

BYZANTINA LODZIENSIA

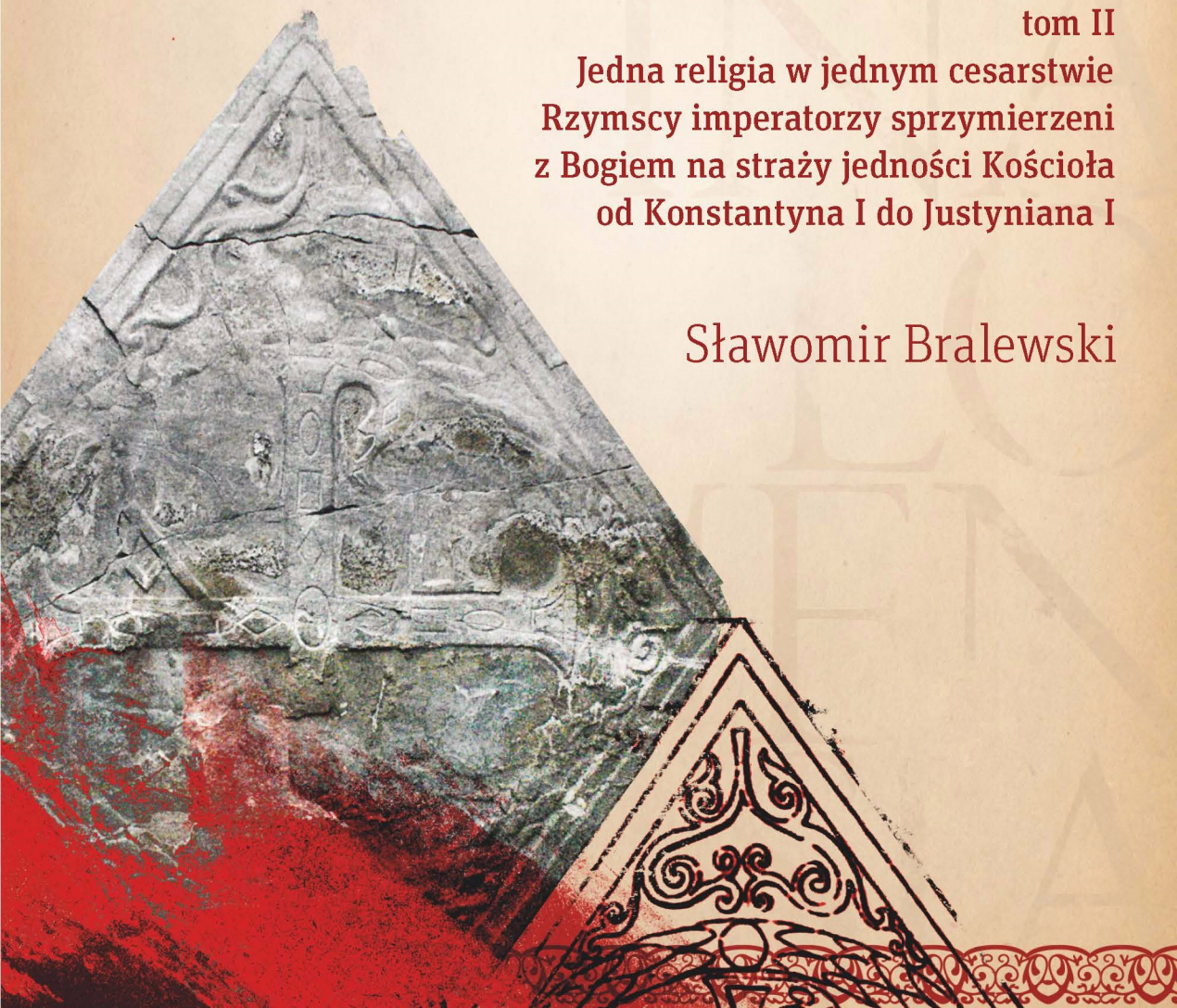
XXXII

Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV–VI wiek)

tom II

Jedna religia w jednym cesarstwie
Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni
z Bogiem na straży jedności Kościoła
od Konstantyna I do Justyniana I

Sławomir Bralewski



Sławomir Bralewski

Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV–VI wiek)

tom II

**Jedna religia w jednym cesarstwie
Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem
na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I**



BYZANTINA LÓDZIENSIA

seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UŁ



założona przez

Profesora Waldemara Cerana

w

1997

Nº XXXII

BYZANTINA ŁÓDZIENSI A
XXXII

Sławomir Bralewski

**Symmachia cesarstwa
rzymskiego z Bogiem
chrześcijan (IV–VI wiek)**

tom II

Jedna religia w jednym cesarstwie
Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem
na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I

BYZANTINA ŁODZIENSIA

seria wydawnicza Katedry Historii Bizancjum UŁ

Nº XXXII

KOMITET REDAKCYJNY

Mirosław J. Leszka – przewodniczący

Andrzej Kompa – sekretarz

Sławomir Bralewski

Paweł Filipczak

Maciej Kokoszko

Kirił Marinow

Teresa Wolińska

RECENZENT

dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL

OKŁADKA I SZATA EDYTORSKA KSIĄŻKI

Sebastian Buzar

SKŁAD I ŁAMANIE

Tomasz Pietras

INDEKSY

Krzysztof Jagusiak

ADRES REDAKCJI

Katedra Historii Bizancjum UŁ

ul. A. Kamińskiego 27a

90-219 Łódź, Polska

bizancjum@uni.lodz.pl

www.bizancjum.uni.lodz.pl

Wydrukowano z dostarczonych Wydawnictwu gotowych materiałów
ark. druk. 21,25



© Copyright by Sławomir Bralewski, Łódź 2018 © Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2018

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I • Zam. nr W.08425.17.0.M • Printed in Poland

Wydrukowano na papierze Stella Press 65 g by Zing Sp. z o.o.

ISBN 978-83-8142-518-6 • e-ISBN 978-83-8142-519-3

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego • 90-131 Łódź, ul. W. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl • ksiegarnia@uni.lodz.pl • phone (42) 665 58 63

Spis treści



Wstęp	I
ROZDZIAŁ I	
Zasada pierwszeństwa w Kościele w epoce wczesnego chrześcijaństwa	7
ROZDZIAŁ II	
Hierarchia wschodnich biskupów w historiografii kościelnej V w.	31
ROZDZIAŁ III	
Zgromadzenia biskupów – synody i sobory	55
ROZDZIAŁ IV	
Cesarz Konstantyn wobec schizmy donacjańskiej	61
ROZDZIAŁ V	
Władcy <i>Imperium Romanum</i> wobec kontrowersji ariańskiej i schizmy antiocheńskiej	69
1. Kontrowersja ariańska	70
2. Schizma antiocheńska	107

ROZDZIAŁ VI

Spór o ekonomię Wcielenia – próba przywrócenia jedności Kościoła przez cesarza Teodozjusza II (408–450)	117
1. Apolinaryzm	118
2. Chrystologia antiocheńska	121
3. Chrystologia aleksandryjska	124
4. Sobór w Efezie (431 r.)	128
5. „Sobór zbójcecki” w Efezie (449 r.)	140

ROZDZIAŁ VII

Zabiegi cesarza Marcjana (450–457) i jego następców o przywrócenie jedności Kościoła	149
1. Sobór Chalcedoński (451 r.)	150
2. Zmagania o jedność Kościoła w latach 457–527	173
3. Kwestia jedności Kościoła za panowania Justyniana I (527–565)	186
Refleksje końcowe	195
Wykaz skrótów	201
Bibliografia	205
Źródła	205
Opracowania	220
Summary	247
Indeksy	257
Indeks osób	257
Indeks nazw geograficznych i etnicznych	267
Spis ilustracji	271
Ilustracje	277
Abstrakt	325
Abstract	326

Wstęp



Pierwszą część *Symmachii cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV–VI wiek)*, zatytułowaną „*Niezwykła przemiana*” – *narodziny nowej epoki*, poświęciłem refleksjom na temat szeroko pojętej genezy sojuszu *Imperium Romanum* z Bogiem chrześcijan i istotnym przemianom, które naznaczyły ów czas przełomu. W drugiej części, zaprezentowanej w niniejszym tomie, noszącym tytuł *Jedna religia w jednym cesarstwie. Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I*, zająłem się z jednej strony instytucjami kościelnymi, a z drugiej wysiłkami władców, aby zachować sojusz z Bogiem, zagrożony w ich przekonaniu różnorodnymi rozłamami wewnątrzkościelnymi, a przede wszystkim wielkimi sporami teologicznymi: kontrowersją ariańską, nestoriańską i monofizyczną. O jedność Kościoła zabiegał już cesarz Konstantyn I, surowo oceniając tych, których uznawał winnymi jego rozbitcia, określanego przezeń mianem haniebnego kłótni czy walki (*αισχρά ζυγομαχία*)¹. Posądzał ich o zacierzwanie i kierowanie się osobistymi urazami. Zapomnieli oni, jak mniemał, o swym zbawieniu i *czci należnej najświętszej nauce*². W mowie wygłoszonej przez

¹ Euzebiusz, X, 5, 24.

² Euzebiusz, X, 5, 22.

Konstantyna do duchownych zgromadzonych na Soborze Nicejskim (325), władca wskazywał, iż *bratni konflikt i rozdarcie w kościele Bożym [są] zgubne i bardziej niebezpieczne od każdej innej walki i wojny*³. Toteż spory w łonie Kościoła przysparzały cesarzowi, jak sam podkreślał, więcej troski niż konflikty zewnętrzne. W tej samej mowie Konstantyn swoje zwycięstwa militarne przypisywał Bogu, skoro miał je odnieść z Jego woli i z Jego pomocą. Co ciekawe, w interpretacji cesarza konflikty zbrojne, jakie przyszło mu toczyć z innymi pretendentami do władzy, były walką o wolność chrześcijan zniewolonych przez tyranów, występujących przeciwko samemu Bogu z poduszczenia kochającego zło demona. Ten sam demon, pokonany przez Konstantyna z pomocą Bożą na polu bitwy, usiłował innymi środkami narazić prawo Boże *na lżenie i na złorzeczenia*, wywołując nieporozumienia wewnątrz Kościoła, prowadzące do rozbicia tej instytucji. Cesarz, dziękując mocy Boskiej za odniesione dotąd zwycięstwa, czuł się zobowiązany do znalezienia lekarstwa na zło szerzące się w Kościele. Zabiegał zatem o ponowne zjednoczenie Kościoła. Chciał widzieć wśród zgromadzonych na soborze duchownych jedność, wspólnotę i harmonię ducha. Oni sami, jak oczekiwał władca, usuwając przyczyny istniejących wśród nich podziałów, jako kapłani poświęceni Bogu winni zjednoczyć się w duchu, w jedności usposobienia i wspólnocie myśli, w pokoju i zgodzie. Konstantyn w swoim głębokim przekonaniu miał do spełnienia misję walki ze złem. Jak wywodził w liście do mieszkańców Palestyny⁴, to sam Bóg zażądał jego usług, uznając je za odpowiednie narzędzie czy lekarstwo na zło, które zapanowało nad rodzajem ludzkim w postaci wielkiej, nieznośnej i bezbożnej niegodziwości. Zagrażała ona całkowitym zniszczeniem cesarstwa, przed czym on właśnie je, jak mniemał, uratował. W osądzie Konstantyna to on sam, *dzięki pomocy Boskiej potęgi (...) całkowicie usunął wszelką grozę i lęk, które zniewalały świat*. Dzięki temu, rodzaj ludzki miał zachowywać święte prawo Boże, a sama błogosławiona wiara miała szerzyć się pod przewodnictwem Jego wszechmocnej prawicy. Tak więc zabiegi władcy

³ E u z e b i u s z, *Życie*, III, 12, 2.

⁴ K o n s t a n t y n, *List do mieszkańców prowincji Palestyny*, [in:] E u z e b i u s z, *Życie*, II, 28.

o przywrócenie jedności Kościoła wynikały z misji walki ze złem, która według przeświadczenia Konstantyna została mu powierzona osobiście przez samego Boga.

Wydaje się również, że Konstantyn zabiegał o *jedną wiarę* oraz *jednomyślną cześć i nabożeństwo w stosunku do wszechmocnego Boga* z wdzięczności za doznane od Niego łaski i powodzenie spraw publicznych, jak sam wyznał w liście skierowanym po soborze w Nicei do wspólnot kościelnych cesarstwa⁵. Konstantyn był także przeświadczony, że sprawy państwowe zależą od Boga. Jemu to bowiem przypisywał swoje sukcesy, a jednocześnie uważał, że warunkiem uzyskania Bożego wsparcia jest bezwarunkowa jedność Kościoła w aspekcie treści wiary i w formach sprawowanego kultu. Zabiegi władz na tym polu odpowiadały rzymskiej mentalności, która uwidoczniła się chociażby w czasie tzw. wielkiego prześladowania chrześcijan, kiedy rządzący *Imperium Romanum* usiłowali doprowadzić do złożenia ofiar za pomyślność państwa przez wszystkich jego obywateli. W pogańskim Rzymie zatem, w przekonaniu rządzących nim cesarzy, jedność obywateli w kulcie była niezbędna do zapewnienia pomyślności imperium. Zmiana boskiego patrona na Boga chrześcijan wymagała więc troski o jedność Kościoła. Sam Konstantyn wyrażał pogląd, że wszystkie sprawy są w najlepszym i najbezpieczniejszym położeniu, kiedy Bóg, dzięki czystej i wiernej służbie religijnej poświęconego Mu ludu oraz istniejącej wśród Jego wyznawców zgodzie i jednomyślności na temat Jego boskości, raczy gromadzić przy sobie wszystkich ludzi⁶. Umiłowanie przez ów lud życia w pokoju i niezakłóconej zgodzie miało zapewnić wspólne dobro całemu światu i korzyści całemu rodzajowi ludzkiemu⁷. Konstantyn bowiem, wyznając Jednego Boga, Twórcę i Ojca wszystkiego⁸, postrzegał Go jako Boga wszystkich ludzi⁹. Musiał jednak zdawać sobie sprawę, że chrześcijanie stanowią w cesarstwie mniejszość.

⁵ Konstantyn, *List do wszystkich Kościołów po soborze w Nicei*, [in:] E u z e b i u s z, *Życie*, III, 17, 1.

⁶ Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*, [in:] E u z e b i u s z, *Życie*, IV, 12.

⁷ Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Wschodu*, [in:] E u z e b i u s z, *Życie*, II, 56.

⁸ Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*, [in:] E u z e b i u s z, *Życie*, IV, 11.

⁹ Konstantyn, *List do Szapura, króla Persów*, [in:] E u z e b i u s z, *Życie*, IV, 10.

Nie mógł więc na tym etapie wymagać jedności religijnej od wszystkich obywateli rzymskich. Oczekiwał jej wyłącznie od wyznawców Chrystusa tworzących Kościół. Natomiast w stosunku do pozostałych mieszkańców swego państwa, Konstantyn wykazywał daleko posuniętą tolerancję, oświadczając: *niech im będzie wolno, jeśli tego chcą, posiadać swoje własne świątynie kłamstwa*. Jednocześnie jednak w poczuciu odpowiedzialności przed wyznawanym przez siebie Bogiem, pisał:

my mamy najjaśniejszy dom Twojej prawdy, który nam dałeś, gdyśmy rodzili się na świat. Jednakże modlimy się, aby i oni mogli otrzymać to samo błogosławieństwo i w ten sposób doznać radości rzeczywiście płynącej ze wspólnoty ducha i zgody¹⁰.

Cesarz pragnął zniweczyć potęgę Szatana mocą Boga. Jego pomocnikami w tym dziele mieli być biskupi, a owocem ich wspólnego wysiłku miał być rozkwit wiary chrześcijańskiej, pokoju i zgody na całej ziemi. Wydaje się zatem, że dalsze postępy wiary chrześcijańskiej w przekonaniu Konstantyna zależały od pokoju między wyznawcami Chrystusa, a pokój od wewnątrzkościelnej zgody. Zachowanie zaś pokoju dla cesarza szcycącego się triumfami militarnymi było wartością przewyższającą zwycięstwo uosabiane przez rzymską boginię Wiktorię¹¹.

Kwestia jedności w okresie symmarchii imperium z Bogiem chrześcijan nie dotyczyła tylko kultu, jak miało to miejsce w politeistycznym Rzymie, ale też doktryny wiary, która była zjawiskiem obcym wyznawcom tradycyjnych religii. Niniejszy tom zostanie poświęcony właśnie owym zabiegom kolejnych cesarzy, poczynając od Konstantyna I, a kończąc na Justynianie I, o jedność doktryny i kultu wspólnoty chrześcijańskiej, u podstaw której leżała duchowa wspólnota oraz uporządkowana, monolityczna struktura instytucjonalna, jaką stanowił Kościół jako taki. Różnice doktrynalne godziły w jedność kultu i prowadziły do rozdarcia

¹⁰ Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Wschodu*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, II, 56.

¹¹ Konstantyn, *List do mieszkańców prowincji Wschodu*, [in:] Euzebiusz, *Życie*, III, 60.

owej wspólnoty Kościoła. Jedność kultu naruszało także rozbitcie tejże wspólnoty z innych powodów. W pierwszym rozdziale zajmę się więc organizacją instytucji eklezjalnej i porządkującą ją zasadą ogólną wprowadzoną przez 6 kanon Soboru Nicejskiego, nakazującą, aby w poszczególnych Kościołach partykularnych respektowane było pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa. Zasada ta nawiązywała wprost do starej tradycji sięgającej początków Kościoła i to zarówno w wymiarze administracyjnym, jak i duchowym. W rozdziale drugim rozważę, na ile zasada akomodacji, polegająca na dostosowywaniu organizacji kościelnej do podziału politycznego cesarstwa, współgrała z zasadą sukcesji apostoelskiej i w jaki sposób obydwie te zasady przekładały się na precedencję najważniejszych biskupów z władzą ponadmetropolitalną. Kolejny rozdział, trzeci, poświęcę niezwykle ważnej dla utrzymania jedności Kościoła instytucji synodalnej, która, choć synody jako takie pojawiły się już w drugiej połowie II stulecia, rozwinęła się na dobre w IV wieku. Sama zasada kolegialnego rozstrzygania ważnych dla chrześcijan kwestii sięgała jednak swymi korzeniami czasów apostoelskich. W trakcie wspólnych obrad wypracowywano w spornych sprawach konsensus, który z założenia miał służyć jedności Kościoła. Dla niniejszych rozważań wspomniane zagadnienie jest niezwykle ważne, gdyż zgromadzenia biskupów stały się od czasu panowania Konstantyna I Wielkiego ważnym instrumentem w rękach władców o tę jedność zabiegających.

W rozdziale czwartym skoncentruję się na polityce Konstantyna I wobec schizmy donacjańskiej, do jakiej doszło w Kościele kartagińskim na początku IV wieku. To na apel owych schizmatyków cesarz podjął pierwszą interwencję w wewnętrzne sprawy Kościoła, próbując przywrócić jedność chrześcijan w Afryce Północnej. Ówczesne zaangażowanie się Konstantyna odegrało niezwykle ważną rolę w ukształtowaniu stosunków między cesarstwem rzymskim a Kościołem powszechnym.

Rozdział piąty poświęcę wysiłkom podejmowanym przez cesarzy w celu zakończenia tzw. sporów trynitarnych, zwanych potocznie herezją arianską, jakie toczyły się wokół dwóch zasadniczych kwestii: boskości Chrystusa i Jego relacji jako Logosu – Syna Bożego do Boga Ojca oraz statusu Ducha Świętego w obrębie Trójcy Świętej, czyli Boga definiowanego

jako Bóg w Trójcy Jedyny – Duch Święty, Syn Boży i Bóg Ojciec. Spory te, jak wiadomo, zdominowały dzieje Kościoła w IV wieku. W rozdziale tym zajmę się także związaną ze wspomnianymi wyżej sporami schizmą antiocheńską.

Dwa ostatnie rozdziały, czyli szósty i siódmy, poświęcę zaś sporom chrystologicznym, czyli kontrowersjom dotyczącym tzw. ekonomii Wcielenia Chrystusa i próbom przywrócenia jedności Kościoła najpierw przez cesarza Teodozjusza II (408–450), a potem przez cesarza Marcjana (450–457) i ich następców. Szczególne miejsce w toczonych wówczas konfliktach odegrał Sobór Chalcedoński (451), który z założenia miał na trwałe przywrócić jedność Kościoła, a w rzeczywistości aż do podbojów arabskich stał się główną kością niezgody i na niewiele zdały się tutaj zabiegi poszczególnych władców, na czele z cesarzem-teologiem, Justynianem I (527–565).



ROZDZIAŁ I

Zasada pierwszeństwa w Kościele w epoce wczesnego chrześcijaństwa¹



Administracja pierwotnego Kościoła i jego zarząd cieszą się niesłabnącym zainteresowaniem badaczy². Wydaje się, że jedną z zasadniczych kwestii dla organizacji Kościoła pierwszych wieków była zasada pierwszeństwa. Odgrywała ona bardzo istotną rolę w czasie kształtowania się administracji kościelnej. Właściwie trzeba by używać formuły: „pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa”, które jest tłumaczeniem greckiego wyrażenia *πρεσβεία*, oznaczającego dosłownie ‘sędziwość, starszeństwo, przywilej starości’, a nawet ‘godność’ czy ‘stanowisko’. Związany z nim

¹ Pierwsza wersja tego rozdziału ukazała się w artykule: S. B r a l e w s k i, „*Pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa*” – *administracja Kościoła w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, [in:] *Chryścianizacja Europy. Kościół na przelocie I i II tysiąclecia*, red. J. D o b o s z, J. S t r z e l c z y k, Poznań 2014, s. 61–77.

² Cf. m.in. H. v o n C a m p e n h a u s e n, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953; J. T. B u r t h a e l l, *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Early Christian Communities*, New York 1992; H.-J. K l a u c k, *Wczesnochrześcijańska wspólnota Kościoła*, tłum. S. J o p e k, Kraków 1995; H. C h a d w i c k, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2001; i d e m, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. W y p u s t e k, Warszawa 2004; J. G n i l k a, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004; W. G a j e w s k i, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków 2010.

semantycznie czasownik *πρεσβεύειν* w tłumaczeniu na polski znaczy – ‘udzielać pierwszeństwa, uszanować, uczcić starszeństwo’ czy też ‘być starszym, najstarszym, zajmować pierwsze miejsce’, a nawet ‘panować’ i ‘władać’. Wspomniane wyrażenie stanowi fragment szóstego kanonu soboru w Nicei³, zwołanego przez cesarza Konstantyna Wielkiego w roku 325, a będącego pierwszym soborem ekumenicznym. W dodatku odbył się on w nowej dla chrześcijan rzeczywistości przełomu konstantyńskiego.

Początkowy fragment wspomnianego kanonu w polskim tłumaczeniu Teresy Wnętrzak brzmi następująco:

Starożytny zwyczaj (*ἀρχαία ἔθη- ἔθος*) niech będzie zachowany w Egipcie, Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę (*ἐξουσίαν*) nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi Rzymu przysługuje podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji: niech będzie zachowywane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa (*τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις*)⁴.

W zacytowanym prawie oddającym świadomość elit kościelnych z pierwszych dekad IV w. zwracają uwagę trzy wyrażenia: starożytny zwyczaj, władza i właśnie pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa. Wspomniany kanon powstał przede wszystkim ze względu na biskupa Aleksandrii, skoro wspomnianą regulację prawną rozpoczęto od wskazania obszarów podległych jego zwierzchnictwu. Prawa przysługujące biskupom Rzymu i Antiochii zostały jedynie wspomniane w sposób nader ogólnikowy. Niewątpliwie uczestnicy soboru pragnęli w ten sposób potwierdzić terytorialny zasięg zwierzchnictwa biskupa Aleksandrii. Nie wiadomo jednak, z jakiego powodu. Czy dlatego, że chcieli bronić należnych mu uprawnień, zagrożonych choćby przez działania Euzebiusza z Nikomedii związane z kryzysem ariańskim, czy przeciwnie, aby ograniczyć zapędy biskupa Aleksandrii do ingerencji w sprawy innych Kościołów lokalnych,

³ DSP, I, s. 30–32.

⁴ DSP, I, s. 30–33.

niepodlegających jego władzy⁵. W każdym razie kanon posłużył do wprowadzenia zasady ogólnej, która nakazywała, aby we wszystkich Kościołach było respektowane starszeństwo, dające prawo do pierwszeństwa. Jak jednak owo starszeństwo rozumieć? Jak daleko w przeszłość sięgała wspomniana zasada? Cóż oznacza powołanie się w IV wieku na starożytny zwyczaj? W końcu, jaki zakres miała wspomniana w kanonie władza (ἐξουσία)? Oto cały zestaw pytań, jakie zasada ta każe postawić.

Jeśli chodzi o kwestię władzy, to wydaje się, że nieco światła rzucają na to zagadnienie inne regulacje prawne soboru w Nicei. W drugiej części kanonu szóstego, a więc tego samego, w którym wskazywano wcześniej na terytorialny zasięg władzy biskupów Aleksandrii, Rzymu i Antiochii, zgromadzeni wprowadzili zasadę, że aprobatą metropolity jest bezwzględnie konieczna przy wyborze nowego biskupa. Wybór dokonany bez jego zgody jest nieważny⁶. Niewątpliwie przepis ów dotyczył wszystkich metropolitów, ale w szczególnie sposób wymienionych nieco wcześniej biskupów Aleksandrii, Rzymu i Antiochii, którzy – co prawda – sprawowali władzę ponadmetropolitalną, ale jeszcze wówczas nie nosili odrębnego tytułu dla niej właściwego, gdyż takiego nie było. Wyrażenie ἐξουσία zatem obejmowało uprawnienia związane z zatwierdzaniem kandydatur do godności biskupów, a w wypadku trzech wymienionych biskupów z władzą ponadmetropolitalną, czyli władzą, która prawdopodobnie pozwalała im także na uprawomocnienie wyboru metropolitów na podległym im terytorium.

W kanonie 5. soboru w Nicei nawiązano natomiast do władzy jurysdykcyjnej sprawowanej przez biskupów każdej prowincji, wskazując, że wydawane przez nich wyroki mają w Kościele lokalnym moc prawa i nie mogą być podważane przez innych biskupów. Jednak by mieć pewność obiektywności wspomnianych wyroków, winny być one zbadane przez synody, które w każdej prowincji miały się zbierać dwa razy do roku⁷. Obowiązek zwoływania synodów w prowincjach nakazany przez sobór

⁵ H. P i e t r a s, *Sobór w Nicei (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, s. 150.

⁶ DSP, I, 32–33.

⁷ DSP, I, 30–31.

w Nicei wskazywał, że uczestniczący w nim duchowni chcieli wzmocnić kolegialny aspekt władzy w Kościele, współwystępującej obok władzy poszczególnych biskupów w Kościołach lokalnych. Tak więc *ἐξουσία* obejmowała także jurysdykcję, którą postrzegać można nie tylko jako uprawnienie do rozstrzygania spraw spornych⁸, ale też do rządzenia Kościołem, skoro Konstytucje Apostolskie, powstałe w końcu IV wieku w Syrii, a więc na terenach będących kolebką chrześcijaństwa, pouczały biskupów, że dla podlegających im świeckich oni są *prorokami, władcami, wodzami i królami, pośrednikami między Bogiem i Jego wiernymi*⁹. Przy czym nie chodziło oczywiście o władzę polityczną biskupów, a jedynie o autorytet na wzór tego, jaki posiadali rządzący, uważani za pośredników między rzeczywistością nadprzyrodzoną a ziemską. Teraz pośredniczyć między Bogiem a wyznającymi Go ludźmi mieli nie oni, a biskupi.

Trzeba jednak zaznaczyć, że użycie przez uczestników soboru w Nicei w cytowanym powyżej kanonie 6. terminu – *ἐξουσία*, nie było przypadkowe. Język grecki jest przebogaty i na określenie pojęcia władzy zgromadzeni mieli do dyspozycji inne słowa, jak choćby *ἀρχή, τέλος, ὑπεροχή* czy nawet – *κράτος* bądź *δυναστεία*, choć te dwa ostatnie terminy odnoszą się bardziej do władzy politycznej. Zebrani w Nicei wybrali wyrażenie *ἐξουσία* najprawdopodobniej dlatego, gdyż występuje ono w Nowym Testamencie, i to w różnych kontekstach w nawiązaniu do władzy i mocy samego Boga¹⁰ oraz Chrystusa¹¹, ale także do władzy Apostołów¹² i siedemdziesięciu dwóch uczniów¹³. Bóg Ojciec jako jej dysponent przekazał ją Synowi, a Ten z kolei oddał ją w ręce swych uczniów. Obserwatorzy zewnętrzni mieli ją dostrzec, konstatując, że Chrystus naucza, *jak władzę mający, a nie jak uczeni w piśmie*¹⁴, czy też nazywając Jego przekaz nauką nową, połączoną z władzą¹⁵. Słowem *ἐξουσία* określano w Ewangeliach

⁸ *Słownik języka polskiego PWN*, t. I, Warszawa 1995, s. 797.

⁹ *Konstytucje apostolskie*, II, 25, 7, s. 41.

¹⁰ Łk 12, 5; Dz 1, 7; Jud 25; Ap 16, 9.

¹¹ Mt 7, 29; 9, 6; 9, 8; 21, 23; 28, 18; Mk 1, 22; 1, 27; 2, 10; 11, 28; Łk 4, 32; 4, 36; 5, 24; 20, 2; J 5, 27; 17, 2; Ap 12, 10.

¹² Mk 3, 15; 6, 7; Mt 10, 1; Łk 9, 1; 2 Kor 10, 8; 13, 10.

¹³ Łk 10, 19.

¹⁴ Mt 7, 29; Mk 1, 22; Łk 4, 32.

¹⁵ Mk 1, 27; Łk 4, 36.

władzę-zdolność Chrystusa do uzdrawiania¹⁶, do odpuszczania grzechów¹⁷, do wykonywania sądu ostatecznego¹⁸ czy do udzielania życia wiecznego¹⁹. Według ewangelisty Mateusza sam Chrystus w ostatnim logionie wygłoszonym po zmartwychwstaniu do swoich uczniów, zapewniając ich, że dana Mu *została wszelka władza na niebie i na ziemi*²⁰, polecał im nauczanie wszystkich narodów, udzielanie tymże chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego oraz zachęcanie ich do wierności Jego przesłaniu. Zapewniał ich jednocześnie o swej obecności wśród nich *po wszystkie dni, aż do skończenia świata*. Stali się więc w ten sposób posłanymi, czyli apostołami²¹. W ten to sposób Syn udzielił swej władzy uczniom, wśród których było zarówno dwunastu Apostołów²², jak i szersze grono siedemdziesięciu dwóch, a także Paweł z Tarsu, który w *Drugim Liście do Koryntian* pisał o władzy, jaką otrzymał od Pana²³.

W Ewangeliach terminem ἐξουσία w odniesieniu do uczniów Chrystusa określano otrzymaną od Niego władzę wyrzucania demonów²⁴ czy też władzę nad duchami nieczystymi²⁵, a nawet władzę stąpania *po węzłach i skorpionach, i po całej mocy wroga*²⁶, do czego dodawano władzę umożliwiającą uzdrawianie z każdej choroby i niemocy²⁷. Jednak Paweł z Tarsu zdolność uzdrawiania nazwał nie władzą, a łaską, dobrodziejstwem czy darem (χάρισμα) Ducha Świętego²⁸. Podobnie władzę do udzielania

¹⁶ Mt 9, 8.

¹⁷ Mt 9, 6; Mk 2, 10; Łk 5, 24.

¹⁸ J 5, 27.

¹⁹ J 17, 2.

²⁰ Mt 28, 18: Ἐδόθη μοι πάντα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.

²¹ Cf. W. S c h m i t h a l s, *The Office of Apostles in the Early Church*, transl. J.E. S t e e l y, London 1971, *passim*.

²² Cf. G. K l e i n, *Die zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee*, Göttingen 1961, *passim*.

²³ 2 Kor 10, 8; 13, 10.

²⁴ Mk 3, 15.

²⁵ Mk 6, 7.

²⁶ Łk 10, 19.

²⁷ Mt 10, 1; Łk 9, 1.

²⁸ 1 Kor 12, 9. Cf. G. L o r e n c, *Nauka św. Pawła o charyzmatach*, [in:] *Warszawskie studia biblijne*, red. J. F r a n k o w s k i, B. W i d ł a, Warszawa 1976, s. 256–296; J. K u d a s i e w i c z, *Rola charyzmatów w Kościele pierwotnym w świetle listów św. Pawła*,

życia wiecznego określił jako χάρισμα, łaskę i dar Boży zapewniony przez Jezusa Chrystusa²⁹. W ten sposób ἐξουσία stawała się χάρισμα czy raczej χαρίσματα, bowiem św. Paweł wskazywał na liczne dary Ducha, wymieniając wśród nich *dar mądrości słowa, umiejętności poznawania, dar wiary, czynienia cudów, prorokowania, rozpoznawania duchów, dar języków, łaskę tłumaczenia języków*³⁰, *dar bycia diakonem, nauczycielem, przelożonym, dar upominania, rozdawania, pełnienia uczynków miłosierdzia*³¹, *a nawet dar małżeństwa czy dziewictwa*³². W ten sposób władza odczytywana być może jako dar czy charyzmat, będący objawieniem nadprzyrodzonej mocy Boga. Tak więc uprawnienia znajdujące się w rękach biskupów miały nie tylko charakter jurysdykcyjny czy kerygmatyczno-katechetyczny, ale także charyzmatyczny³³.

Evangelie synoptyczne dowodzą, że problem pierwszeństwa nie był obcy nawet najbliższym uczniom Chrystusa, a więc Dwunastu. Ewangelie Marka i Mateusza przedstawiają epizod, w którym, czy to sami synowie Zebedeusza, Jakub i Jan, czy ich matka w imieniu swych synów, proszą Chrystusa, aby mogli zasiadać w Jego Królestwie, jeden po prawej Jego stronie, drugi po lewej, co miało oburzyć pozostałych uczniów (οἱ δέκα ἤρξαντο ἀγανακτεῖν)³⁴. Zarówno owa prośba, jak i reakcja pozostałych Apostołów, świadczy o pojmowaniu ich roli w Królestwie Bożym na sposób ziemski. Ewangelista Łukasz, bez odwoływania się do konkretnej prośby synów Zebedeusza, pisał jedynie o sporze, a właściwie upodobaniu do sporu, skoro użył terminu φιλονεικία, o to, który z uczniów jest

[in:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. IV, red. S. Ł a c h, M. F i l i p i a k, H. Ł a n g k a m m e r, Lublin 1979, s. 97–112; G. R a f i ń s k i, *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, Comm 12, 1998, s. 300–331.

²⁹ Rz 5, 15–21.

³⁰ 1 Kor 12, 8–10.

³¹ Rz 12, 6–8.

³² 1 Kor 7, 7. Zwraca uwagę, że w listach Pawła pośród darów Ducha Świętego nie ma wzmianki o egzorcyzmie; cf. J. K e i r H o w a r d, *Egzorcyzm*, [in:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. M e t z g e r, M.D. C o o g a n, Warszawa 1999, s. 144.

³³ Cf. H. K ü n g, *Charyzmatyczna struktura Kościoła*, Con 1–10, 1965/1966, s. 281–293; W. M i z i o ł e k, *Urząd a charyzmat – hierarchiczna i charyzmatyczna struktura Kościoła*, AKa 80, 1973, s. 74–85.

³⁴ Mk 10, 35–45; Mt 20, 20–28.

większy (μεῖζων)³⁵. Nauczyciel udzielił im wówczas lekcji pokory, wskazując wedle Marka i Mateusza, że jeśli któryś z uczniów chciałby stać się wielki (μέγας) w relacji do pozostałych, to powinien być ich sługą (διάκονος), a kto by chciał być pierwszy (πρῶτος), ma być niewolnikiem innych (δοῦλος)³⁶. Grecki czasownik δουλεύειν odnosi się do osobistego posłuszeństwa i wiernego wypełniania poleceń. W relacji Łukasza, jak się wydaje późniejszej od Ewangelii Marka i Mateusza, Chrystus polecił, aby największy wśród nich zachowywał się tak jak młodszy (νεώτερος), a więc jak osoba najmniej ważna, zaś przełożony (ἡγούμενος), jak ten, co służy (διακονῶν)³⁷. Łukasz wyraźnie zatem zamienił πρῶτος z przekazu Marka i Mateusza na ἡγούμενος, co pozwala przypuszczać, że myślał o urzędach w pierwotnej gminie. Wspomniani trzej ewangelisci powoływali się na wzór swego Mistrza, który sam miał podkreślać, że przyszedł, aby służyć (διακονῆσαι), a nie, by mu służyli³⁸. To sam Chrystus zatem miał mówić o *większych, wielkich, pierwszych czy przełożonych* spośród swoich uczniów, wprowadzając swego rodzaju zasadę starszeństwa, opartą jednak wbrew typowym regułom, którymi kierują się sprawujący władzę ziemską, nie na wynoszeniu się ponad innych, lecz na umniejszaniu własnej osoby. W ten sposób zasada dominacji nad poddanymi, skutkująca okazywaniem mocy władzy, stosowana powszechnie w ówczesnym świecie, została zastąpiona przez zasadę służebności, czyli zasadę bezwzględnej troski o dobro podległych sobie ludzi. W Ewangelii Łukasza na końcu analizowanego tutaj wywodu Chrystus zapowiada przekazanie uczniom królestwa, w którym będą zasiadać na dwunastu tronach i sędzić dwanaście plemion Izraela (δώδεκα φυλὰς)³⁹, co odczytuje się symbolicznie, widząc w owych plemionach wszystkich, którzy, przyjąwszy naukę Jezusa, stali się częścią nowego Ludu Bożego. Ponieważ trony kojarzy się z rządzeniem poddanymi, Apostołowie zatem mieli w ten sposób otrzymać udział w nadprzyrodzonej władzy Chrystusa, sprawując w Jego imieniu i w świetle Jego nauki rządy i sądy. W Ewangeliach synoptycznych mamy więc do czynienia z nawiąza-

³⁵ Łk 22, 24.

³⁶ Mk 10, 43–44; Mt 20, 26–27.

³⁷ Łk 22, 26.

³⁸ Mk 10, 45; Mt 20, 28; Łk 22, 27.

³⁹ Łk 22, 29–30.

niem do pierwszeństwa mającego charakter duchowy, właściwy Królestwu Niebiańskiemu, a więc rzeczywistości eschatologicznej.

Paweł z Tarsu przyrównywał Kościół do Ciała Chrystusa⁴⁰, a poszczególnych wyznawców do Jego członków⁴¹. Głową ustanowioną dla tak pojętego Kościoła był sam Chrystus⁴². W tak rozumianym Kościele mamy do czynienia ze strukturą monarchiczną, która sama w sobie oparta jest na zasadzie pierwszeństwa, a więc określonej hierarchii. Paweł z Tarsu podkreślał też, iż to sam Bóg ustanowił w Kościele *najpierw apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia* (κυβερνήσεις – ‘sterowania, rządzenia, kierowania’) oraz *przemawiania rozmaitymi językami*⁴³. Znamienna jest kolejność ustanawiania poszczególnych grup, co autor *Listu do Koryntian* wzmocnił jeszcze słowami *najpierw* (πρώτον), *po drugie* (δεύτερον), *po trzecie* (τρίτον), *następnie* (ἔπειτα). Wydaje się, że można doszukiwać się już w tym pewnego mocno zhierarchizowanego układu, czyli swego rodzaju *ordo ecclesiasticus*. Niektórzy badacze uważali ów porządek za ściśle charyzmatyczny, niemający nic wspólnego z hierarchicznością urzędów. Dowodzili, że osoby obdarzone charyzmatami nie były wybierane, a jedynie rozpoznawane przez wspólnotę, a Kościół w swych początkach był rzeczywistością czysto duchową⁴⁴. Nie wchodząc w spory prowadzone między badaczami, trzeba skonstatować, że urząd jako trwała instytucja w Kościele kształtował się stopniowo. Dla naszych rozważań istotne jest jednak, że można mówić o pewnym porządku w Kościele pierwotnym, a sama precedencja z nim związana zakładała obowiązywanie zasady starszeństwa.

⁴⁰ Ef 1, 22; 5, 23; Kol 1, 18; 1, 24; Cf. J. G n i l k a, *Paweł z Tarsu*, przekł. W. S z y m o n a, Kraków 2001, s. 373–375.

⁴¹ 1Kor 12,12–27.

⁴² Ef 1, 22.

⁴³ 1Kor 12, 28; Cf. B. H o l m b e r g, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphia 1980, *passim*; J. H a i n z, *Ekklesia: Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972, *passim*.

⁴⁴ Cf. R. S o h m, *Das Kirchenrecht. I: Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892, s. 22–28. Rudolf Sohm wskazywał na dualizm Kościoła, dostrzegając w nim Kościół duchowy i Kościół prawa.