel i sens ludzkiego życia, ponad który nie ma dla człowieka niczego cenniejszego. Dlatego góruje ono nad przemijającym, doczesnym dobrem wspólnym. Z tego powodu Akwinata uważał, że skoro jest czynem sprawiedliwym karanie śmiercią poważnych przestępstw przeciwko doczesnemu dobru wspólnemu – np. fałszowania monet, morderstwa (*STh*, II-II, q. 64, a. 2), to tym bardziej sprawiedliwe jest karanie śmiercią poważnych prze-

[3] „[…] haeresis plus noceat quam aliquod aliud peccatum, quia subvertit fundamentum omnium bonorum, sine quo nihil boni remanet; ideo haeresis est ex genere suo maximum peccatorum […]”.

stępstw przeciwko nadprzyrodzonemu dobru wspólnemu – np. fałszowania wiary przez zdeklarowanych heretyków (Gardner 2009, 175–81). W związku z tym, ci, którym udowodni się herezję, mogą natychmiast godziwie zostać nie tylko ekskomunikowani, ale także sprawiedliwie zabici, nawet gdyby jeszcze nie deprawowali innych, gdyż już samo zło ich czynu, jakim jest fałszowanie wiary i bluźnierstwo, cechujące się łatwym do wyzwolenia potencjałem społecznej szkodliwości, sprawiedliwie na to zasługuje (*STh*, II-II, q. 11, a. 3, co.; *In IV Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, co.; a. 3, co.).

Zdaniem św. Tomasza, tylko poważna szkodliwość społeczna przestępstwa uzasadnia karanie go w ostateczności śmiercią, do czego uprawniona jest wyłącznie władza państwowa, która w takim przypadku nie ponosi z tego tytułu moralnej winy (*STh*, II-II, q. 64, a. 2, co.; q. 108, a. 3, ad 2; *SCG*, lib. 3, cap. 143, n. 5–6.). W czasach, w których obecnie żyjemy, publiczny porządek państwa i jego dobro wspólne nie są zdefiniowane w ścisłej zależności od Kościoła i jego wiary, podczas gdy w średniowieczu tak było. W związku z tym, o ile herezja nie stanowi dzisiaj zagrożenia dla porządku publicznego, o tyle w czasach św. Tomasza takie zagrożenie stanowiła. W takiej zatem mierze, w jakiej średniowieczne europejskie państwa traktowały wiarę jako konstytutywny element swojego dobra wspólnego, Kościół miał prawo wymagać od nich, aby broniły wiary za pomocą wszelkich dostępnych środków, jakich używały do obrony swojego dobra wspólnego. Z tego powodu Akwinata uważał, że w zwalczaniu herezji władza publiczna ma prawo sięgnąć nawet po karę śmierci. Uzasadniał więc karnie heretyków śmiercią w chrześcijańskim państwie wyznaniowym, przez państwową władzę świecką, według prawa świeckiego, gdzie do Kościoła należał osąd poszczególnych przypadków według kryteriów teologicznych, oraz nałożenie na winnych duchowej kary ekskomuniki. Tomaszowe stanowisko nie dotyczyło przypadków herezji w państwach o innym ustroju, ufundowanym na innych wartościach, w których erozja integralności wiary chrześcijańskiej nie powodowała szkodliwości społecznej – np. w krajach pogańskich (Journet 1955, 223, 250, 280–85; Romero Carrasquillo 2015, 13–14).

Należy jednak podkreślić, że Akwinata nie twierdził, iż kara śmierci natychmiast musi zostać wykonana i nie wolno od niej odstąpić. Zdaniem Tomasza, choć heretycy na nią sprawiedliwie zasługują, to jednak nie musi być ona wykonywana w każdym przypadku. Można najpierw przymuszać odstępców, nawet fizycznie (*corporaliter* – *STh*, II-II, q. 10, a. 8, co.), do powrotu do wiary, lub dążyć do ich izolacji przez ukrywanie, jeśli nie demoralizowali innych. Jeśli zaś demoralizują członków społeczności wierzących, zwłaszcza ludzi prostych, wówczas mogą być izolowani od nich przez wydalenie lub uwięzienie (*In IV Sent.*, d. 13, q. 2, a. 3, co.). Jako przejaw miłosierdzia Akwinata uważał traktowanie, okazywane w tamtym czasie heretykom przez Kościół, który najpierw ich upominał raz, a jeśli to nie pomogło, to ponawiał upomnienie. Kiedy po

pierwszym lub drugim upomnieniu odstępcy wyrzekli się heretyckich poglądów i skorzystali z szansy nawrócenia, Kościół – jak relacjonuje Tomasz – odstępował od ich karania, chronił ich życie i czasem nawet przywracał im utracone kościelne godności. Dopiero odrzucenie przez heretyków dwóch upomnień i trwanie w uporczywym przeświadczeniu o własnej racji przeciwko Kościołowi było odczytywane jako wyraz ich złej woli i pychy (*In IV Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1, co., ad 9; *STh*, II-II, q. 11, a. 3, s.c., ad 1). Wówczas Kościół, nie mając uzasadnionej nadziei na ich przemianę, przynaglony koniecznością ochrony wiary i zbawienia pozostałych swoich członków, narażonych na zgubne oddziaływanie upartych odstępców, nie mógł dalej czekać. W takiej sytuacji jego miłosierdzie i cierpliwość okazane nieprzejednanym heretykom musiały mieć swoje granice. Tomasz był więc przekonany, że nie było wówczas innego wyjścia, jak wykluczyć przestępców ze społeczności wierzących przez ekskomunikę, a następnie przekazać ich władzy świeckiej do wykonania wyroku śmierci (*STh*, II-II, q. 11, a. 3, co.). Święty Tomasz najprawdopodobniej sam preferował, aby stosować wobec heretyków pewną gradację kar od łagodniejszych po najsurowsze, a karę śmierci – podobnie jak w przypadku innych przestępców – dopuszczał jedynie w ostateczności (Romero Carrasquillo 2015, 4–5). Zbawienie wszystkich jest przecież wyższym dobrem niż dobra doczesne heretyka, w tym także jego ziemskie życie. Jeśli zatem nie ma innej możliwości ochrony wyższego dobra wspólnego, wówczas poświęcanie niższych dóbr jednostki, stanowiących przeszkodę w realizacji wyższego dobra wspólnego, jest zdaniem Akwinaty czynem sprawiedliwym (*STh*, II-II, q. 11, a. 4, co.; q. 64, a. 2).

Jednak heretycy, którzy po deklarowanym nawróceniu znowu popadli w herezję, a potem po raz drugi ją porzucili i jeszcze raz zapragnęli powrócić na łono Kościoła, zgodnie z ówczesną dyscypliną kościelną byli traktowani surowiej. Mianowicie – według relacji Tomasza – byli oni wówczas przyjmowani z powrotem do Kościoła i dopuszczani do pokuty, lecz nie byli zwalniani z kary śmierci. Święty Tomasz bronił takiej praktyki, gdyż uważał, że ponowne popełnianie przestępstwa herezji i ponowne zabieganie o łaskę powrotu na łono Kościoła świadczy o chwiejności decyzji sprawców i tym samym o niepewności ich nawrócenia lub nawet o nieszczerym, instrumentalnie udawanym nawróceniu, aby ocalić życie i inne dobra doczesne. Wraz z kolejnym porzuceniem wiary tacy odstępcy mogliby nadal być śmiertelnie niebezpieczni dla wiary i zbawienia bezbronnych osób (*STh*, II-II, q. 11, a. 4).

Święty Tomasz wiedział, że istnieją okoliczności, kiedy nie da się wymierzyć sprawiedliwej kary przestępcom, za których uważał także heretyków, bez powiązanego z tym wyrządzania krzywdy osobom niewinnym – np. kiedy złoczyńcy są ukryci wśród dobrych ludzi, co powoduje, że trudno odróżnić jednych od drugich, lub kiedy mają wielu naśladowców i tworzą silne niebezpieczne grupy. Akwinata z pewnością także zdawał sobie sprawę, że pochopność w społecznym

zwalczaniu herezji może zakończyć się tragicznymi błędami, ponieważ osąd wielu przypadków oskarżeń o herezję może nie być łatwy. Z tego powodu uważał, że w takich sytuacjach należy przestępców umiejętnie tolerować, odkładając wymierzenie im sprawiedliwej kary na później. Okoliczności te przypominają położenie, w jakim znaleźli się bohaterowie ewangelicznej przypowieści o chwaście, którzy chcieli z niego oczyścić pole pszenicy. Tomasz stawiał za wzór roztropność gospodarza z tej przypowieści, który zdecydował, że lepiej będzie poczekać z usuwaniem chwastu spośród pszenicy do czasu żniwa, kiedy łatwo będzie odróżnić jedno od drugiego (Mt 13,29–30). Akwinata przywołał również zastrzeżenie poczynione przez św. Augustyna, który uważał, że wspomniana przypowieść potwierdza jednocześnie, iż w przypadkach, w których osąd nie pozostawia wątpliwości, a kara nie spowoduje większego zła, nie należy rezygnować z jej wymierzenia (*STh*, II-II, q. 10, a. 8, ad 1 z odniesieniem do św. Augustyna, *Ep. ad Vincentium*, 93, 5; PL 33:329 oraz *Contra Ep. Parmeniani*, III, 2; PL 43:92; zob. także *STh*, II-II, q. 64, a. 2, ad 1).

3. MOŻLIWY WPŁYW NA TEOLOGIĘ ŚW. TOMASZA ZE STRONY PRAWNEJ KWALIFIKACJI HEREZJI JAKO ZBRODNI OBRAZY MAJESTATU

Nie tylko w czasach św. Tomasza, ale także jeszcze wiele wieków przedtem i potem kara śmierci oraz kary cielesne były stosowane znacznie częściej niż obecnie, nie tylko w społecznościach katolickich, z powodów uznawanych z naszej perspektywy za absolutnie nieadekwatne. Dla przestrogi przed dokonywaniem czynów nią karanych często bywała wykonywa publicznie, nierzadko w sposób połączony z dodatkowymi męczarniami. Mocne przekonanie, że życie ludzkie nie kończy się wraz ze śmiercią, lecz jego ziemski etap prowadzi do życia wiecznego, powodowało, iż każda kara doczesna, w tym także kara śmierci, postrzegana była jako możliwość odpokutowania za grzechy. W mentalności społecznej kara ta nie uchodziła za coś nadzwyczajnego i szokującego (Paluch 2012a, 51). Dlatego na terenach, których mieszkańcy mieli poczucie, że legalna władza publiczna nie broni ich w wystarczającym stopniu przed przestępcami, czasami stosowano karę śmierci w wyniku samosądów. Karanie herezji śmiercią wpisywało się więc w powszechność stosowania tej kary także za inne przestępstwa, a zwłaszcza za te, które były kwalifikowane jako zbrodnia obrazy majestatu. W czasach św. Tomasza taką kwalifikację w prawie zarówno świeckim, jak i kościelnym miała też herezja.

Zbrodnia obrazy majestatu (*crimen laesae maiestatis*) to prawna kategoria, ukształtowana jeszcze w starożytnym Rzymie w okresie republiki, obejmująca najcięższe przestępstwa przeciwko państwu i jego organom (osobom, instytu-

cjom), którym – z racji ich doczesnego znaczenia i uznawanej powszechnie boskiej legitymizacji – przypisywano wielką godność, powagę i dostojeństwo zwane majestatem (*maiestas*). Istotą tej zbrodni był rozmyślny zamach, dokonany lub przygotowywany, wymierzony w to, co stanowiło dla określonej wspólnoty politycznej jej element konstytutywny, niezbędny dla jej istnienia i funkcjonowania (Dyjakowska 2010, 17–47). Takimi elementami są zwykle: samodzielny byt polityczny, integralność terytorialna, samostanowienie i związana z nim struktura władzy, a także wspólny system wartości. Katalog konkretnych przestępstw, które uznawano za zbrodnię obrazy majestatu, i surowych kar, które za te czyny przewidywano, ulegał przemianom w zależności od uwarunkowań historycznych (Dyjakowska 2010, 36–47, 50–69, 95–100, 103–10, 127–48, 155–69; Dębiński, Misztal-Konecka i Wójcik 2017, 54, 200–201). Racją wyodrębnienia tej kategorii przestępstw, ich ścigania i surowego karania było przeciwdziałanie poważnemu niebezpieczeństwu, jakie sprowadzały one na całą społeczność, godząc w jej istnienie i funkcjonowanie. Z tego powodu koncepcja zbrodni obrazy majestatu przybrała z czasem formę ważnej instytucji prawnej chroniącej porządek i bezpieczeństwo publiczne, choć bywała także podatna na nadużycia i wykorzystywana w politycznych rozgrywkach w walce o władzę i wpływy (Dyjakowska 2010, 39, 41–42).

Zbrodnię obrazy majestatu można było popełnić jedynie z wewnątrz danej społeczności, będąc jednym z jej członków podległych jej władzy (Dyjakowska 2010, 94). Zbrodnia ta uchodziła bowiem za podstępne zdradzenie tych, z których zaufania i wspólnego dobra jej sprawca dotychczas korzystał. W związku z tym przypisywano jej znaczny stopień nikczemności i dlatego przewidywano za nią karę śmierci oraz inne surowe kary. Konsekwencje niektórych z nich obejmowały także niewinnych spadkobierców przestępcy, a zwłaszcza jego potomstwo (Dyjakowska 2010, 103–10).

Konieczność obrony konstytutywnych wspólnych wartości dla budowania społecznej jedności powodowała, że już w starożytnym Rzymie do zbrodni obrazy majestatu zaliczano także ciężkie przestępstwa przeciwko oficjalnie wyznawanej religii, stanowiącej aksjologiczne zaplecze wspólnoty politycznej. Chrześcijaństwo jako niemożliwe do pogodzenia z oficjalnym kultem było najpierw zakazane w Cesarstwie Rzymskim i traktowane jak zbrodnia obrazy majestatu, za którą przewidywano bezwzględne, okrutne kary (Dyjakowska 2010, 43–44; Dębiński, Misztal-Konecka i Wójcik 2017, 220–22). Kiedy następnie w wyniku Edyktu Mediolańskiego stało się ono oficjalną religią imperium, wówczas pogańskie kulty były z czasem coraz mniej tolerowane, aż w końcu zakazano ich zupełnie. Odstąpienie od wiary chrześcijańskiej, jakim była herezja i apostazja, było traktowane najpierw jako przestępstwo świętokradztwa, które nie było w tamtym czasie karane śmiercią (Dyjakowska 2010, 44; Dębiński, Misztal-Konecka i Wójcik 2017, 222–26).

Taka kwalifikacja prawna herezji została utrzymana aż do połowy XII wieku, kiedy we wspólnocie chrześcijańskich państw średniowiecznej Europy, zwanej *Christianitas*, pojawiły się dobrze zorganizowane masowe ruchy heretyckie katarów i waldensów. Ponieważ w walce z nimi metody duszpasterskie okazały się niewystarczające, Kościół sięgnął po pomoc władzy świeckiej dysponującej środkami przymusu. Świeccy władcy chętnie godzili się na taką współpracę, gdyż wspomniane ruchy heretyckie, z powodu manichejskich elementów obecnych w ich doktrynach, stanowiły poważne zagrożenie nie tylko dla wiary, ale także dla doczesnej władzy i porządku publicznego (Kras 2006, 86–87; Novak 1995, 37–38; Romero Carrasquillo 2015, 2; *DH* 1179).

Chrześcijanie w pogańskich państwach nie dążyli do obalenia porządku politycznego, nastawionego na prawdziwe dobro wspólne, o ile same te państwa i ich władcy szanowali ten porządek i starali się go urzeczywistniać. Natomiast heretyckie ruchy w chrześcijańskich państwach średniowiecznej Europy nie miały ani propozycji, ani nawet intencji starania się o bardziej sprawiedliwy porządek polityczny. Podważały możliwość doczesnego dobra wspólnego i porządku politycznego, który umożliwiałby jego realizację, dlatego dążyły do jego obalenia (Journet 1955, 292–94). To zaś nie mogło podobać się tym, którzy na miarę swoich historycznie uwarunkowanych możliwości rozpoznawali jakiś zakres prawdziwego dobra wspólnego i starali się je urzeczywistniać za pomocą dostępnego im porządku politycznego.

Choć już wcześniej zdarzały się pojedyncze przypadki karania heretyków śmiercią w wyniku samosądów odbywanych pomimo sprzeciwu miejscowego duchowieństwa (Kras 2006, 68, 74, 76–77, 113), to jednak dopiero w połowie XII wieku zaczęto przywracać w prawie traktowanie herezji jako zbrodni obrazy majestatu, a od końca tego wieku zaczęto oficjalnie karać ją śmiercią (Dyjakowska 2010, 86–87; Kras 2006, 380–84, 386–93). Nawet jeśli ówczesne dokumenty kościelne nakazywały przekazywanie opornych heretyków władzy świeckiej jako tych, którzy „mają być z należytą surowością ukarani" (*animadversione debita puniendi – DH* 1215), to w praktyce określenie to oznaczało karę śmierci, gdyż w tamtym czasie prawo świeckie nie przewidywało innej kary w takich przypadkach (Kras 2006, 379–80). Świadectwo takiego sposobu postępowania z heretykami znajdujemy w Tomaszowej *Summie teologii* (*STh*, II-II, q. 11, a. 3, co.).

Kiedy św. Tomasz przyszedł na świat, zastał już prawną kwalifikację herezji jako zbrodni obrazy majestatu. Kościół początkowo był niechętny wobec karania heretyków śmiercią, jednak w czasach dzieciństwa i młodości Akwinaty ówcześni papieże stopniowo zaaprobowali tę praktykę (Kras 2006, 379–84, 389–93). Wydaje się więc, że Tomasz pozostawał pod wpływem kultury prawnej swoich czasów i jej kontekstu politycznego, dlatego dopuszczał najwyższe kary za herezję. Uważał nawet, że herezja jest poważniejszym przestępstwem, niż te, które należą do kategorii zbrodni obrazy majestatu, dlatego skoro tamte są karane

śmiercią, to tym bardziej herezja na to zasługuje (*In IV Sent.*, d. 13, q. 2, a. 3, co.; *STh*, II-II, q. 11, a. 3, co.).

Właściwością, z którą wiązano szczególny stopień nikczemności herezji, wspólną dla wszystkich odmian zbrodni obrazy majestatu, było najprawdopodobniej popełnianie jej z wewnątrz określonej społeczności przez tego, kto był jej członkiem. Nie kwalifikowano bowiem jako zbrodni obrazy majestatu szkodliwych działań dokonanych przez zewnętrzne podmioty. Takie akty traktowano jako zewnętrzne przejawy wrogości, przeradzające się czasami w otwartą wojnę (Dyjakowska 2010, 94). W przeciwieństwie do zewnętrznych wrogów, chcących czerpać zyski kosztem dobra nieswojej społeczności, przestępca winny obrazy majestatu występował przeciwko własnej społeczności, z której się wywodził i w której korzystał wcześniej z zaufania i solidarności jej pozostałych członków, a także z jej dobra wspólnego. Przez swój czyn odcinał więc siebie i innych od wspólnych społecznych i aksjologicznych korzeni, które zapewniały mu dotychczas bezpieczne życie i rozwój. Nie tylko więc porzucał dobro wspólne, które współtworzył, ale uniemożliwiał pozostałym jego dalszą realizację, doprowadzając do jego eksploatacji i niszczenia. Herezja była więc postrzegana w tamtych czasach jako tego typu zdradzieckie działanie, dokonane przeciwko własnej wspólnocie w dziedzinie wiary stanowiącej fundament aksjologiczny dla dobra wspólnego społeczności chrześcijańskiej Europy (Novak 1995, 34–35; Journet 1955, 223, 240).

Chrześcijaństwo definiowało społeczeństwo w europejskich średniowiecznych państwach, a widzialna przynależność do Kościoła definiowała w nich obywatelstwo (Journet 1955, 214–15, 223). Ponieważ poganie i żydzi nigdy wcześniej nie przyjęli wiary chrześcijańskiej, dlatego ich religie były postrzegane jako zewnętrzne i odrębne wobec chrześcijaństwa. Byli więc oni traktowani w jakiejś mierze podobnie jak cudzoziemcy, których nie można było darzyć bezgranicznym zaufaniem, gdyż identyfikowali się z wartościami tworzącymi obce społeczności. Nie mieli statusu pełnoprawnych obywateli w średniowiecznych wyznaniowych państwach chrześcijańskiej Europy, chociaż przyznawano im pewne uprawnienia wynikające z godności osoby ludzkiej, w tym swobody religijne, o ile nie zagrażali ani nie przeszkadzali chrześcijanom (Journet 1955, 224–40). Brak jednak pełnych praw nie był karą w przypadku pogan i żydów, gdyż wyznawanie przez nich ich tradycyjnych wierzeń nie było uznawane za przestępstwo. Być może pewien walor wyjaśniający miałoby porównanie religii pogan i żydów do autentycznych zagranicznych walut o lokalnie użytecznej wartości nabywczej. Wówczas herezja byłaby podobna do fałszerstwa globalnej waluty o uniwersalnej sile nabywczej, którego tolerowanie groziłoby gigantycznym światowym kryzysem ekonomicznym. W związku z tym pogan i żydów nie można było oskarżać jak heretyków o zdradę prawdziwej wiary, o religijne oszustwo i dywersję wśród wierzących, a tym samym o zbrodnię obrazy majestatu.

O tym, że prawna instytucja zbrodni obrazy majestatu mogła mieć wpływ na teologiczną myśl św. Tomasza, świadczyć może także jego stanowisko na temat kary, jaką dzieci mogą ponosić za zbrodnię obrazy majestatu popełnioną przez któregoś ze swych rodziców. Już bowiem od starożytności za tę zbrodnię przewidywano także dla członków rodziny przestępcy, zwłaszcza dla jego synów, karę pozbawienia prawa do dziedziczenia po nim własności i uprawnień oraz infamię, czego Tomasz był świadom (*De malo*, q. 4, a. 2, arg. 29; a. 8, arg. 15; *STh*, I-II, q. 81, a. 2, arg. 1; q. 87, a. 8, arg. 2; *STh*, II-II, q. 108, a. 4, ad 2). Wspominając o karaniu potomstwa przestępców, Akwinata nigdzie otwarcie tej praktyki nie krytykował, a nawet przy użyciu własnej terminologii przedstawił te same główne racje mające ją uzasadnić, na które wskazywano już w starożytności (*De malo*, q. 4, a. 8, co.; *STh*, I-II, q. 87, a. 8; *STh*, II-II, q. 108, a. 4; Dyjakowska 2010, 70–73, 107–9, 170–74).

Tomasz bowiem nie traktował uciążliwych konsekwencji prawnych, jakie cierpią niewinne dzieci za przestępstwa swych rodziców, jako kary retrybutywnej (*secundum rationem poenae*), czyli należnej sprawiedliwej odpłaty dla sprawców przestępstwa. Potomkowie bowiem nie popełnili czynu karalnego przodków, o ile rozmyślnie nie mieli w nim współudziału. Raczej Akwinata postrzegał te konsekwencje jako karę leczniczą (*inquantum est medicina*), której racją jest leczenie ran zadanych grzechem, zapobieganie popełnianiu przyszłych przestępstw lub przyczynianie się do jakiegoś dobra. Taka kara, jak wyjaśniał Tomasz, ma na celu zniechęcenie dzieci do naśladowania złego przykładu ich rodziców i do popełniania ich haniebnych czynów, co mogłoby się wydarzyć na skutek długoletniej, ciągłej interakcji z rodzicami w przeszłości. Odwodząc od popełniania przestępstw, kara lecznicza chroni także dzieci przed surowszą karą retrybutywną, która mogłaby im grozić, gdyby naśladowały niegodziwe czyny swych rodziców. Prawdziwe lekarstwo, jak zastrzegał Tomasz, może pozbawiać człowieka mniejszego dobra (np. doczesnego), aby osiągnąć większe (np. duchowe), natomiast nigdy odwrotnie (*De malo*, q. 4, a. 8, co; *STh*, I-II, q. 87, a. 8; *STh*, II-II, q. 108, a. 4).

Zakres uciążliwych konsekwencji prawnych doświadczanych przez dzieci za przestępstwa rodziców i sposób ich określania i uzasadniania przez Tomasza może wydawać się mało przekonujący dla naszej współczesnej mentalności. Niezależnie więc od tego, czy konsekwencje te nazwiemy dzisiaj karami leczniczymi czy nie, nie jest jednak pozbawiona realizmu obserwacja Akwinaty, że niewinne osoby poprzez różne, moralnie niekontrowersyjne zależności od przestępców mogą doświadczać przeciwnych swej woli skutków kar wymierzanych przestępcom. Np. kiedy rodzic skazany jest na karę więzienia, grzywny lub przepadku znacznej części mienia uzyskanego niesprawiedliwie, to siłą rzeczy cierpi z tego powodu nie tylko on sam, ale także jego potomstwo, które jest niewinne (*STh*, II-II, q. 108 a. 4, ad 2).

4. POWODY, DLA KTÓRYCH TOMASZ NIE PRZYZNAWAŁ HERETYKOM MOŻLIWOŚCI KORZYSTANIA Z UPRAWNIENIA DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

W teologii św. Tomasza znajdujemy wyraźne elementy nauczania o wolności religijnej, które wiele wieków później rozwinął Sobór Watykański II w deklaracji *Dignitatis humanae* (Paluch 2012a, 55–56). Tomasz był bowiem przekonany, że wiarę można wyznawać tylko w sposób dobrowolny. Z tego powodu uważał, że pogan i żydów, którzy nigdy wcześniej nie przyjęli prawdziwej wiary, absolutnie nie wolno do niej zmuszać (*STh*, II-II, q. 10, a. 8, co., ad 2). Nie wolno także bez względu na okoliczności bez zgody niechrześcijańskich rodziców chrzcić ich dzieci, które nie są jeszcze zdolne do używania rozumu i podejmowania samodzielnych, wolnych decyzji (*STh*, II-II, q. 10, a. 12)[4]. Chrześcijanie natomiast mogą się bronić przed niewiernymi, używając przymusu, a nawet tocząc przeciwko nim wojnę, jeśli oni chcieliby w jakiś sposób przeszkodzić im w wyznawaniu prawdziwej wiary. Nawet jednak, gdy się ich pokona i za karę uwięzi, mają pozostać wolni co do przyjęcia wiary (*STh*, II-II, q. 10, a. 8, co.). Kościół nie ma kompetencji, aby karać niewiarę tych, którzy nigdy nie przyjęli wiary i nigdy nie byli jego członkami (*STh*, II-II, q. 12, a. 2, co.). Jednak heretyków Tomasz traktował odmiennie, odmawiając im możliwości korzystania z uprawnienia do wolności religijnej. Jak wspomniano powyżej, jego zdaniem, heretyków można przymuszać do wiary, nawet fizycznie, aby byli wierni temu, co wcześniej przyjęli, i aby wypełnili to, do czego się zobowiązali (*STh*, II-II, q. 10, a. 8).

Sobór Watykański II uczy, że osoba ludzka ma ze swej natury niezbywalne prawo i obowiązek poszukiwania prawdy, zwłaszcza religijnej, oraz przylgnięcia do poznanej prawdy, czego nieodzownym warunkiem jest wolność, zarówno wewnętrzna, jak i od przymusu zewnętrznego. Co więcej, „[…] prawo do tej wolności trwa nadal także w tych, którzy nie wypełniają obowiązku poszukiwania prawdy i przylgnięcia do niej; a w korzystaniu z niego nie można przeszkadzać, byleby tylko był respektowany słuszny ład publiczny" (*DH*, 2). Można by jednak bronić tezy, że wielu spośród heretyków, odchodząc od wiary katolickiej, nie musiałoby wcale naruszać obowiązku przylgnięcia do poznanej prawdy, gdyż mogliby oni być subiektywnie przeświadczeni, że w tej wierze wcale jeszcze nie poznali prawdy, dlatego swoje poszukiwania skierowali w innym kierunku. Z tego punktu widzenia herezja mogłaby być postrzegana jako wyraz wierności obowiązkowi poszukiwania prawdy i przylgnięcia do niej.

---

[4] Co ciekawe, odmiennie stanowi *KPK* 1983, kan. 868 § 2: „Dziecko rodziców katolickich, a nawet i niekatolickich, w niebezpieczeństwie śmierci jest chrzczone godziwie nawet wbrew woli rodziców".

Mimo to Tomasz, podobnie jak wielu jemu współczesnych, najwyraźniej nie zgodziłby się z takim stanowiskiem. Jak wynika z uznawanego przez niego sposobu traktowania heretyków, ich postawa nie stanowi jakiejkolwiek racji do korzystania z uprawnienia do wolności religijnej. Wolność religijna nie oznacza jakoby nie było ważne to, w co się wierzy, i jakoby można było sobie wyznawać to, co się chce. Przedmiotem uprawnienia do wolności religijnej nie jest rozmyślne błądzenie, lecz poszukiwanie prawdy, gdzie błąd może się przytrafić w sposób akcydentalny i nieświadomy. Tymczasem heretycy błądzą z własnego wyboru, a więc także z własnej winy. Prawda bowiem, której poszukiwanie jest przedmiotem uprawnienia do wolności religijnej, ma w znacznym zakresie charakter objawiony przez Boga. Nie możemy tego zakresu poznać naszymi naturalnymi siłami, więc znamy z niego jedynie tyle, ile Bóg zechce nam objawić. Objawienie zaś nie dokonuje się w całości indywidualnie wobec każdego człowieka, bo wówczas wszyscy poznaliby całą prawdę bezpośrednio i nie różniliby się między sobą w tym poznaniu. Tymczasem z doświadczenia wiemy, że tak nie jest. Objawienie było procesem, dokonującym się publicznie i za pośrednictwem wybranych osób we wspólnocie wierzących. Dlatego ta wspólnota jest depozytariuszem i stróżem Objawienia. Ponieważ dopełnienie Objawienia dokonało się w Chrystusie i przez Chrystusa, to depozytariuszem, stróżem i interpretatorem tego Objawienia jest wspólnota Kościoła, założonego przez Chrystusa m.in. w tym celu. Nie da się więc znaleźć pełni prawdy inaczej jak tylko przez pośrednictwo Kościoła, który udostępnia ją wszystkim, którzy chcą ją poznać.

Natomiast heretycy odrzucają autorytet Kościoła. Są przekonani, że sami mają lepsze poznanie prawdy objawionej niż Kościół. Takie zaś przekonanie jest po prostu niedorzeczne. Tym samym heretycy uzurpują sobie autorytet, który Jezus nadał Kościołowi. Jest to przejaw nie tylko ich arogancji i przewrotności, ale przede wszystkim istota nierzetelności ich poszukiwań prawdy, uniemożliwiająca im jej odnalezienie i przylgnięcie do niej. Tomasz zatem nie zgodziłby się z twierdzeniem, że heretycy są wierni obowiązkowi poszukiwania prawdy, gdyż ich metoda poszukiwań jest naznaczona fundamentalnym błędem, niemożliwym do przeoczenia przez nienaiwnych ludzi dobrej woli. Z jakichś powodów wybierają więc oni ten błąd świadomie i dobrowolnie, i z uporem w nim trwają.

Skoro w ten rozmyślnie nierzetelny sposób heretycy podstępnie wprowadzają innych w błąd, zwłaszcza ludzi prostych, którzy nie potrafią się przed nimi bronić, to tym samym naruszają ich uprawnienie do wolności religijnej. Nie może zaś domagać się poszanowania swojego prawa do wolności religijnej ten, kto sam nie szanuje go u innych. Rozmyślnie wybrana nierzetelność w poszukiwaniu prawdy, arogancja wobec autorytetów, podstęp w oddziaływaniu społecznym i naruszenie prawa innych do wolności religijnej powodowały, że heretyków uważano za wichrzycieli naruszających ówczesny porządek społeczny, ponad który nie dostrzegano w tamtym czasie bardziej sprawiedliwej opcji. Z tego

powodu św. Tomasz, podobnie jak ówczesne władze kościelne i świeckie, odmawiał odstępcom od wiary korzystania z prawa do wolności religijnej, gdyż najwyraźniej uważał – w zgodzie z późniejszym nauczaniem Soboru Watykańskiego II – że naruszają oni sprawiedliwy ład publiczny.

Jak można się domyślać, zdaniem św. Tomasza naruszanie sprawiedliwego ładu publicznego, stanowiące rację do odmówienia heretykom korzystania z prawa do wolności religijnej, przejawiałoby się także w śmiertelnym zagrożeniu, jakie sprowadzają oni na innych, uniemożliwiając im przyjęcie prawdziwej wiary lub wytrwanie w niej. Taka radykalna ocena heretyków wynika z jednoznacznego rozumienia przez Akwinatę nauki Pisma Świętego o konieczności prawdziwej, integralnej wiary do zbawienia (Mk 16,16; J 3,5; Hbr 11,6). Nie musi to być wprawdzie, zdaniem Tomasza, wiara wyraźna (*explicita*) w każdych okolicznościach. Wystarczy, aby zależnie od wykształcenia wierzących i od dziejowego etapu rozwoju Objawienia, w czasie którego przyszło im żyć, w niektóre artykuły wiary wierzyli przynajmniej domyślnie (*implicite*), jako zawarte w tych, w które wierzyli wyraźnie (*STh*, II-II, q. 2, a. 5–6). Np. Tomasz nie odmawiał zbawienia tym, którzy byli ludźmi prostymi, żyli przed Chrystusem i wierzyli jedynie domyślnie w Jego tajemnice czy w Trójcę Świętą (*STh*, II-II, q. 2, a. 7–8).

Skoro integralna wiara jest konieczna do zbawienia, to według Akwinaty nie mogą być zbawieni nawet ci, którzy choćby bez winy nie wierzą we wszystkie prawdy wiary, z czego przynajmniej w niektóre wyraźnie. Dlatego jego zdaniem, osoby cechujące się niezawinionym, prostym brakiem wiary nie będą zbawione z uwagi na osobiste grzechy, które popełniły w wyniku grzechu pierworodnego, a które nie mogą być inaczej odpuszczone jak tylko przez wiarę (*STh*, II-II, q. 10, a. 1, co.).

Z tego także powodu Tomasz podzielał stanowisko prezentowane przez wielu teologów jego czasów, że dzieci, które zmarły bez chrztu, nie mogą osiągnąć celu ostatecznego, jakim jest oglądanie Boga w Jego istocie. Mimo że brak chrztu nie jest przez nie zawiniony, to jednak z racji tego braku nie zostały zjednoczone z Chrystusem, nie otrzymały łaski uświęcającej, a wraz z nią nadprzyrodzonych cnót wiary, nadziei i miłości. Ponieważ jednak nie popełniły także żadnych osobistych grzechów uczynkowych, dlatego nie będą cierpiały kary zmysłowej, doświadczanej przez potępionych w piekle, lecz po śmierci będą przebywać w stanie zwanym otchłanią lub inaczej limbusem, gdzie będą mogły doświadczać naturalnego dobrostanu. Otchłań dzieci zmarłych bez chrztu (*limbus infantium sive puerorum*) Tomasz odróżnia jednak od otchłani ojców (*limbus patrum*), którzy żyli przed Chrystusem wiarą domyślną w Chrystusa. Pierwsza z tych otchłani jest stanem wiecznym, cechującym się brakiem nadziei na oglądanie Boga w Jego istocie, natomiast druga nie pozbawiała tej nadziei i skończyła się wraz z przyjściem Chrystusa (*In III Sent*., d. 22, q. 2, a. 2, qc. 3 co.; *In*

IV Sent., d. 45, q. 1, a. 2, qc. 3, s.c. 1, co; q. 2, a. 2, qc. 3, co., ad 1; d. 49, q. 1, a. 4, qc. 3, ad 3; *STh*, I-II, q. 89, a. 6, s.c.; zob. także *Suppl*., q. 69, a. 4–56).

Skoro zatem prawdziwa wiara jest konieczna do zbawienia, a heretycy pozbawiają jej nie tylko siebie, ale też innych, to w ten sposób zamykają dostęp do zbawienia nie tylko sobie, ale też innym, czym wyrządzają im wielką krzywdę. Z tego powodu herezja nie może uchodzić za postawę zgodną ze sprawiedliwym porządkiem publicznym i nie może być objęta uprawnieniem do wolności religijnej.

Starając się wyjaśnić, na czym polega większe zło herezji w odróżnieniu od innych przejawów niewiary, Tomasz posłużył się następującym porównaniem: „[…] jak złożenie ślubu należy do woli, a jego dotrzymanie należy do konieczności, tak przyjęcie wiary należy do woli, podczas gdy zachowanie wiary już przyjętej należy do konieczności”[5] (*STh*, II-II, q. 10, a. 8, ad 3; a. 6 co.). Innymi słowy, według Tomasza zarówno składanie ślubu, jak i przyjęcie wiary jest dobrowolne, natomiast zarówno dotrzymanie dobrowolnie złożonego ślubu, jak i zachowanie dobrowolnie przyjętej wiary cechuje się koniecznością moralnego zobowiązania, wiążącego wolę.

Jak można się domyślać, dla św. Tomasza i jemu współczesnych racja uzasadniająca ten moralny obowiązek tkwiła w samej naturze ślubu i wiary. Ślub jest obietnicą, złożoną Bogu w sposób przemyślany i dobrowolny, dotyczącą realizowania jakiegoś możliwego dobra, które jest lepsze od opcji przeciwnej (*STh*, II-II, q. 88; *KPK* 1983, kan. 1191 § 1). Istnieje zaś moralny obowiązek dotrzymywania obietnic złożonych roztropnie i w sposób wolny, o ile spełnione są warunki, na jakich obietnice te zostały złożone. Złamanie ślubu jest więc złamaniem obietnicy i nadużyciem zaufania tego, komu została dana. A jeśli dodatkowo ślub konstytuuje instytucje życia społecznego, jak np. małżeństwo i rodzinę, to złamanie takiego ślubu odbija się negatywnie na życiu członków rodziny i całego społeczeństwa. W związku z tym, społeczności dostrzegające, że ich tożsamość i przetrwanie zależą od trwałości małżeństw i rodzin, które je tworzą, mogą w jakimś zakresie traktować moralny obowiązek wierności ślubowi także jako obowiązek prawny, obwarowany odpowiednią sankcją karną za jego naruszenie. Analogicznie jest w przypadku wiary, która jest dobrowolnym przyjęciem daru Bożego Objawienia na sposób przyświadczenia temu, co Bóg objawia. Z różnych powodów można nie przyjmować wiary, nie rozpoznając objawionego charakteru jej przedmiotu, stanowiącego dar oferowany przez samego Boga. Kiedy jednak rozpozna się, że treść wiary została objawiona przez Boga, i przyjmie się ją jako Boży dar, to wówczas zarówno dar, jak i jego dawca domagają się poszanowania. Z tego powodu odrzucenie nawet niektórych tylko integralnych składników tego daru lub dołączanie

[5] „[…] sicut vovere est voluntatis, reddere autem est necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis”.

innych, jak czynią to heretycy, stanowi deformację jego natury oraz brak poszanowania dla jego dawcy. Ponadto, jako zdrada społecznego konsensusu jedności wiary, stanowiącego fundament aksjologiczny konstytuujący wzajemną przyjaźń pomiędzy członkami średniowiecznych europejskich społeczeństw, herezja podważała zasadę jedności tych społeczeństw, wprowadzając do nich polaryzację i rozłam (*In IV Sent*., d. 13, q. 2, a. 3, ad 1; Romero Carrasquillo 2015, 21–22).

W związku z tym społeczności dostrzegające, że ich tożsamość i przetrwanie zależą od nienaruszalności wiary, mogą w jakimś zakresie moralny obowiązek wierności wierze traktować także jako swój obowiązek prawny obwarowany odpowiednią sankcją karną za jego naruszenie. Zarówno więc ślub, jak i wiara nie mają charakteru reistycznego, lecz personalistyczny. Sprzeniewierzenie się im stanowi sprzeniewierzenie się osobom, których dotyczą, i wspólnotom, które istnieją dzięki wiernym i trwałym, międzyosobowym relacjom, utworzonym i chronionym dzięki ślubowi i wierze.

5. WIEDZA EMPIRYCZNA, KTÓREJ NIE MIAŁ ŚW. TOMASZ

Ważnym powodem sprawiającym, że św. Tomasz w wyraźny sposób nie stosował swojej nauki o błędnym sumieniu do przekonań religijnych i nie wypracował zorientowanej na dialog teologii religii, mogła być nieadekwatna wiedza empiryczna, którą dzielił z ludźmi sobie współczesnymi (Paluch 2012b, 199–200). Tomasz zdawał się być bowiem przekonany, że w jego czasach integralna prawda wiary dzięki głoszeniu jej przez Apostołów i ich uczniów dotarła już do wszystkich narodów. Wszyscy ludzie mieli więc okazję poznać prawdę wiary i wobec niej się opowiedzieć. Akwinata sądził, że nawet ludzie wychowani w lesie pomiędzy dzikimi zwierzętami w jakimś zakresie mogli mieć wyraźną wiarę, gdyż Bóg mógł im objawić jej treść przez głosicieli lub przez wewnętrzne natchnienia. Boża Opatrzność troszczy się przecież, aby każdy miał dostęp do tego, co konieczne do zbawienia (*Super Rom.*, X, 1. 3, ed. Marietti, 848–49; *De veritate*, q. 14, a. 11, ad 1). Jeśli więc mimo to można było jeszcze spotkać wielu takich, którzy nie przyświadczali wszystkim prawdom wiary, nawet domyślnie, to dla św. Tomasza było mało prawdopodobne, aby powodem tego był uwalniający ich całkowicie od winy błąd sumienia, będący skutkiem ignorancji niezawinionej. W związku z tym Tomasz mógł przypuszczać, że takie osoby popełniły którąś z odmian grzechu niewiary.

Ponieważ św. Tomasz żył jeszcze na długo przed reformacją, dlatego nie rozważał przypadku wyznawania poglądów heretyckich w dobrej wierze, czyli bez osobistej winy. Społeczny fenomen wyznawania w taki sposób tych poglądów wystąpił na masową skalę dopiero w wyniku reformacji, kiedy wraz z upływem czasu pojawiło się na świecie coraz więcej nowych pokoleń ludzi, od

urodzenia wychowywanych w duchowym dziedzictwie protestantyzmu. Chociaż z perspektywy Kościoła katolickiego takie osoby wyznają niepełny zakres artykułów wiary, a więc zakres naznaczony obiektywnym brakiem, czynią to jednak z subiektywnym przekonaniem, że wyznają pełną treść wiary chrześcijańskiej. Nie porzuciły one niczego z wcześniej poznanej prawdziwej treści wiary, a zatem nie dokonały duchowej zdrady. Mimo więc, że wyznają poglądy heretyckie, nie są heretykami.

Ponadto od czasów św. Tomasza dokonał się także rozwój stosunku Kościoła do innych religii. Miały na to wpływ m.in. odkrycia geograficzne dokonane w XV i XVI wieku, które uświadomiły Kościołowi, iż wiele ludów na ziemi nie miało szans poznać wiary chrześcijańskiej. Nie sposób było ich wszystkich przekonać do wiary, stąd w większości ludzie ci odchodzili z tego świata, niczego nie wiedząc o Chrystusie i Jego zbawczym dziele. Trudno pogodzić obraz miłosiernego Boga, objawionego przez Chrystusa, z takim rozumieniem konieczności wiary do zbawienia, które skutkowałoby powszechnym potępieniem tych, do których bez ich osobistej winy nie dotarła Ewangelia. Nowe odkrycia i doświadczenia sfalsyfikowały więc znaczny zakres średniowiecznej wiedzy empirycznej o tych, którzy nie wyznają integralnie prawdziwej wiary chrześcijańskiej. Gdyby św. Tomasz był tego świadom, wówczas błędna przesłanka socjologiczna z pewnością nie zaważyłaby na jego podejściu do takich osób.

6. PODSUMOWANIE

Uzasadnienie przez św. Tomasza z Akwinu moralnej dopuszczalności kary śmierci dla heretyków, było wynikiem koincydencji kilku czynników stanowiących założenia dla takiej oceny. Uzasadnienie to jest logiczne i wewnętrznie spójne, stąd przyjęte na jego podstawie przez Akwinatę stanowisko, mimo iż obecnie nie może być tolerowane, w średniowieczu pozostawało racjonalne i nie było przejawem religijnego fanatyzmu (Romero Carrasquillo 2015, 2, 6; Gardner 2009, 175–81). Niektóre z przyjętych przez Tomasza założeń okazały się z czasem nieadekwatne lub nieaktualne, inne zaś nadal zachowują swe znaczenie. Nieuwzględnienie historycznych uwarunkowań podejścia Akwinaty do przemocy wobec heretyków w moralnej ocenie jego stanowiska dokonywanej z naszej obecnej perspektywy, stanowiłoby przejaw anachronizmu.

Przede wszystkim nieadekwatna była socjologiczna wiedza empiryczna ludzi średniowiecza. Nie wiedzieli oni o istnieniu wielu ludów wyznających religie niechrześcijańskie w dobrej wierze, ani też nie mieli doświadczenia wielowiekowego istnienia poreformacyjnych wspólnot wyznających poglądy heretyckie w dobrej wierze. Z tego powodu św. Tomasz mógł przypuszczać, że większość z tych, którzy nie wyznają integralnej wiary w sposób wyraźny, nie kieruje się

niepokonalnie błędnym sumieniem i dlatego obciążona jest grzechem niewiary. Takim osobom Tomasz nie był skłonny przypisywać wiary domyślnej i domyślnej przynależności do Kościoła przez sposób życia zgodny z ich sumieniem. Konieczność wiary do zbawienia Tomasz rozumiał jednoznacznie, a nie analogicznie, a to sprawiało, że w sposób znaczenie bardziej dramatyczny rozumiał społeczną szkodliwość herezji. Takiemu podejściu sprzyjała także literalna interpretacja starotestamentalnego nakazu karania bałwochwalstwa śmiercią. Dlatego Akwinata usprawiedliwiał surowe środki obrony przed tymi, którzy pozbawiają innych dostępu do życia wiecznego.

Z upływem wieków nieaktualny stał się także ustrój społeczno-polityczny panujący w średniowiecznej Europie. W tamtym czasie wspólnota polityczna była jednocześnie wspólnotą wiary, stąd ciężki grzech przeciwko wierze, jakim jest herezja, był traktowany jako szczególnie ciężkie przestępstwo przeciwko wspólnocie politycznej i jej władzy, zwane zbrodnią obrazy majestatu. Naruszając bowiem wiarę, herezja godziła w system wartości ówczesnego społeczeństwa, legitymizujący władzę i stanowiący podstawę porządku publicznego. Postępujący wraz upływem czasu rozdział religii od państwa spowodował, że nieaktualna stała się taka prawna kwalifikacja herezji, jak również sama instytucja zbrodni obrazy majestatu. Z czasem zdezaktualizował się też dawny system penitencjarny, w którym kary cielesne i kara śmierci były powszechnie stosowane.

Aktualna natomiast pozostaje Tomaszowa charakterystyka grzechu niewiary i możliwość jego pomniejszenia w wyniku niezawinionego błędu sumienia. Z uwagi na niebezpieczeństwo, jakie herezja niesie dla zbawienia, Kościół katolicki w swoim porządku prawnym nadal traktuje ją jako przestępstwo i przewiduje za nią kary, chociaż mają już one dzisiaj charakter wyłącznie duchowy (*KPK* 1983, kan. 1364). Wprawdzie Kościół broni obecnie wolności religijnej oraz prawa każdej osoby ludzkiej do poszukiwania prawdy (*DH*), a także nie odrzuca niczego, co nawet w religiach niechrześcijańskich jest prawdziwe i święte (*NA*, 2), to jednak ciągle uczy, że nie istnieją religie dorównujące swą wartością zbawczą Kościołowi Chrystusowemu, gdyż poza Chrystusem nie ma zbawienia (*LG*, 14). Aktualna także i całkowicie zrozumiała pozostaje obrona, jaką współczesne państwa otaczają same siebie, swój ustrój wraz z podstawowymi wartościami, na jakich zostały ufundowane. Granice tolerancji dla przeciwników ideowych, którzy w swoim sumieniu nie zgadzają się z oficjalnie przyjętą aksjologią, nieprzyznawanie im klauzuli sumienia i przewidywanie określonych środków przymusu dla opornych wydają się wskazywać, że stare kontrowersje nie przeminęły, lecz uzyskały nową odsłonę. Mimo iż niektóre przekonania św. Tomasza z czasem okazały się nieaktualne lub błędne, gdyż były historycznie uwarunkowane, to jednak nie przeczą intelektualnej rzetelności i ponadczasowej atrakcyjności jego myśli, która nieustannie fascynuje teologów i inspiruje Kościół do formułowania jego oficjalnego nauczania.

DLACZEGO ŚW. TOMASZ Z AKWINU USPRAWIEDLIWIAŁ KARANIE HERETYKÓW ŚMIERCIĄ?

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie powodów, którymi mógł się kierować św. Tomasz z Akwinu, moralnie dopuszczając karę śmierci dla heretyków. Nie chodzi jednak o usprawiedliwianie, a tym bardziej o promowanie kary śmierci dla tych, którzy odeszli od wiary katolickiej, ale o próbę zrozumienia, dlaczego Akwinata dopuszczał taką karę. Dzisiaj takie stanowisko jest dla nas moralnie nie do przyjęcia. W związku z tym wielu może czuć niechęć do św. Tomasza i jego nauki oraz dziwić się, dlaczego Magisterium Kościoła często się do niej odwołuje i zachęca do jej studiowania. Artykuł przedstawia kontekst historyczny, kształtujący myśl Akwinaty, a także założenia, które przyjął, oraz te, których nie przyjął lub nie mógł przyjąć. Ma to pomóc uwidocznić, dlaczego Tomasz postrzegał herezję jako wielką krzywdę grożącą wierzącym, przed którą należy się bronić za wszelką cenę, sięgając nawet po najsurowsze kary. Artykuł broni intelektualnej rzetelności i atrakcyjności nauki św. Tomasza, mimo iż można w niej znaleźć także przekonania, które z czasem okazały się nieaktualne lub błędne, wynikające z doświadczeń i przestarzałej wiedzy dostępnej ludziom jego czasów.

S ł o w a k l u c z o w e : herezja, niewiara, kara śmierci, zbrodnia obrazy majestatu, wolność religijna, Tomasz z Akwinu.

WHY DID ST THOMAS AQUINAS JUSTIFY THE DEATH PENALTY FOR HERETICS?

Abstract

The aim of this article is to outline the reasons that may have led St Thomas Aquinas to morally permit the death penalty for heretics. However, the point is not to justify, much less promote, the death penalty for those who have renounced the Catholic faith, but rather to try to understand why Aquinas accepted such a punishment. Today, such a position is morally unacceptable to us. Consequently, many may feel aversion towards St Thomas and his teachings, and wonder why the Magisterium of the Church frequently refers to them and encourages their study. This article presents the historical context that shaped Aquinas's thought, as well as the premises he accepted and those he did not or could not accept. This is intended to help highlight why Thomas viewed heresy as a great harm threatening the faithful, against which one must defend oneself at all costs, even resorting to the harshest punishments. The article defends the intellectual accuracy and appeal of St Thomas's teachings, even though they also contain beliefs which, over time, have proved to be outdated or erroneous, stemming from the experiences and obsolete knowledge available to people of his time.

K e y w o r d s : heresy, unbelief, death penalty, lese majesty, religious freedom, Thomas Aquinas.

WARUM HAT DER HEILIGE THOMAS VON AQUIN DIE TODESSTRAFE FÜR KETZER ZUGELASSEN?

Abstrakt

Ziel dieses Artikels ist es, die Gründe darzulegen, von denen sich der heilige Thomas von Aquin geleitet haben könnte, als er die Todesstrafe für Ketzer zuließ. Es geht jedoch nicht darum, die Todesstrafe für diejenigen, die vom katholischen Glauben abgefallen sind, zu rechtfertigen oder gar zu befürworten, sondern darum, zu verstehen, warum der Aquinate eine solche Strafe zuließ. Heute ist eine solche Haltung für uns moralisch inakzeptabel. Daher empfinden viele vielleicht Abneigung gegenüber dem heiligen Thomas und seiner Lehre und wundern sich, warum das Lehramt der Kirche sich oft darauf beruft und zu deren Studium ermutigt. Der Artikel stellt den historischen und kulturellen Kontext dar, der das Denken des Aquinaten geprägt hat, sowie die Annahmen, die er übernommen hat, und jene, die er nicht übernommen hat oder nicht übernehmen konnte. Dies soll verdeutlichen, warum Thomas die Häresie als großes Übel betrachtete, das den Gläubigen bedroht und gegen das man sich um jeden Preis verteidigen muss, selbst unter Anwendung der strengsten Strafen. Der Artikel verteidigt die intellektuelle Integrität und die Anziehungskraft der Lehre des heiligen Thomas, auch wenn sich darin Überzeugungen finden lassen, die sich im Laufe der Zeit als überholt oder falsch erwiesen haben und auf Erfahrungen sowie veraltetem Wissen beruhen, das den Menschen seiner Zeit zur Verfügung stand.

S c h l ü s s e l w ö r t e r : Häresie, Unglaube, Todesstrafe, Majestätsbeleidigung, Religionsfreiheit, Thomas von Aquin.

BIBLIOGRAFIA

Aurelius Augustinus, “Contra epistolam Parmeniani libri tres” (Aurelius Augustinus). 1841. In *Patrologiae cursus completus, series latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 43:33–108. Paris: Migne. Polish translation: Aureliusz Augustyn. 2019. *Przeciw listowi Parmeniana*. Translated by Tadeusz Kłosowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. (= *Contra Ep. Parmeniani*).

Aurelius Augustinus, “Epistola XCIII ad Vincentium” (Aurelius Augustinus). 1841. In *Patrologiae cursus completus, series latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 33:321–347. Paris: Migne. Polish translation: Św. Augustyn. 2025. “List 93 Augustyn do Wincentego.” In *Listy*, by św. Augustyn, translated by Marta Szada Stanisław Adamiak Przemysław Nehring Rafał Toczko, vol. 2. 137–77. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. (= *Ep. ad Vincentium*).

Codex Iuris Canonici. Kodeks prawa kanonicznego. 2022. Translated by Piotr Majer and Leszek Adanowicz. Poznań: Pallottinum. (= *KPK* 1983).

Dębiński, Antoni, Joanna Misztal-Konecka, and Monika Wójcik. 2017. *Prawo rzymskie publiczne*. Warszawa: C.H. Beck.

Dougherty, M. V. 2016. “Opining the *articuli fidei*: Thomas Aquinas on the Heretic’s Assent to the Articles of Faith.” *The Thomist* 80:1–21.

Dyjakowska, Marzena. 2010. *Crimen laesae maiestatis. Studium nad wpływami prawa rzymskiego w dawnej Polsce*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Gardner, Elinor. 2009. “Saint Thomas Aquinas on the Death Penalty.” PhD diss., Boston College. Accessed June 20, 2026. http://hdl.handle.net/2345/712.

Journet, Charles. 1955. *The Apostolic Hierarchy*. Vol. 1 of *The Church of the Word Incarnate: An Essay in Speculative Theology*. Translated by A. H. C. Downes. London: Sheed and Ward.

Lateran Third Council. 1179. Canon 27 *De hereticis*. In Arkadiusz Baron and Henryk Pietras, eds. 2003. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, vol. 2, 202–7. Kraków: Wydawnictwo WAM. (= *DH* 1179).

Lateran Fourth Council. 1215. Constitution 3 *De hereticis*. In Arkadiusz Baron and Henryk Pietras, eds. 2003. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, vol. 2, 230–35. Kraków: Wydawnictwo WAM. (= *DH* 1215).

Kras, Paweł. 2006. *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem. System inkwizycyjny w średniowiecznej Europie*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Novak, Michael. 1995. “Aquinas on the Heretics.” *First Things* 58:33–38.

Paluch, Michał. 2012a. “Wola źródłem sensu? Tomasz z Akwinu o wolności religijnej.” In *Dlaczego Tomasz*, by Michał Paluch, 43–57. Warszawa: Instytut Tomistyczny.

Paluch, Michał. 2012b. “Czy Tomasz miał pomysł na teologię religii?” In *Dlaczego Tomasz*, by Michał Paluch, 197–219. Warszawa: Instytut Tomistyczny.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. 2014. Poznań: Pallottinum.

Romero Carrasquillo, Francisco J. 2015. “The Penalization of Heresy in Aquinas.” Draft read at the *Societé Internationale pour l’Étude de Philosophie Médiévale* Colloquium, Maynooth University (Ireland) September 9–12, 2015. Accessed June 20, 2026. https://www.academia.edu/15105222/The_Penalization_of_Heresy_and_Religious_-Tolerance_in_Aquinas_SIEPM_Maynooth_Ireland_2015_.

Thomas Aquinas, *Commentary on the Letter to the Romans* (Thomas de Aquino). 1953. *Super Epistolam ad Romanos lectura*. In S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli lectura*. Editio Marietti 1, 5–230. Taurini – Romae. Polish translation: Św. Tomasz z Akwinu. 1987. *Wykład Listu do Rzymian*. Translated by Jacek Salij. Poznań: W drodze. (= *Super Rom.*).

Thomas Aquinas, *Disputed Question on Evil* (Thomas de Aquino). 1982. *Quaestiones disputatae de malo*. Editio Leonina 23. Romae. (= *De malo*).

Thomas Aquinas, *Disputed Question on Truth* (Thomas de Aquino). 1972-1976. *Quaestiones disputatae de veritate*. Editio Leonina 22/1-3. Romae. Polish translation: Św. Tomasz z Akwinu. 1998. *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. Translated by Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński, and Jacek Ruszczyński. Vol. 1–2. Kęty: Antyk. (= *De veritate*).

Thomas Aquinas, *Sentences Commentary* (Thomas de Aquino). 1933-1947. *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*. Lib. 3-4. Editio M.F. Moos 3-4. Parisiis. (= *In III-IV Sent.*).

Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* (Thomas de Aquino). 1918–1930. *Summa Contra Gentiles*. Editio Leonina 13-15. Romae. Polish translation: Św. Tomasz z Akwinu. 2003–2011. *Summa contra Gentiles. Prawdy wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*. Translated by Zofia Włodek and Włodzimierz Zega. Vol. 1–3. Poznań: W drodze. (= *SCG*).

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (Thomas de Aquino). 1888-1906. *Summa Theologiae*. Editio Leonina 4-12, Romae. Polish translation: Św. Tomasz z Akwinu. 1962–1986. *Suma Teologiczna*. Translated by Feliks Bednarski, Pius Bełch, Stanisław Bełch, Andrzej Głażewski, Romuald Kostecki, and Stanisław Piotrowicz. Vol. 1–34. Londyn: Veritas. (= *STh*).

Vatican Second Council. 1964. Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium*. Polish translation: Maria Przybył, ed. 2002. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. *Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, 104–63. Poznań: Pallottinum. (= *LG*).

Vatican Second Council. 1965. Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions *Nostra aetate*. Polish translation: Maria Przybył, ed. 2002. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. *Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, 333–37. Poznań: Pallottinum. (= *NA*).

Vatican Second Council. 1965. Declaration on Religious Freedom *Dignitatis humanae*. Polish translation: Maria Przybył, ed. 2002. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. *Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, 410–21. Poznań: Pallottinum. (= *DH*).

Zenger Erich. 1995. "Klątwa." In *Praktyczny słownik biblijny*, edited by Anton Grabner-Haider, 557–58. Translated by Tadeusz Mieszkowski and Paweł Pachciarek. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Robert Plich – dominikanin, lekarz medycyny, doktor teologii, wykładowca w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów. Specjalizuje się w teologii moralnej. W latach 2006–2014 był promotorem formacji stałej Polskiej Prowincji Dominikanów, a w latach 2011–2024 wicerektorem wyżej wymienionego Kolegium. Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Opublikował m.in. artykuły: *Koncepcja miłosierdzia według św. Tomasza z Akwinu. Geneza, interpretacja i rozwinięcie* (2008), *O naturze autorytetu, strategii i meandrach jego definiowania* (2014), *Godność osoby ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu* (2021), *Koncepcja przedmiotu aktu moralnego jako główny temat sporu o* intrinsece malum (2024), *Czy winę za śmierć Chrystusa ponosi Bóg Ojciec i sam Chrystus? Refleksja w świetle soteriologii i teorii ludzkiego działania św. Tomasza z Akwinu* (2025).

Adres do korespondencji: roblich@dominikanie.pl.