

## KOŚCIÓŁ PRZEŚLADOWANY W PIERWSZYM OKRESIE SWYCH DZIEJÓW

(Rozważania nad tematem aktualnym dawniej i dzisiaj))

W ciągu swoich dziejów Kościół widział się wystawionym na prześladowania zawsze, choć z różnym nasileniem\*. Z tego względu dzieje prześladowań zajmują w kościelnej historiografii także poczesne miejsce i pozwalają się w ramach tego opracowania zaledwie szkicowo przedstawić, chociaż ograniczyliśmy się w temacie do uwzględnienia okresu prześladowań *kath'edzochen*, czyli trzech pierwszych wieków, aż do konstatyńskiego przełomu<sup>1</sup>. W tym miejscu trzeba postawić pytanie, jak wczesne chrześcijaństwo przezwyciężyło zagrażający jego egzystencji czas ucisku i jaki skutek wywarły prześladowania na młodym Kościele. Zostanie przy tym skierowana uwaga zarówno na wewnętrzne sprawy Kościoła, a więc na konsekwencje dla codziennego życia chrześcijańskiego i dla jego duchowości, jak i na skutki, jakie prześladowania niosły z sobą dla Kościoła w jego zewnętrznych ustosunkowaniach się, a więc wobec społeczeństwa i państwa. Nie wolno jednak przemilczeć, że prześladowania w historii Kościoła oznaczają nie tylko chlubną kartę, ale także obejmują masowe odstępstwa i rozwój błędów. Historyk nie może „weryfikować” eschatologicznego wypełnienia się w wewnętrznych dziejach Kościoła błogosławieństwa odnoszącego się do cierpiących prześladowania dla imienia Chrystusowego, lecz może nieco o tym powiedzieć, czy i w jakim stopniu czas prześladowań był ostatecznie dla Kościoła błogosławiony lub nieszczęsny. Na koniec, z naszego rozważania nasuwają się pewne konsekwencje, chociaż historyczne uwarunkowania nie powtarzają się w ten sam sposób.

\* Skróty zastosowane w przypisach zostały wzięte z wykazu skrótów S. Schwertnera w *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin—New York 1976.

<sup>1</sup> Por. Bibliografię u P. Keresztes, *The Imperial Government and the Christian Church*, w: ANRW XXIII/1 (1979), 247—315 i 375—386 (dla pierwszych trzech wieków); oraz u R. Freudenberger, w: TRE 8, „Christenverfolgungen”, 23—62.

## 1. Prześladowany Kościół pierwotny

Gwałtowna śmierć Jezusa wyraźnie to sprawiła, że rozszerzanie się Jego zbawczego posłannictwa napotykało wielokrotnie na zaciekle i gwałtowne odrzucanie przez żydowskie i pogańskie środowiska. Krzyż na Golgocie nie był w żaden sposób jakimś zwykłym „przypadkiem”, któremu łatwo można byłoby zapobiec, gdyby okazano więcej wzajemnego zrozumienia i gotowości na kompromis. To samo miało wielokrotnie spotykać Kościół od nowa na jego drodze przez wieki, przypominając mu słowa jego Boskiego Założyciela: „Sługa nie jest wyższy od swego Pana. Jeżeli mnie prześladowali, to i was prześladować będą...” (J 15, 20).

Przekazane nam wydarzenia z dziejów prześladowań w I wieku zostaną tu wyliczone tylko w najważniejszych punktach: ukamieniowanie Szczepana (Dz 7, 57-60) i wypędzenie chrześcijan hellenistów z Jerozolimy (Dz 8, 1. 4; 11, 19) wkrótce po ukrzyżowaniu Jezusa; zagrażające życiu przygody Pawła Apostoła w jego podróżach misyjnych (2 Kor 11, 23-26), które dają się ostatecznie sprowadzić do konfrontacji z żydowską i państwową zwierzchnością; ścięcie Jakuba Zebedeuszowego przez Heroda Agrypę w 42 roku (Dz 12, 2), jak również ukamieniowanie jego imiennika, brata Pańskiego, Jakuba, dwadzieścia lat później na rozkaz ówczesnego arcykapłana Annasza (Józef, *Antiquit.* XX 199—203)<sup>2</sup>, pierwsze prześladowanie chrześcijan w stolicy cesarstwa za Nerona (Tacyt, *Ann.* XV 44, Swetoniusz, *Neron* 16, Euzebiusz, *H. K.* II 25), którego ofiarą padli także Piotr i Paweł (1 Klemens 5, 4-7, Euzebiusz, *H. K.* II 25, 5-8), następnie wystąpienie Domicjana przeciw chrześcijanom przy końcu I wieku (Meliton z Sardes, u Euzebiusza, *H. K.* IV 26; Tertulian, *Apol.* 5, 4; także przypuszczalnie i Klemens 1, 1, oraz *Apol.* 1, 9; 2, 3. 9. 13)<sup>3</sup>. Tyle wymieniają dostępne źródła, które wszakże podają raczej tylko w małej części to, co chrześcijanie już w I wieku wycierpieli.

Na podstawie takich bolesnych doświadczeń można zrozumieć,

<sup>2</sup> Do problemu hellenistów w pierwszej gminie jerozolimskiej oraz jej stosunku do ortodoksyjnego judaizmu por. M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the primitive Church*, London 1958; W. Scheemelcher, *Das Urchristentum*, Stuttgart 1981, 100—108; L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit* (KIG I/A), Göttingen 1966, 37—39; J. Maier, *Judische Auseinandersetzung mit dem Christentum der Antike* (EdF 177), Darmstadt 1982, 130—141. — Do poznania tła społecznego: G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung* (TEH 194), München 1977, 104—106.

<sup>3</sup> Do prześladowania chrześcijan przez rzymskie państwo por. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, New York 1967 (tu: 123—130 i 157—162); P. Keresztes (przyp. 1) (tu: 248—272); jak również M. Sordi, *I Cristiani e l'Impero Romano*, Milano 1983 (tu: 37—43 i 50—61).

że ostatnia z czterech kanonicznych Ewangelii mówi tak gwałtownie o nienawiści świata do Jezusa i Jego uczniów (np. J 3, 20; 5, 16. 18; 7, 7 i in.). Dlatego też nie dziwi, że różne gminy chrześcijańskie i autorzy, którym zawdzięczamy Nowy Testament, stale zajmowali się tematem „prześladowanie”<sup>4</sup>.

W okresie wczesnego chrześcijaństwa nie ma ani jednej gminy, z tych znanych nam z Nowego Testamentu, która by nie cierpiała konkretnego prześladowania, albo co najmniej nie musiała liczyć się z jego realną możliwością; inaczej nie zrozumiałe byłyby te szeroko rozsiane wzmianki, zapowiedzi, ostrzeżenia i pocieszenia.

W świadomości pierwotnego Kościoła da się przeprowadzić wyraźną linię od proroków Starego Testamentu przez Chrystusa do Jego uczniów, a między nimi na czołowym miejscu — aż do dawniejszego prześladowcy chrześcijan, Pawła! Cierpienia i śmierć Jezusa okazały się wypełnieniem losu proroków<sup>5</sup>, przewyższając go jednak swoim zbawczym znaczeniem. W naśladowaniu swego Mistrza muszą uczniowie, pozostając z Nim w ściślej jedności, liczyć się z takim samym losem (Mt 10, 24; J 15, 20)<sup>6</sup>.

Przez odwrócenie tego rozumowania wyciąga Kościół jednocześnie wniosek, że cierpienia i śmierć z powodu wyznawania wiary w Chrystusa stanowią wyraz szczególnie ściślej więzi wierzącego z jego ukrzyżowanym Panem, nawet tworzą dopiero tę specjalną więź. Do takiego rozumowania dostarczają przesłanek z Nowego Testamentu: Mateusz 10, 23 = Łukasz 12, 8; Jan 15, 13 lub Apokalipsa 3, 4 i n. Tym sposobem udaje się pierwotnemu Kościołowi do zbawczego planu Boga włączyć i przyjąć z ufnością wiary *scandalum crucis*, które należało do codziennych doświadczeń jego członków. Tak więc refleksje nad sensem cierpień podczas prześladowania służą najpierw wewnętrznemu umocnieniu się wspólnoty wiernych, zagrożonej w jej egzysten-

<sup>4</sup> Por. przede wszystkim A. Oepke, w: ThWNT II, 232 i n., oraz inne hasła związane z prześladowaniami (H. Schlier, tamże III 139—148, szczególnie: 143 i n.; W. Michaelis, tamże V 903—939, szczególnie: 911—923, 924 i n.).

<sup>5</sup> Por. G. Friedrich, w: ThWNT VI, 781—863 (tu: 835 i n.). „Mt 23, 29-35 i Łk 11, 47-51 są typowym przykładem, jak chrześcijaństwo przejęło słowa żydowskie, które są ważne dla okresu jego prześladowań” (tamże 836). — Por. także O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen—Vluyn 1967, 265—316.

<sup>6</sup> Por. K. H. Rengstorf, w: ThWNT IV, 417—464 (tu: 453 i n.); G. Kittel, tamże I, 210—216 (tu: 214). Do tego: H. v. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1936, 7; Th. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (MBTh 45), Münster 1980, 142—148.

cji<sup>7</sup>. Przez nie też życie w prześladowaniach staje się skuteczne misyjnie przynajmniej do czasu, gdy misyjne przepowiadanie było skierowane do Żydów: w ich kręgu musiał znajdować najsilniejszy rezonans argument, że udział uczniów w losie ich Pana, odpowiadając Boskim założeniom, stoi pod „musem” wypełnienia się Pisma<sup>8</sup>.

Prześladowanie stanowiło nie tylko ważną optykę w ramach przepowiadania i misyjnego nauczania; ono wprost tworzyło faktor zorganizowanego rozpowszechniania się wspólnoty Jezusowej wśród pogan. Represje ze strony Sanhedrynu wobec hellenistycznej części gminy w Jerozolimie, jak wiadomo, miały jako skutek jej rozproszenie się po całej Palestynie i wzdłuż syryjskiego wybrzeża śródziemnomorskiego, gdzie wygnani działali jako misjonarze i właśnie oni utworzyli w dalekiej Antiochii nową gminę chrześcijańską (Dz 8, 1. 4; 11, 19). Początkowo przyjmowano pogan do Kościoła tylko w pojedynczych przypadkach (Dz 9, 32-11, 18), jednakże, poczynając od Antiochii, zostało podniesione do naczelnej zasady przepowiadanie wiary poganom — najpierw jednak obok misji wśród Żydów (Dz 11, 20 i n). Stąd też nieco później wzięła swój początek misyjna działalność Pawła (Dz 13, 1-3)<sup>9</sup>.

Zwierzchność jerozolimską, zamiast zdeptać dopiero żarzącą się iskrę chrześcijańskiego rozłamu, wprost przeciwnie, otworzyła drogę do obejmującego świat rozpowszechnienia się chrześcijaństwa, gdyż usunięcie hellenistów spod bezpośredniego oddziaływania Sanhedrynu przyniosło jako skutek ich całkowite zerwanie z kultem świątynnym i prawem Mojżeszowym. „Jest zasługą

<sup>7</sup> Łukasz wyraźnie osłabia wypowiedzi Mateusza i Marka o prześladowaniach; por. B. Dehandschutter, *La persécution des chrétiens dans les Actes des Apôtres*, w: J. Kremer (wyd.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BETHL 48), Gembloux—Leuven 1979, 541—546. Nie wolno przeczyć, że właśnie Łukasza porównanie męczeństwa z cierpieniem Chrystusa stawia młodemu Kościołowi przed oczy wzór postępowania *imitatio Christi ante litteram*: motyw męczeństwa, który doprowadzi później do największego urzeczywistnienia się; por. M. Simon, (przyp. 2), 20—22, 26.

<sup>8</sup> Por. W. Grundmann, w: ThWNT II, 21—25, a także G. Schrenk, tamże I, 749—761 (tu: 758—760). Schrenk pominął, niestety, misyjny aspekt chrześcijańskiej interpretacji (*interpretatio christiana*) Starego Testamentu i przeoczył jej propagandowe działanie na zewnątrz; por. Dz 3, 18; 7, 52; 8, 35; 10, 43 i in.

<sup>9</sup> Por. H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums* (NTD Erg. — T. 5), Göttingen <sup>5</sup>1983, 49—53; R. E. Brown — J. P. Meier, *Antioch and Rom. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York 1983, 32—36 (Brown). — Rzymska gmina, wydaje się, wzięła początek od judeo-chrześcijan: tamże 97—104 (Meier).

Szczepana i jego kręgu, że wspólnota uczniów Jezusowych nie została żydowską sektą, jak wiele innych" <sup>10</sup>. Chociaż ta ocena jest słuszna, to jednak pozostaje pytanie, czy pierwotny Kościół byłby świadom swego uniwersalnego posłannictwa i czy znalazłby siły je realizować, gdyby nie został wbrew swej woli wypchnięty z żydowskiego środowiska i już wtedy wpędzony na drogę do pogan, zanim wybrałby ją z własnego zrozumienia? Rozejście się helleńskiego i palestyńskiego chrześcijaństwa przyniosło jako skutek dwa dążnościowo przeciwstawne kierunki. Z jednej strony zaostrzyło się przeciwieństwo między obu grupami, gdyż pozostający w Jerozolimie nadal czuli się zobowiązani wobec świątyni i prawa Mojżeszowego oraz dostali się z pewnością, ze względu na coraz bardziej nie hamowane skłanianie się wypędzonych braci ku poganom, pod wzmożony nacisk żydowskiej ortodoksji. Mogłoby to prowadzić do rozłamu w młodym Kościele i zostało uznane z obu stron za ważny problem, jak wyraźnie zaznaczają Listy Pawłowe — przede wszystkim jego List do Galatów. Tzw. „sobór apostołski” nie mógł w pełni usunąć powstałego napięcia, doprowadził jednak obie sprzeczące się grupy do pewnego pojednania <sup>11</sup>.

Z drugiej strony, akcja wypędzenia stworzyła faktor socjologicznie uchwytne i przez stojących na zewnątrz za prawdziwy przyjętego odgraniczenia się od żydostwa powstających teraz gmin. Nazwa „chrześcijanie” (Χριστιανοί) nieprzypadkowo występuje dopiero w Antiochii, a nie już w Jerozolimie. W tym nadaniu nazwy znajduje swój bezpośredni wyraz właśnie to, że chrześcijanie stanowią *tertium genus*, a więc nie są ani poganami, ani Żydami. Drugorzędne natomiast znaczenie ma w tej relacji to, czy wierzący sami nadali sobie taką nazwę, czy też została im nadana przez innych <sup>12</sup>. W każdym przypadku dokonała ona i oznacza koniec przemian, w ciągu których chrześcijańska wspólnota, szczególnie pod naciskiem zewnętrznych wydarzeń, znalazła drogę do wzrastającej wewnętrznej spójności, a przez to

<sup>10</sup> W. Schneemelcher, (przyp. 2), 108; por. także A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 41924, I 50—72.

<sup>11</sup> Z czasem staje się prawo Mojżeszowe, krępujące palestyńskich judeochrześcijan, coraz bardziej marginesową sprawą w historii Kościoła; poza Palestyną jest stopniowo przysłonięte przez owocną misję wśród pogan i przez *Ecclesia e gentibus* wchłonięte w dużym stopniu.

<sup>12</sup> Do dyskusji por. E. Peterson, *Christianus*, w: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Darmstadt 1982, 64—87; P. Zingg, *Das Wachsen der Kirche* (OBO 3), Freiburg (Schw.)—Göttingen 1974, 217—222; H. B. Mattingly, *The Origin of the Name „Christiani”*, w: *JThS*, NS 9 (1958), 26—37; H. Karpp, w: *RAC* II, 1114—1138 (tu: 1131—1137).

do własnej identyfikacji. Wypędzenie jerozolimskich chrześcijan z kręgu Szczepana dotknęło tylko część pierwszej gminy; później wszakże otoczenie nie traktowało oddzielnie judeochrześcijan i hellenochrześcijan: decydujące było jedynie wspólne im wyznawanie Chrystusa. O ile mogło by to stać się niebezpieczne dla uniwersalistycznego charakteru Kościoła, o tyle wskazuje wyrażenie na jego wewnętrzną konsolidację.

Oswobodzenie się Kościoła od judaizmu nie uwolniło go w najmniejszym nawet stopniu od zewnętrznego ucisku, gdyż musiał odtąd rozprawiać się z nieprzyjaźnie nastawionym środowiskiem pogańskim. Ślady przejścia od jednej sytuacji do drugiej znajdują się w Ewangeliach synoptycznych, np. w różniących się u Mateusza i Łukasza przekazie ostatniego błogosławieństwa (Mt 5, 11 i n. = Łk 6, 22 i n.). W Ewangelii Łukasza prześladowanie nie jest przedstawione wyraźnie jako jakieś aktualne zagrożenie; bardziej występuje ono jako historyczna reminiscencja lub skierowane ku przyszłości oczekiwanie. Dlatego też Łukasz (6, 22) nie mówi wprost o jakimś prześladowaniu, lecz o wykluczeniu uczniów Jezusa z synagogi, co wszakże jest związane z pohańbieniem ich imienia. Mateusz natomiast (5, 11) nie cofa się przed mocnym wyrażeniem „prześladować” (διώκειν); opuszczenie zaś jakiegokolwiek wskazania na rolę w tym synagogi pozwala wnioskować, że w międzyczasie występują pogańskie władze jako prześladowcy Kościoła. Kłamliwe oskarżenia dotyczą teraz prześladowanych o wiele ciężej. Zostało to powiedziane prawdopodobnie ze względu na fałszywych świadków przed państwowymi sądami. Mateusz (5, 12) nie musi przy tym oczekiwać „owego (oczywiście jeszcze oddalonego) dnia”, o którym mówi Łukasz (6, 23): Skoro dla Mateusza prześladowanie jest ustaloną rzeczywistością, widzi on już teraz powód do radości z udziału chrześcijan w losie proroków i Pana<sup>13</sup>.

Konflikt wczesnego chrześcijaństwa z synagoga, który zakończył się wykluczeniem z niej chrześcijan, znalazł swój wyraźny oddźwięk w Ewangelii Jana. W niej jest to rozdzielenie się czymś już dokonany, — po wyraźnie bolesnym przebiegu, który w retrospektywnym spojrzeniu Ewangelisty — możliwe że w połączeniu z innymi negatywnymi doświadczeniami — zostaje zinterpretowany jako prześladowanie. Doprowadziło ono do wzrostu

<sup>13</sup> Por. H. Frankenmölle, *Die Makarismen* (Mt 5, 1-12; Łk 6, 20-23) w: BZ 15 (1971), 52—75; G. Strecker, *Die Makarismen der Bergpredigt* w: NTS 17 (1971), 255—275. Por. także komentarze J. Gnillka i H. Schürmann (HThK I/1 i III/1), Freiburg 1986 wzgl. 1969 do tego tematu. — Podobne charakterystyczne różnice między Mateuszem i Łukaszem występują m. in. u Mt 10, 17-19 = Łk 12, 11 i n.

wewnętrznej spójności wspólnoty chrześcijańskiej, co powiedziano już wcześniej. Ze względu na jednoczesny brak także u pogan oczekiwanego pozytywnego rezonansu na chrześcijańską misję, przeżywanie tego szerokiego jej odrzucenia wyraziło się w formie stale powracającego w Czwartej Ewangelii literackiego zwrotu o „nienawiści świata” wobec uczniów Jezusa. Janowa wspólnota ma świadomość faktu, że wiara w Pana izoluje ją od otoczenia, które odrzuca płynące z miłości posłanie Boga. W ten sposób wierzący są zdani na siebie samych<sup>14</sup> i narażeni na niebezpieczeństwo stania się sekciarzami. Ujawnia się to m. in. w dostrzegalnym przeniesieniu akcentu z uniwersalistycznie sformułowanego u Mateusza (5, 44; 19, 19) i Łukasza (6, 27; 10, 25-37) przykazania miłości bliźnich, względnie także nieprzyjaciół: punkt ciężkości Janowego „nowego przykazania”, ze względu na świat, który odrzuca płynące z miłości posłanie Boga, spoczywa teraz na miłości braci, względnie przyjaciół<sup>15</sup>. Tutaj otwiera się palące niebezpieczeństwo powrotu Kościoła do odciętego od zewnętrznego świata getta, przez co zagubi się perspektywa przekształcenia świata przez wiarę.

## 2. Prześladowanie chrześcijan w II i III wieku

W tym, opisanym aspekcie tkwiła może przyczyna, że Ewangelia Janowa musiała dłużej niż inne Ewangelie zabiegać o powszechne uznanie<sup>16</sup>. Kiedy zaś została ostatecznie przyjęta przez cały Kościół, znalazła w pozostałych księgach Nowego Testamentu przeciwwagę, która pomogła uniknąć Janowego wprowadzenia w ślepy zaułek. W każdym razie niepowstrzymanie wzrastała liczba wyznawców nowej religii, choć jednocześnie pojawiły się przeciwdziałania. Były nimi prześladowania przez państwo rzymskie, z jednej strony tworząc apostatów, z drugiej zaś stawiając w środku zainteresowania szerokich kół Kościoła, który mimo wszystko prowadził misyjną działalność.

Pierwsze poczynania prześladowcze państwa rzymskiego prze-

<sup>14</sup> Por. J. Becker, *Das Evangelium nach Joannes*. T. II, Gütersloh 1981, 490.

<sup>15</sup> Podobna tendencja występuje w *Didache*, która wprawdzie w rozdz. 1, 2 podaje jeszcze przykazanie miłości bliźniego, lecz już w rozdz. 2, 7 tak je konkretyzuje: „Nie powinieneś nienawidzić żadnego człowieka, lecz jednych upominaj, za innych się módl, a jeszcze innych powinieneś miłować jak swoją duszę (siebie samego)”.

<sup>16</sup> Inne powody późnego uznania Ewangelii Janowej za kanoniczną u H. v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (BHT 39), Tübingen 1968, 276—280.

ciw nowej religii opierały się jeszcze na ogólnych przepisach porządkowych i karnych; dopiero za Trajana (około 111/112) otrzymały w reskrypcie tego cesarza do Pliniusza Młodszeo (Plinius J., Ep. X 97) specjalną podstawę prawną, która zachowała swą ważność do połowy III wieku. Według niej, chrześcijanie byli wprawdzie chronieni przed anonimowanymi oskarżeniami, a aparat państwowy nie powinien sam z siebie występować przeciw nim, lecz cesarz postawił jasno sprawę, że wyznawanie wiary chrześcijańskiej (*nomen christianum*) jako takiej jest już karygodne. Jako decydujący dowód istniał odtąd „test ofiarniczy” (*Freudenberg*): kto wzbraniał się przed posągami bóstw lub cesarza złożyć ofiarę — najczęściej wystarczyło kilka ziaren kadzidła — ten uchodził za przestępcę, któremu udowodniono winę. Od cesarza Decjusza (249—251) przeszło imperium do stosowania dalszych środków represyjnych, gdyż znowu zażądało od wszystkich poddanych w całym państwie złożenia ofiar i zmobilizowało aparat państwowy do czuwania nad wykonaniem tego zarządzenia.

Obok tego dochodziło stale do mniej lub więcej spontanicznych wybuchów wściekłości ludu, który znajdował w chrześcijanach kozła ofiarnego za każde niepowodzenie i jakiegokolwiek nieszczęście: „gdy wylewa Tyber, gdy Nil nie nawadnia pól, gdy niebo nie daje deszczu, gdy ziemia się trzęsie, gdy panuje głód, gdy zaraza szaleje, zaraz się słyszy: „chrześcijan lwom!” (Tertulian, *Apol.* 40, 2). W wyniku takich pogromów dochodziło łatwo do stosowania kar — lecz nie przeciw ich sprawcom, tylko przeciw ofiarom (np. w Vienne i Lyonie w 177 roku; por. Euzebiusz, H. K. V, 1). Pozbawienie praw obywatelskich i konfiskata majątku, wygnanie, przymusowe roboty w kamieniołomach (co równało się wyrokowi śmierci oraz kara śmierci, a dla kobiet także oddanie do domu publicznego — to były powszechnie stosowane sankcje, którymi dysponowali sędziowie. Uwięzienie, przesłuchiwanie, tortury i „test ofiarniczy” stanowiły wykorzystywane środki do wykazania winy lub przymuszania do zaparcia się wiary. W poszczególnych przypadkach wiele zależało każdorazowo od sędziego, którego możliwości w prowadzeniu przesłuchiwań, jak i stosowaniu kary były nieomal nieograniczone, chociaż niejeden starał się według ówczesnych pojęć postępować „po ludzku” Dopiero oczywiste fiasko tej polityki religijnej, która znajdowała coraz mniej aprobaty nawet u samych pogan, zmusiło cesarza Galeriusza, krótko przed jego śmiercią (311) do uznania chrześcijaństwa za „religię dozwoloną” (*religio licita*). Odtąd też zaczyna się



okres ostatecznego utrwalenia się religii chrześcijańskiej w cesarstwie rzymskim<sup>17</sup>.

Tolerancja rzymskiego imperium w sprawach religijnych<sup>18</sup>, tak często sławiona, napotkała w sposób widoczny na zbyt wygórowane dla niej żądania przez połączenie się dwóch aspektów chrześcijaństwa, mianowicie monoteistycznej ekskluzywności w czci Boga i głoszenia wiary ponad wszelkimi granicami etnicznymi. Monoteizm był tolerowany jeszcze w odniesieniu do Żydów, po prostu jako religijna tradycja określonego ludu, natomiast już nie w odniesieniu do religii chrześcijańskiej, która stawiała się ponad społecznymi i etnicznymi granicami. Religia i państwo tworzyły w cesarstwie rzymskim, jak w ogóle w antycznej starożytności, nierozzerwalną i wzajemnie się warunkującą jedność. Od czasów Augusta, w coraz wyrazistszy sposób potęgowała się ona w kulcie cesarzy<sup>19</sup>. Ta „państwowa pobożność” do przełomu konstantyńskiego (a pod zmienionymi formami jeszcze dłużej) należała do samoświadomości imperium rzymskiego. Musiało więc chrześcijańskie odrzucanie należnej, kultycznej czci bóstw i cesarzy, występować nie tylko jako bezbożność, ale także jako coś politycznie niepewnego.

Mało pomagało nieustanne powtarzanie chrześcijańskich apologetów od Atenagorasa do Cypriana, że chrześcijanie są wiernymi i posłusznymi obywatelami, którzy modlą się do swego Boga za cesarza i państwo, jak to nakazuje im Pismo święte. Skoro bowiem musieli oni odrzucić powszechnie przyjęte religijne formy wyrażania lojalności, nie chcąc zatracić istoty swej wiary, państwo nie mogło poważnie przyjąć ich wypowiedzi o pozytywnym ustosunkowaniu się do niego. Właśnie sprawdzian, jakim przykładowo był kult cesarzy, natrafiał na zdecydowane odrzucenie chrześcijan i czynił niemożliwą, wymaganą przez państwo identyfikację z zawierającą ją samoświadomością. W tym dochodzono do punktu, w którym żadna z obu stron nie mogła ustąpić bez istotnego zakwestionowania własnego *raison d'être*.

Z pewnością było by błędem, gdyby chciało się ten okres określić jako naznaczony wyłącznie prześladowaniami. Najczęściej występowały one tylko na płaszczyźnie lokalnej, a między

<sup>17</sup> Poza literaturą wymienioną w przyp. 3 także hasła J. Vogta i H. Lasta w: RAC II, 1159—1258.

<sup>18</sup> Co do ograniczeń tolerancji u Rzymian por. P. Carnsey, *Religious Toleration in Classical Antiquity*, w: SCH (L) 21 (1984) 1—27 (tu: 6—12).

<sup>19</sup> Por. L. Cerfaux — J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romain*, Tournai 1957, 269—456; L. Koep, *Antikes Kaisertum und Christusbekennnis im Widerspruch*, w: JAC 4 (1961), 58—76; A. Włosok (wyd.), *Römischer Kaiserkult* (WdF 372), Darmstadt 1978 (Bibliografia!).

obu pierwszymi o zasięgu ogólnopaństwowym prześladowaniami za Decjusza i Waleriana i ostatnim wielkim konfliktem między Kościołem i państwem na początku IV wieku istniał długi, czterdziestoletni okres półoficjalnej tolerancji. Z drugiej strony nie ma żadnej przesłanki do zbagatelizowania rozmiaru konfrontacji, jak to czynili aż do Laktancjusza ówcześni chrześcijańscy autorzy ze zrozumiałego wyrachowania<sup>20</sup>. Pogromy i usankcjonowane przez państwo represje wymagały wysokiej ceny krwi<sup>21</sup>, a nawet tam, gdzie nie doszło do ostateczności, ludność stosowała bezwzględny ucisk chrześcijan, którzy byli wystawieni bezbrinnie na najgorsze podejrzenia i potwarze. Denuncjacje, a w najlepszym przypadku stała niepewność prawnej sytuacji wierzących znaczyły przez długi czas ich dzień powszedni i stawiały ich na marginesie życia społecznego i kulturalnego.

Z pewnością byli chrześcijanie, którzy ponad potrzebną miarę starali się ze swej strony pogłębić tę izolację. Z trudnością można się obronić przed wrażeniem, że świadomie poszukiwana konfrontacja z państwem i pogańskim społeczeństwem służyła niektórym nowonawróconym jako dowód prawdziwości i głębi ich świeżo uzyskanej wiary, której inne pogłębienie było u nich niemożliwe z różnych przyczyn. Łatwo można wykazać, że punkt ciężkości chrześcijańskiego rygoryzmu pokrywa się z tymi obszarami, na których ewangelizacja dopiero od krótkiego czasu osiągnęła znaczniejsze postępy<sup>22</sup>. Posiadający świadomość odpowiedzialności biskupi ostrzegali przed samorzutnym ujawnianiem się wobec urzędników, prowadzących prześladowanie (Cyprian, *Ep.* 81, 4; *Besta Coll. Cart.* III 13, 25). Zabiegano jednak przede wszystkim o to, by zyskać od cesarstwa rzymskiego znośny kompromis w interesie większości członków gminy. Okazało się wszakże, iż nie zawsze jest sprawą prostą zachować złoty środek między wymaganą stałością we wierze i możliwym dostosowaniem się do świata. Kościół musiał stanąć kilkakrotnie przed ciężką próbą wewnętrznego podziału. Te zmagania odzwierciedla powstająca literatura chrześcijańska pierwszych stuleci: autorzy, którzy świadomie starają się przejąć grecko-rzymskie dobra kulturalne i je przepracować w chrześcijańskim duchu — oni przedstawiają ogólnie zdecydowaną większość — przeciwstawiają się

<sup>20</sup> Por. K. Aland, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit*, w: ANRW XXIII/1 (1979), 60—246 (tu: 65—90).

<sup>21</sup> Por. L. Hertling, *Die Zahl der Martyrer bis 313*, w: Greg 25 (1944), 103—129. Autor ten przyjmuje liczbę około 100 000 męczenników, do których dochodzi jeszcze większa liczba w inny sposób pokrzywdzonych.

<sup>22</sup> Por. B. Kriegbaum, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Martyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus*, Innsbruck 1986, 154—157.

takim pisarzom, jak Tacjan czy Tertulian, którzy, kierowani przekonaniem swej chrześcijańskiej wiary, odrzucali szorstko pogańską kulturę<sup>23</sup>. Ostatecznie potrafili zachować przewagę rzeczniczy, jak byśmy to dzisiaj nazwali, „inkulturacji” chrześcijaństwa; a że nie udało się to bez ryzyka, zaznaczył się wyraźnie pewien synkretyczny ruch w heterodoksyjnym chrześcijaństwie już dawno przed teologią polityczną Euzebiusza z Cezarei.

Starano się o to, by światu głęboko przenikniętemu pogaństwem przedstawić wiarę chrześcijańską, żeby mogła w nim zaistnieć gotowość do wzajemnej tolerancji jeszcze przed podjęciem misyjnej działalności. W związku z tym powstał problem wolności sumienia: roszczenia państwa i społeczeństwa musiały dostrzec swoje granice tam, gdzie na sumieniu oparte religijne decyzje jednostki nie pozwalały już na ingerencję ogółu. Jeżeli dotąd nie kwestionowano, że gotowość do udziału w publicznym kulcie rozciągała się na wszystkich obywateli (z wyjątkiem Żydów z racji specjalnego przywileju), teraz musiano doświadczyć, że dla coraz większej liczby poddanych akt kultu był wyrazem wewnętrznego przekonania religijnego, dlatego kult nie mógł być dłużej funkcją ideologii państwa.

Było to dla starożytności całkowicie nowym zjawiskiem: wyłamanie się jednostki z układu norm kolektywu, tak charakterystyczne dla czasów najnowszych, zaznacza się tutaj po raz pierwszy i będzie z trudem i nie w pełni znowu poddane kontroli w okresie po przełomie konstantyńskim. Chociaż okazało się już od końca IV wieku, że było jeszcze za wcześnie, by zasadę wolności sumienia doprowadzić do urzeczywistnienia się — tym też wyjaśnia się wtedy wprowadzoną chrześcijańską nietolerancję — to jednak nie poszła ona nigdy, od czasu pierwszych męczenników, w całkowite zapomnienie. Słowa Apostoła: „Trzeba bardziej słuchać Boga, niż ludzi” (Dz 5, 29), przewijają się w aktach męczenników jak czerwona nić, jeżeli nawet dokonywano w nich zmian, a od początku donatyzmu będą powoływać się na nie heterodoksyjni chrześcijanie wszelkich ugrupowań. Że nie było można już usunąć jej z ludzkiej pamięci, to zawdzięczano przede wszystkim gotowości niezliczonych chrześcijan na śmierć za tę zasadę.

### 3. Końcowe rozważania

Czy można na podstawie tego, co już powiedziano, wyciągnąć wniosek, że całościowo patrząc, Kościół wyniósł ostatecznie

<sup>23</sup> Por. P. Stockmeier, *Glaube und Paideia*, w: THQ 147 (1967), 432—452. Przedruk w: *Glaube und Kultur*, Düsseldorf 1983, 120—137.

z prześladowań więcej pożytku, niż szkody? Wzgląd na ogromne ofiary zabrania dać na to pytanie odpowiedź twierdzącą, chociaż wzrost Kościoła podczas prześladowań stanowi oczywisty fakt. Czy jednak wyznawanie wiary i społeczna działalność chrześcijan — np. ofiarne pielęgnowanie chorych podczas zarazy i troska o biednych — nie przyniosłyby także bez represji państwa, takiego misjonarskiego owocu? I czy bez nich nie dokonałby się szybciej wzrost Kościoła? Ponadto nie należy traktować w sposób cyniczny niezmiernych cierpień wielu tysięcy męczenników i wyznawców, ich rodzin, przyjaciół i gmin chrześcijańskich — jako środka, uświęcającego cel, lecz dostrzec też trzeba zagrożenie dla Kościoła jako całości oraz wielką liczbę tych, którzy okazali się słabi podczas prześladowania i stali się dla Kościoła straceni na zawsze <sup>25</sup>.

Poza tym należy przypomnieć fałszywe formy pobożności męczeńskiej, które często traciły złoty środek, między prowokującym rygoryzmem i nadmiernie gotowym do dostosowania się laksyzmem, w ten zaś sposób stale zagrażały jedności Kościoła. Jeżeli nawet ucisk zewnętrzny niejednokrotnie wzmacniał wewnętrzną spójność gmin, to jednak prześladowania prawie zawsze niosły ze sobą schizmatyczne tendencje. Nierzadko zabrakło Kościołowi sił, by utrzymać w korbach ścierające się kierunki i godzić je między sobą, jak to udało się jeszcze w pierwotnym Kościele na „soborze apostoelskim”. W sprawie rekoncyliacji odstępców, zanim znaleziono jasną linię postępowania, musiało najpierw dojść do gwałtownego sporu między hierarchią i wyznawcami, którzy przeżyli prześladowanie <sup>26</sup>.

Niekiedy nie można odrzucić przypuszczenia, że pewne wątpliwe elementy — decydującą rolę odgrywało tu ogólne położenie ekonomiczne i prawo o długach — wykorzystywały bezmyślnie dla siebie charytatywne zaangażowanie się gminy na rzecz uwięzionych wyznawców. To, co pogański pisarz Lukian z Samosaty około 170 roku ujął w satyryczną formę, mianowicie że można jako wyznawca nieźle sobie żyć mimo uwięzienia (*De morte Peregrini* 12 i n.), znajduje później, w okresie prześladowania Diokle-

<sup>24</sup> Por. J. Janssens, *Le persecuzioni sono un bene per la Chiesa?* w: *Rassegna di teologia* 25 (1984), 540—545.

<sup>25</sup> Ze prześladowania ujawniały nie tylko heroiczne cnoty chrześcijan, jest wielokrotnie podane w źródłach; jako przykłady wystarczające za wiele innych, należy wskazać Plinius J., *Ep.* X 96, 6; Cyprian, *De lapsis* 8; Euzebiusz, *H.K.* VIII 3, 1.

<sup>26</sup> Por. B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (Theoph. 1), Bonn 1940, 270—283.

cjana, swoje potwierdzenie w uskarżaniu się ówczesnego biskupa Kartaginy na brak skrupułów u niektórych „wyznawców” (*Gesta Coll. Carth.* III 13, 25)<sup>27</sup>.

Przy tym wszystkim nie należy szacować zbyt wysoko misjonarskiego skutku prześladowań. Poza wyjątkami, większość nawracających się wyciągała dopiero po ustaniu prześladowania konsekwencje z przeżytego świadectwa męczenników. Jeżeli zaś sławnej wypowiedzi Tertuliana: „Krew chrześcijan jest nasieniem” (*Apol.* 50, 13) nie można odmówić słuszności, to jednak jest pewne, że wzrost Kościoła dokonywał się w okresie spokoju.

To, że chrześcijaństwo rozszerzało się niepowstrzymanie, wbrew różnorodnym prześladowaniom, i że w wielu miejscach znajdowało drogę od Kościoła grup elitarnych do Kościoła ogółu ludzi, powinno dzisiejszych historyków istotnie wprowadzić w większe zdumienie, niż to ma faktycznie miejsce. Życiowa siła, którą wykazał wtedy młody Kościół, powinna dać chrześcijaństwu w naszych czasach bodziec do krytycznego rachunku sumienia. W ostatecznym rozrachunku szkody, które wyrosły dla Kościoła z prześladowań, z pewnością przewyższają korzyści. Jednakże historyk Kościoła może, bądź co bądź, utrzymać dwa wnioski:

- Dopiero prześladowania chrześcijan w starożytności wyraźnie uświadomiło ogółowi ludzi, że państwo i społeczeństwo nie powinny totalnie podporządkować sobie jednostek. Przez oddanie swego życia męczennicy zaświadczyli, że poza mocami, które tak łatwo zniewalają ludzi, Bóg jak cel ludzkiego życia i jako gwarant ludzkiej godności uwalnia z poniżenia tego świata tych, którzy w Niego wierzą.
- W sytuacji prześladowań ujawnił się radykalizm chrześcijańskiego powołania. W męczeństwie tak wielu tysięcy ludzi objawiła się tak wyraźnie, jak nigdzie indziej, nadzieja pokładana w Bogu, który jest Bogiem żywych, a nie umarłych (Mt 22, 32). Dla Kościoła jest testamentem męczenników wszystkich czasów, że życie z wiary w takiego Boga, więcej nawet, że śmierć w tej wierze uszczęśliwia i nadaje sens życiu.

tłum. ks. Marian Banaszak

<sup>27</sup> Por. B. Kriegbaum (przyp. 22), 71—73, 77—79.