

PRACE POWSTAŁE W RAMACH  
MIĘDZYWYDZIAŁOWEGO ZAKŁADU BADAŃ  
NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM

JOHANNES STRAUB

W SPRAWIE PRZEŁOMU KONSTANTYŃSKIEGO

„Odkąd Kościół dostał się pod panowanie cesarzy chrześcijańskich, zyskał wprawdzie na mocy (*potentia*) i bogactwie, ale stracił na sile moralnej (*virtus*)”. Jest to sąd św. Hieronima, a więc sąd pochodzący z czasów, gdy Kościół — za panowania Teodozjusza — stał się Kościołem państwowym. Sąd ten wobec powiązania „tronu z ołtarzem” powtarzano niejednokrotnie, i to nie tylko, ani nie dopiero, w okresie pietystycznego protestu przeciw chrześcijaństwu politycznemu. Pozwala on nam także dziś zrozumieć troskę kardynała Paryża Suharda z roku 1947, która kazała mu widzieć w „przełomie konstantyńskim” początek fatalnego, błędnego rozwoju Kościoła, trwającego aż do naszych dni. Na ten rozwój „chrześcijaństwa upodobnionego do tego świata” skarżył się też teolog protestancki Karol Barth. Przeżywając sprowokowany przez socjalizm narodowy *Kulturkampf*, wzywał on do zastanowienia się nad skutkami „przymierza zawartego przez Kościół z mocami tego świata”. Pisał on: „To, co spada dziś na chrześcijaństwo, to odplata za wielkie kłamstwo, jakiego stało się ono w całej rozciągłości wyraźnie winne od fatalnej epoki Konstantyna”.

Ten wyrok, dotyczący „grzechu pierworodnego” popełnionego w epoce Konstantyna, ciąży także na trwającej po dziś dzień „epoce konstantyńskiej”. Jej koniec sprowadzony siłą rzeczy przez Hitlera, miał być przypieczętowany w momencie nowej orientacji Kościoła i jego nowego stosunku do państwa przez rezygnację z „wzorca konstantyńskiego”.

I tak na przykład nie tylko generalny superintendent z Cottbus Jakub sądził, że musi to przypomnieć, gdy wskazywał na „wspólną drogę gminy Jezusa Chrystusa”, która w czasach przedkonstantyńskich, określanych dotąd zwykle jako czasy prześladowań działała w „cierpieniu bez goryczy i w służebnym oddaniu się państwu”. Zachęcali do tego także bardzo liczni autorzy katoliccy, głównie teologowie, którzy byli zainteresowani o reformę „Kościola w tym świecie”, mającą nieuchronnie doprowadzić do *aggiornamento*. By znów posłużyć się przykładem, wypa-

da wymienić jednego z nich, mianowicie Piotra Gilotha. Naszkicował on, mówiąc ostrożnie, wspomniany już „konstantyński wzorzec Kościoła, który ma nie tylko głosić światu wolę Bożą, lecz także porządkować ten świat i rządzić nim według prawa Bożego”, by w języku Pisma św. zaprotestować przeciw temu — jak można wykazać — sprzecznemu z historią tworowi, a nawet by odradzać Kościołowi roszczeń „do wpływów na wszelkich drogach i wszelkimi kanałami, które otwierają się w naszym społeczeństwie”. W zasadzie redukuje on chrześcijańską odpowiedzialność za świat do zawartej w chrześcijańskim świadectwie „wiarygodnej obecności Kościoła we wszystkich komórkach społecznego życia, masowego społecznego życia, do obecności, którą stwarzają mniej instytucje i organizacje chrześcijańskie, a bardziej sami chrześcijanie”.

Chciałbym już teraz przypomnieć, że według Edwarda Gibbona polityk mocarstwowy Konstantyn, zafascynowany rozszerzaniem się religii, która wśród ludu propagowała „czysty, dobroczynny i uniwersalny system zasad etycznych”, w rzeczywistości nie oczekiwał zrazu od chrześcijan niczego innego jak tylko biernego posłuszeństwa (*passive and unresisting obedience*) jako spełnienia wezwania biblijnego do obowiązku uległości (*duty of submission*). Dopiero przez nadużycie chrześcijaństwa (*abuse of Christianity*) wskutek połączenia państwowo-politycznej i kościelno-religijnej władzy stał się Kościół państwem w państwie; przyczynił się on przez to do upadku imperium rzymskiego i zapewnił triumf „religii i barbarzyństwa”. Gibbon, a za nim Jakub Burckhard, interesowali się szczególnie tą „wybitnie uzdolnioną, ambitną jednostką”, która zamyślała związać zadanie misyjne Kościoła z zadaniem uniwersalnego władztwa państwa rzymskiego; ich obraz Konstantyna mieli przed oczyma oświeceni i liberalni bojownicy o rozdział tronu od ołtarza. Gdy później, w roku 1936 [!], Edward Schwartz dostrzegł w „typowo irracjonalnej wierze” Konstantyna, którego przecież Kościół prawosławny jeszcze dziś czci jako świętego, świadome swego posłannictwa wyznanie wiary pierwszego cesarza chrześcijańskiego w „przekształcającą świat siłę chrześcijaństwa”, miał się dokonać w ścisłej współpracy świeckich i kościelnych historyków zwrot w badaniach nad Konstantynem. W tak często wyklinanym przełomie konstantyńskim dostrzeżono aspekty, których, jak się zdaje, nie uwzględniał, niestety, szkic Gilotha; wyraźnie zostały one nie zauważone — chyba wskutek zasadniczych uprzedzeń — również tam, gdzie uważano, że z zadowoleniem można stwierdzić, iż Sobór Watykański II potwierdził jeszcze swoją konstytucją pastoralną „koniec ery konstantyńskiej”. Ojcowie soborowi zasugerowali wprowadzić myśl, że ludzkość weszła w nową epokę swych dziejów, ale świadomie unikali używania spornego terminu (*era konstantyńska*) czy opo-

wiedzenia się za nowo zawartym w nim ryczałtowo osądem, który zarówno w jego przykładowohistorycznym znaczeniu, jak i w jego programowym celu trzeba uznać za wątpliwy. „Bo — by powołać się znowu na Ojców Soborowych — Kościół w każdym czasie ma obowiązek badania znaków czasu i objaśniania ich w świetle Ewangelii”. Jest on przy tym świadom tego, „jak bardzo musi w oparciu o historyczne doświadczenia dojrzewać w swoich żywotnych relacjach do świata”. Stąd, wsparty o to doświadczenie, jest on w stanie uniknąć pokusy popadnięcia w dogmatyzującą „teologię historii”, która, jak się zdaje, tkwi w pewnych przyczynkach do dyskusji o „przełomie konstantyńskim”. Kto mianowicie powołuje się na „zawsze obowiązujące normy Ewangelii”, nie może omijać „trudnej kwestii [...], jak te normy z Nowego Testamentu wydobywać” i zrzekać się przez to właśnie owego doświadczenia historycznego (tradycji!), którego w swych usiłowaniach egzegetycznych tym więcej potrzebuje, im bardziej zależy mu na tym, by pozostać przy „myśleniu biblijnym”, aby Kościół w trakcie, jak się zdaje, nastroczającego się odejścia od koncepcji konstantyńskiej potrafił dostosować się we właściwy sposób do zmienionych warunków. We właściwy sposób? Tym samym zostaje postawione pytanie, na które rzeczywiście w czasach Konstantyna trzeba było poszukać odpowiedzi „zgodnej z czasem”; musiał jej poszukać na oczekiwane wezwanie (challenge) władca, który jako pierwszy w historii przyznał się do wiary chrześcijańskiej i w „prawdziwym kulcie prawdziwego Boga” chciał widzieć gwarancję spełnienia się uniwersalnego władztwa Rzymu w spełnieniu się uniwersalnej misji Kościoła. Na oczekiwaną odpowiedź nałożono zatem „odpowiedzialność polityczną”, której dotąd w oparciu o prawo Kościołowi odmawiano.

Dziś zwykło się powoływać, zwłaszcza w pisarstwie dotyczącym historii Kościoła, na to, że już Tertulian ukuł powiedzenie: „Cesarz należy raczej do nas, bo został ustanowiony przez naszego Boga” (*Apolog.* 33,1). Można by jeszcze dodać, że ten apologeta chrześcijański już na przełomie drugiego i trzeciego wieku zwracał uwagę współczesnym sobie poganom, iż chrześcijan można spotkać we wszelkich zawodach i grupach społecznych. Można by więc przyjąć, że „źródłem przełomu konstantyńskiego należy szukać w zasadniczej gotowości Kościoła do współpracy z państwem, w uznawaniu pochodzenia państwa od Boga, a przez to obowiązku państwa do obrony i popierania Kościoła, jednakże przy zagwarantowaniu wolności państwa od kościelnej ingerencji i wolności Kościoła od zawołanego pobożnością opanowania przez politykę państwa” (K. Rahner). Ale czy w tym stwierdzeniu nie zawiera się już jednak znowu ten skutek, do którego wyzwanie zawarte w przełomie konstantyńskim mogło dopiero doprowadzić w toku poważnych starć pomię-

dzy obu stronami? Przede wszystkim we wszelkich tych rozważaniach uwzględnia się za mało, jak się zdaje, pewną ważną kwestię, a mianowicie pytanie o gotowość chrześcijańskich obywateli do udziału w odpowiedzialności politycznej, bo przecież wzajemnych stosunków Kościoła i państwa nie można oceniać tylko z punktu widzenia podporządkowania sobie tych dwu instytucji, lecz także z punktu widzenia zobowiązań obywateli chrześcijańskich przy podejmowaniu zadań państwowych.

Z uwagi na badania, które w tym względzie należałoby podjąć, bardzo pouczające jest zapoznanie się z jeszcze innymi wypowiedziami Tertuliana, ponieważ są one niewątpliwie reprezentatywne, gdy chodzi o poglądy chrześcijan na temat stosunku do państwa rzymskiego i do jego misji uniwersalnego panowania:

1. Kościół jest religią niedozwoloną (*religio illicita*); chrześcijanie, również jako obywatele rzymscy, w zasadzie zasługują na karę, a w konsekwencji są siłą rzeczy całkowicie nieuprawnieni i nieskłonni do podejmowania inicjatyw politycznych — pomijając już to, że w systemie władzy absolutnej i tak pozostaje tu niewielkie pole do działania.

2. Chrześcijanie pozostają jednak wierni słowom Chrystusa i przykazaniu św. Pawła, nakładajacemu na nich obowiązek lojalności, tzn. obowiązek wypełniania obywatelskich powinności — *salva clausula Petri*. Biorą oni swe obywatelskie powinności tym bardziej na serio, że ewangelia poucza ich o tym, iż wszelka władza pochodzi od Boga, od ich prawdziwego Boga — niezależnie od tego czy została dana jakiemuś Nabuchodonozorowi, czy Cyrusowi, czy też Dawidowi i Salmonowi, czy wreszcie Augustowi i jego następcom, którzy z kolei na mocy niezbadanych wyroków Boskich, zdają się być powołani do panowania nad światem. Według świadectwa Tertuliana cesarz rzymski jest pierwszym po Bogu (*secundus a Deo* — 30,1), a chrześcijanie nie wstydzą się wyznać: „W osobach cesarzy szanujemy decyzję Boga, który ustanowił ich nad narodem. Jak wiemy, cesarzom jest właściwie to, czego chciał Bóg. I dlatego chcemy, by było przestrzegane to, co jest wolą Bożą. Ma to dla nas znaczenie uroczystej przysięgi” (*Apolog.* 32,2-3). Dlatego też są oni gotowi uznać w nim pana (*dominus* — tamże 34,1), jak to się przejawiało w kontaktach z nim, oraz poddać się mu o ile tylko mogą stwierdzić, że jest on sam podporządkowany majestatowi Bożemu i Boskiej Opatrzności. Stąd modlą się za niego i za jego urzędników, o trwałość świata, o spokój powszechny i o oddalenie końca imperium (bo w oparciu o 2 Tes 2,6 wraz z końcem rzymskiego władztwa nad światem spodziewano się sądu ostatecznego). Chrześcijanie uważają też, że przyczyniają się do społecznego dobra przez to, iż przestrzegają bardzo ściśle kodeksu moralnego, a przez przykładne życie odpowiadają wręcz ideałowi zgodnego życia w społeczeństwie (*Apolog.* 36,3). Mimo prześladowań nie są oni skłonni do aktywnego oporu ani do

udziału w buncie czy uzurpacji (*Apolog.* 35,7-8). Znaczy to jednak zarazem, że nie odpowiadał im „gwałtownie zaprowadzony nowy porządek”, ponieważ byli oni gotowi do przyjęcia ustroju państwowego wyznaczonego im przez opatrność Boską, z którym — trzeba o tym pamiętać — wiązali misję uniwersalnego panowania i uniwersalnego pokoju. Tym bardziej zdumiewające i godne zastanowienia jest to, że — o ile wolno uznać świadectwo Tertuliana za reprezentatywne — chrześcijańską zwierzchność państwa uważali oni za niemożliwą. Oczywiście dlatego, iż królestwo Chrystusowe (*regnum Christi*) nie jest z tego świata i pozostaje zastrzeżone do czasów ostatecznych. Królestwo Chrystusowe zdawało się odsuwać władztwo chrześcijańskie do czasów eschatologicznych. [...] Podobnie Orygenes, również Kościół uważał i uznawał faktycznie państwo rzymskie za instytucję przygotowującą drogę dobrej nowinie, za miejsce urzeczywistnienia misyjnego posłannictwa Kościoła. Ale doświadczenie, trwające aż do momentu prześladowań ze strony Dioklecjana i Galeriusza, utwierdziło chrześcijan w przekonaniu, że: „et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo aut si Christiani potuissent esse Caesares” („i cesarze wierzyliby w Chrystusa, gdyby albo cesarze nie byli niezbędnymi światu, albo chrześcijanie mogli być cesarzami” — *Apolog.* 21, 24). Czy chrześcijanie wobec swej pryncypialnej gotowości do lojalności byli przygotowani na przełom konstantyński, pozostaje kwestią otwartą; nie ulega natomiast wątpliwości, że i oni, i współcześni im poganie byli zaskoczeni tym nieoczekiwanym wydarzeniem. Nie oceni się trafnie charakteru tej epokowej decyzji, jeśli uważa się „model [...] harmonijnie działającej społeczności” za „przygotowany od dawna” i jeśli się sądzi, iż można stwierdzić, że „program religijno-polityczny, który cesarz Konstantyn stara się urzeczywistnić, jawi się na tle obiegowej teorii państwa właściwie bardziej jako spełnienie aniżeli jako przełom”. Czy na rzecz zwykłego schematu rozwoju nie stracono tu z oczu powagi sytuacji, która od wyzwania (*challenge*), na jakie odważył się cesarz przez swoją inicjatywę, wymagała odpowiedzi, której jeszcze nie było, lecz którą należało dopiero znaleźć w niepewności eksperymentu? Według pewnej legendy już Filip Arab miał się nawrócić na chrześcijaństwo. Po wyznaniu grzechów dopuszczono go do udziału w ofierze ucharystycznej. Ale o jakiegokolwiek zmianie stylu jego rządów nie mówi się nic. Później dodaje się jeszcze, że w czasie obchodu jubileuszu tysiąclecia Rzymu nie złożył on ofiary na Kapitolu. Te dwa warunki zatem: wyznanie grzechów i zaniechanie ofiary wystarczyły, by uznać go za władcę chrześcijańskiego. Natomiast Konstantyn — o czym obszernej będzie jeszcze mowa — powstrzymał się wprawdzie też od ofiary, ale aż do końca swego panowania nie mógł brać udziału w obrzędach eucharystycznych, ponieważ przygotowany był do chrztu

dopiero przed śmiercią. Według obowiązujących przepisów nie należał więc do Kościoła, chociaż przyznawał się do jego wiary. Moim zdaniem wskazuje to na fakt, że z wielkim trudem przychodziło określić dla „pierwszego po Bogu” przysługujące mu miejsce w Kościele. Już to samo każe się domyślać, jak to właściwie było z tym rzekomo już gotowym modelem, o którego naszkicowanie obaj partnerzy musieli się starać dopiero po „przełomie”.

Konstantyn zapoczątkował ten przełom przez to, że chrześcijaństwo jako religię dozwoloną (*religio licita*), państwowo uznaną wspólnotę religijną i kulturową nie tylko tolerował obok innych religii, lecz się otwarcie do tej religii, do wiary w Boga chrześcijan przyznawał i oficjalnie stwierdził: „Bóg wybrał moją służbę do wypełnienia swoich planów, abym ja obdarzony mocą z wysoka, usunął rozprzestrzenione wokół zło i by ludzkość, przy moim udziale wychowana, znów przejęła się szacunkiem do wzniesłego prawa oraz by wiara święta pod opieką Bożą się szerzyła”.

Tym samym państwo rzymskie, jak i Kościół stanęły wobec problemu dotąd przez żadną ze stron nigdy nie stawianego, a tym bardziej nigdy nie roztrząsanego: jak chrześcijański władca ma pogodzić swoje zadanie z obowiązkami chrześcijańskimi? Dziś postawilibyśmy najpierw pytanie o możliwość jakiejś zmiany ustroju państwa — i odpowiedź na to pytanie, zdaje się, wysunął Piganiol, kiedy mówił o państwie chrześcijańskim (*empire chrétien*). Jednakże Konstantyn nie stworzył *imperium christianum*. Sam uważał się za *institutor imperii* — odnowiciela państwa, mianowicie państwa rzymskiego. Chrześcijanie zaś nigdy nie rozważali możliwości zmiany ustroju, a tym bardziej się jej nie domagali. Nie dysponowali oni żadną chrześcijańską teorią państwa czy porządku społecznego, nie istniał żaden chrześcijański ideał władcy, żaden chrześcijański ideał państwa. Po trzech wiekach trzymania się przez nich przyzwyczajenia o podatku i przykazania Pawłowego mógł i Konstantyn liczyć na ich *servant obedience*, a nawet budować na tym, że są oni gotowi być mu ulegli z racji sumienia.

Konstantyn był *homo politicus*, i wraz z Gibbonem możemy mu poczytać za plus, że dla zachowania władztwa rzymskiego, rozumianego jako ład pokoju, zechciał upewnić się o „światowej potędze” (Jakub Burckhard) chrześcijaństwa, którego religia „propagowała wśród ludu czysty, dobroczynny i uniwersalny system zasad etycznych dostosowany do każdej powinności i do każdej sytuacji życiowej, który był prezentowany jako wola najwyższego bóstwa oraz umacniany i usprawiedliwiany sankcją wiecznej kary i nagrody”. Chociaż Gibbon miał zrazu i głównie przed oczyma tak często w nowożytnych dyskusjach przywoływane „cierpliwe posłuszeństwo z uwagi na sumienie”, to jed-

nak, jak się zdaje, nie utracił on z pola widzenia zdolności chrześcijan do pewnej „współodpowiedzialności”. Uważa on ich bowiem w przeciwieństwie do pogańskich poddanych — „narodu niewolników” pod despotycznymi rządami — za zobowiązanych i powołanych, właśnie z racji sumienia, do wsparcia zamierzonej przez cesarza stabilizacji porządku społecznego dzięki ich moralnej niezawodności.

Pod tym względem mógłby oczywiście i jakiś pogański cesarz być pewien lojalności tolerowanej przez siebie jako *religio licita* gminy chrześcijańskiej; świadczą o tym Tertulian i inni apologety. Ale Konstantyn sam przyznawał się do wiary chrześcijan, stąd miał świadomość, że gdy chrześcijanie błagają „dla wszystkich cesarzy o długie życie, o nie zagrożone państwo, o bezpieczny dom, o dzielne wojsko, o wierny senat, o moralny naród, o spokojny świat”, to modlą się do Boga, który „jako jedyny może to spełnić”, do jedynie prawdziwego Boga, „od którego cesarze mają władzę, a przeciwko któremu nic nie mogą” (Tertulian). Ale czy w tym przyznaniu się do Boga nie było zawarte także dla Konstantyna zobowiązanie przestrzegania jego przykazań?

Konstantyn powoływał się na to, że w walce ze swym rywalem Maksencjuszem przed bitwą przy Moście Milwijskim została mu obiecana w wizji pomoc z nieba: „W tym znaku zwycięzysz”. Pod znakiem Chrystusa odniósł on zwycięstwo w wojnie domowej. Ogólnie biorąc nie było to dla chrześcijan żadnym kamieniem obrazy; byli oni dłużnikami antycznych a także starotestamentowych wyobrażeń. Mogli oni jednak — i to jest rzecz kapitalnej wagi — nie tylko przyjąć do wiadomości, że Konstantyn przyznawał się odtąd — np. w walce z donatystami — do ich Boga i zwracał na Kościół swą troskliwą uwagę, co wyrażało się w fundacjach i przywilejach, lecz także zmanifestował jasnym znakiem swoje zobowiązanie wobec stanowczego przykazania chrześcijańskiej wiary. Oczywiście, chciał on zapewnić sobie pomoc Chrystusa i na przyszłość; ale tej pomocy, jak mu z pewnością wyjaśniono, mógł być tylko wtedy pewien, gdy odmówi złożenia ofiary pogańskim bogom. W czasie triumfu zaniechał on wjazdu na Kapitol i zrezygnował ze złożenia najwyższemu bogu Rzymu *Iovi Optimo Maximo* zwykłej oficjalnej ofiary. Kto sobie przypomni, że w czasie prześladowań określano takie odmówienie złożenia ofiary jako *lex propria Christianorum*, ten potrafi zrozumieć, jaką wymowę miał fakt, że sam cesarz poddał się temu prawu. Konstantyn pozostawał *pontifex maximus* i ani nie zrzekł się nadzoru nad kolegiami kapłanów pogańskich, ani nie zakazał składania ofiar pogańskich; musiał on jednak za zgodą swoich chrześcijańskich zwolenników starać się w niepewności eksperymentu o taki ład, w którym chrześcijański cesarz potrafiłby ocalić niezbywalne dziedzictwo misji rzymskiego panowania.

Znaczenie *lex propira Christianorum* można upatrywać spokojnie i w tym, że Konstantyn — by wyrazić to w przyjętej formule — zrezygnował z królestwa Bożego na rzecz cesarstwa z Bożej łaski. Jego udziałem stało się przecież nawet bezpośrednio powołanie w wizji przed bitwą przy Moście Milwijskim; pozostał on „pierwszym po Bogu”, a jego „świętemu majestatowi” składano w uroczystym ceremoniale adoracji ten sam hołd, jaki odbierali jego bogom równi poprzednicy na tronie. Skrypturystyczne uzasadnienie w świetle Nowego Testamentu było trudne. A chociaż spotykana, na przykład u apologetów, gotowość respektowania zwierzchności w należyty jej sposób nie stała w sprzeczności ze słowami Pana i apostoła Pawła, to jednak znaleziono w Starym Testamencie przykłady (Mojżesz, Dawid, Salomon), które mogły być włączone do poszukiwanego dopiero teraz modelu ideału chrześcijańskiego władcy. Chrześcijanie i Kościół nie uniknęli przy tym pokus związanych z epoką kompromisów, jakie na przykład w „teologii politycznej” Euzebiusza z Cezarei krytycznie naświetlił Eryk Peterson. Nie było, i o tym trzeba stale pamiętać, właśnie w Kościele miejsca przewidzianego dla cesarza chrześcijańskiego. Chrześcijanie żyli jeszcze zbyt uwikłani we wspomniane wyobrażenia oraz, chciałoby się wręcz powiedzieć, w aforystyczne próby egzegetyczne apologetów, gdy nagle, po łątach przesładowań (za Dioklecjana i Galeriusza) jakiś cesarz zwrócił się do Kościoła, cesarz, który określał siebie jako „sługa Boga”, i który chciał budować dobro państwa rzymskiego na wierze w „najwyższe bóstwo, które jego pieczy [...] zwierzyło kierowanie wszystkimi ziemskimi rzeczami” Jest więc rzeczą zrozumiałą, że cesarz, żywiąc radośnie przez Kościół powitaną świadomość swego posłannictwa, dawał do zrozumienia, iż poczuwa się do obowiązku troski o prawdziwy kult prawdziwego Boga oraz o czystość właściwej wiary, i to jako współbrat biskupów, owszem, jako „biskup”, tzn. obdarzony łaską od Boga „strażnik”. Dziś może nam się wydawać (jak np. J. Burckhardowi) nieznośnym ustępstwem „najbardziej odrażającego ze wszystkich chwalców” to, że Euzebiusz uważa te biskupie pretensje za uzasadnione, ponieważ władca powszechny panuje na ziemi na wzór Chrystusa jako „zastępca” Boga, ale czyż i Tertulian nie uważał majestatu cesarza za podporządkowany tylko majestatowi Boga? Dlatego trzeba przynajmniej — i zrazu przed wszelką krytyką opartą o skutki — wziąć pod uwagę to, że potrzebny był długi proces doświadczeń, zanim Kościół zdołał uwolnić się od myśli, iż w wyniku zrzucenia Bożego trzeba pogodzić jedną wiarę, jeden Kościół, jedno państwo w jednym ładzie obejmującego cały świat pokoju ( *Pax Romana*).

Kiedy dzisiejsza krytyka „konstantyńskiego wzorca” wydaje wyrok na „Kościół siły”, to trzeba jej przeciwstawić to, że Kościół, przeciwnie,



umiał się bronić przed potężnym uściskiem cesarza. Oczywiście, korzystając z jego życzliwej łaski, był do tego nieskory. Kościół zgodził się na to, że cesarz zwołał pierwszy sobór powszechny do swego pałacu w Nicei i wziął w nim udział, mimo że nie był jeszcze ochrzczony, ale świadom swego osobistego powołania (jak św. Paweł) jako „wspólny biskup” był zatroskany o jedność w wierze i kulcie. Toczą się spory na temat tego, czy cesarz przewodniczył obradom i czy miał w nich miarodajny wpływ na sformułowanie wyznania wiary, które obowiązuje jeszcze dzisiaj. Kościół godził się na to, że potępiani przez synod heretyccy biskupi byli składani z urzędu i skazywani na wygnanie. Kościołowi był jednak sądzony także Atanazy. Co to znaczy? W Nicei dostrzegł Kościół zagwarantowanie swoich dążeń do autonomii w rozstrzygnięciach dotyczących kwestii wiary; Atanazy usilnym wyklinaniem powstrzymał niebezpieczeństwo opiekuństwa ze strony cesarza nad Kościołem: Kościół był w absolutystycznym państwie jedyną instytucją, która starała się o zachowanie swojej autonomii w kwestiach wiary i zarządu i pryncypialnie ją głosiła. Pełnił on bez przeszkód służbę w gminie, a korzystając z przyznanej sobie wolności, jak również z pewnością z wielkodusznego poparcia, wypełniał swoje zadania misyjne oraz roztaczał opiekę nad społecznym dziełem miłości (szpitale, troska o biednych, sieroty i wdowy). Pozostał on wierny swej misji przepowiadania i zbawienia mimo wszystkich kryzysów i niedociągnięć, dzięki teologicznemu i dogmatycznemu pogłębianiu swej świadomości wiary. Jest rzeczą łatwo zrozumiałą i niewątpliwie bardzo pomocną dążenie „do poznawania tego, co było, z tego, co się stało poprzez wgląd w prawa stawania się”. Nauka historii — jak przyznał to Mommsen w swej *laudatio Niebuhra* — nigdy nie odrzuca tego „apriorystycznego momentu”. Ale będzie ona mogła posługiwać się nim z uwagi na wgląd właśnie w te prawa stawania się właśnie tym niezawodniej, im poważniej myśleć będzie o wypróbowywaniu tego przesądu w bezpośrednim zbliżaniu się do tego, co każdorazowo było. Można to osiągnąć tylko przy pomocy metody krytycznej, której nie wolno (zrazu nie wolno) „postulować tego, co jest wymagane przez konieczne prawa rozwoju również tam, gdzie w przekazie zostało ono pogmatwane lub z niego znikło” (Mommsen), a która stara się raczej o zagłębienie w samym przekazie każdorazowo współczesnej odpowiedzi na bezpośrednio obecne „wyzwanie”.

W tym kontekście zasługuje na uwagę to, że i Gibbon oceniał Kościół jako *distinct and independent society* oraz że przy pytaniu o „chrześcijański” porządek społeczny w IV w. trzeba uwzględnić tę okoliczność, iż do *opera bonae mentis* (Tert. 36,3) — również po przełomie konstan-

tyńskim — dążono nie tyle na drodze prawa państwowego, co raczej oczekiwano ich od *conscientia religionis et disciplinae unitas et spei foedus*.

Z niem. tłum. M. Kaczmarkowski

## ON THE CONSTANTINIAN BREAK-THROUGH

### Summary

Even till now negative opinions on the so called Constantinian era in the Church have been repeated. The person of Emperor Constantine arouses the interest of many historians. The Constantinian break-through did not happen abruptly. It is result of the attitudes presented earlier by Christians towards the state and the emperor. For further research on this problem Tertulian's opinions in *Apologetic* (e.g. 33, 1; 30, 1; 51, 2-3; 34, 4; 36, 3; 35, 8; 21, 24) are important. Christians rejected the political revolution and they considered Christian sovereignty impossible (21, 24). The Constantinian break-through was a surprise for the contemporary society, the emperor's initiative required a reply which was still to be worked out. Constantine began the break-through by recognizing Christianity as *religio licita*, but he did not establish *imperium christianum*. He himself admitted *lex Christianorum* (he did not offer a public sacrifice for Jove), but he introduced the kingdom "by the grace of God", although in the Church there was no place for a Christian Emperor. It must be stressed, that the Church tried to defend its autonomy and it stayed faithful to its primary mission.