

Jeden cesarz – jedno cesarstwo – jedna religia. Komentarz do teologii politycznej Euzebiusza z Cezarei¹

Nakłońcie ucha, wy, co nad wieloma panujecie i chlubicie się mnogością narodów, bo od Pana otrzymaliście władzę, od Najwyższego panowanie: On zbada uczynki wasze i zamysły wasze rozsądzi.

– Księga Mądrości 6, 2–3

1. Wprowadzenie

Dzieło Euzebiusza z Cezarei wydaje się zasługiwać w interesującym nas kontekście na szczególną uwagę z kilku powodów. Po pierwsze, uwzględniając lata życia jego autora (urodził się on między 260 a 265 r., zmarł natomiast w 339 r.), musimy pamiętać o niezwykle istotnych wydarzeniach, jakich doświadczał wówczas świat Imperium Rzymskiego. Niezwykle istotnych, bo przełomowych – jak się okazało – nie tylko w horyzoncie czasowym swojej epoki, lecz także w perspektywie całych późniejszych dziejów Europy. Mowa oczywiście o ogłoszonym przez Konstantyna Wielkiego i Licyniusza edyktie mediolańskim (313 r.), przynoszącym chrześcijaństwu tolerancję religijną (uczynienie go „religią dozwoloną” – *religio licita*), a poprzedzonym kilka lat wcześniej, za panowania Dioklecjana, najdotkliwszą w historii Rzymu falą prześladowań chrześcijan, oraz o stopniowym procesie uprzywilejowywania chrześcijaństwa przez Konstantyna, czego efektem stało się z czasem uczynienie tej religii wyznaniem dominującym na obszarze całego państwa.

Wydarzenia te okazały się znaczące dla postępującej instytucjonalizacji Kościoła katolickiego, a co za tym idzie – także dla nabierającej tempa ewolucji ku jego coraz jaśniejszemu

¹ Tekst stanowi jedynie komentarz do fragmentów dzieła Euzebiusza z Cezarei pt. *Życie Konstantyna* i nie jest pełnoprawnym artykułem naukowym.

określonej oficjalnej linii doktrynalnej (sobór nicejski z 325 r.) oraz coraz bardziej przejrzystej strukturze organizacyjnej. Poza doktryną musiała się kształtować oczywiście również wspierająca ją teologia. Nauka ta w przypadku poddawanego naszej analizie dzieła Euzebiusza osiąga szczególny wymiar. Wydaje się bowiem, że – mimo braku wyraźnej samoświadomości autora – jest ono swoistą wykładnią politycznej teologii – wyjątkowej o tyle, że stanowi ona pierwszą tego typu próbę w dziejach myśli chrześcijańskiej. Jakkolwiek samą tę dyscyplinę można definiować na różne sposoby (teologiczna/religijna wizja polityki, polityczna wizja religii/teologii, teologiczne uzasadnienie sytuacji politycznej/systemu politycznego)², tak w każdym zaproponowanym jej rozumieniu treść Euzebiańskiego *Życia Konstantyna* zdaje się do niej kwalifikować³. W pewnym sensie możemy zatem uznać ten fakt za przyczynek do tego, co jeden z największych filozofów politycznych XX wieku, Leo Strauss, określał – nie oceniamy czy słusznie – trwaniem cywilizacji zachodniej „w fundamentalnym napięciu” między Biblią a filozofią⁴.

Ten charakterystyczny splot wątków politycznych i teologicznych w dziele Euzebiusza nie pozostał bez echa. Zwrot ku jego pogłębionej analizie nastąpił bowiem w XX wieku za sprawą dwóch wybitnych myślicieli: konstytucjonalisty Carla Schmitta i teologa Erika Petersona. Między tymi dwoma badaczami doszło do sporu, który doprowadził nie tylko do upowszechnienia w debacie uniwersyteckiej (i poza nią – choć zwłaszcza w wartościującym, pejoratywnym sensie) terminu „polityczna teologia” (*Politische Theologie* – tytuł rozprawy Schmitta), lecz także do zakwestionowania samej możliwości „politycznej teologii” na gruncie chrześcijaństwa i tym samym próby zamknięcia tej tematyki (Peterson).

Celem naszej analizy będzie – poza opisem wyłaniającej się z *Życia Konstantyna* myśli politycznej – prezentacja zasygnalizowanych wyżej kwestii. Postaramy się zatem wykazać, że biskup Cezarei, Euzebiusz, przedstawił w swoim – mimo że dość specyficznym, bo zasadniczo panegirycznym – dziele odważną i niejednokrotnie intrygującą doktrynę monarchistyczną.

2. Kontekst historyczny

Jak przypominał Leo Strauss, „klasyczna filozofia polityczna jest charakteryzowana przez fakt bezpośredniego powiązania z życiem politycznym”⁵, a wiodącym dla niej zagadnieniem było zagadnienie „najlepszego ustroju politycznego”⁶. Zanim przejdziemy do opisu Euzebiańskiej wizji ładu politycznego, zajmiemy się pierwszym problemem. Jak-

² J. Bartyzel, *Teologia polityczna*, w: *Encyklopedia polityczna*, t. 1, red. J. Bartyzel, B. Szlachta i A. Wielomski, Radom 2007, s. 399.

³ T. Wnętrzak, *Konstantyn Wielki w oczach Euzebiusza z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków*, [w:] *Euzebiusz z Cezarei, Życie Konstantyna*, tłum. T. Wnętrzak, Kęty 2007, s. 62.

⁴ L. Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2012, s. 76.

⁵ Tamże, s. 148.

⁶ Tamże, s. 149.

kolwiek pozostaje kwestią sporną to, czy przedstawiony przez Euzebiusza ciąg spostrzeżeń, rozważań i postulatów można uznać za filozofię polityczną *par excellence*, tak nie można zaprzeczyć temu, że jego *Życia Konstantyna* nie da się interpretować bez – choćby pobieżnej – znajomości wydarzeń, które stanowiły tło kształtowania się tego dzieła. W związku z tym wydaje się, że próbę systematyki myśli politycznej biskupa z Cezarei należy poprzedzić zarysem kontekstu historycznego, w którym ona wyrosła. Ponadto, ze względu na osobliwy charakter interesującego nas przedmiotu badań, będziemy musieli wspomnieć także o rzeczonym „życiu Konstantyna”, a więc postaramy się przybliżyć wybrane fragmenty biografii rzymskiego cesarza.

Pierwsze trzy stulecia po Chrystusie z pewnością nie były dla chrześcijan łatwe. Pod wpływem wrogiej im polityki w państwie rzymskim znajdowali się oni pod nieustanną presją. Od czasu prześladowań zainicjowanych przez Nerona chrześcijaństwo pozostawało bowiem wyznaniem nielegalnym, a więc mimo tego, że „w okresie owych stu pięćdziesięciu lat [po Neronie] najwyższa władza w imperium nie dążyła nigdy do [jego] całkowitego zniszczenia”⁷, wyznawcy Chrystusa musieli pozostawać w cieniu ówczesnego życia publicznego. Skutkiem tych okoliczności stał się dla chrześcijan znaczący problem dotyczący wypracowania doktryny mówiącej o tym, jak powinny zostać ułożone stosunki między Kościołem a państwem.

Dla wielu żyjących wówczas wyznawców młodej jeszcze religii jawił się jako słuszny absolutny opór wobec samej instytucji państwa. Jak przekonuje Hugo Rahner, istniały dwie zasadnicze przyczyny tego stanu rzeczy: po pierwsze, było to „oczywiste dla państwa rzymskiego i wyrosłe ze staroitalskiego i równocześnie hellenistycznego dziedzictwa, przekonanie, że państwu w osobie jego cesarskiego zwierzchnika przysługuje wszelkie prawo kształtowania życia religijnego”⁸. Drugi powód miał mieć w istocie podobny charakter: chodziło bowiem o wyłaniający się od czasów Juliusza Cezara „kult władców”, a więc oddawanie boskiej czci „osobie *basileusa* jako zbawcy i dobroczyńcy swoich poddanych”⁹.

Z drugiej strony teologowie chrześcijańscy tacy jak Orygenes – autor *de facto* pierwszej rozprawy dotyczącej problemu „Kościół a państwo” (Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian z 244 r.¹⁰) – przypominali o tym, że „każda władza polityczna, która jest prawdziwą władzą państwową, pochodzi z woli Bożej”¹¹.

Czas wydania dokumentu Orygenesesa nie jest przypadkowy, ponieważ właśnie w III wieku dotychczasowa sytuacja Rzymu w poruszonym przez nas aspekcie zaczęła ulegać poważnym zmianom: „w całym rzymskim imperium obecność chrześcijan stała

⁷ W. H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa. Tom I. Narodziny chrześcijaństwa*, tłum. J. Morka, Wrocław 2009, s. 496.

⁸ H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986, s. 22.

⁹ Tamże, s. 22–23.

¹⁰ Tamże, s. 26.

¹¹ Tamże, s. 28.

się wyczuwalna i oczywista nawet dla wielu pogan¹² do tego stopnia, że Kościół „zaczyna się już stawiać na równi z cesarstwem”, a władza państwowa „zaczyna liczyć się z Kościołem katolickim jako wielką potęgą”¹³.

To narastające napięcie stało się jednym z powodów, dla których panujący wówczas władcy, obawiając się rosnącej siły chrześcijaństwa i chcąc ujednoczyć religijnie swoje imperium, wzniesli kolejne fale represji. W styczniu 250 r. został wydany edykt cesarza Decjusza nakazujący wszystkim obywatelom Rzymu złożenie ofiary pogańskim bożkom pod rygorem kary śmierci¹⁴. Kilkadziesiąt lat później nastąpił kolejny, jeszcze bardziej zatrważający kryzys – wstrząsający tym bardziej, że niespodziewany. Stojący za nim cesarz (*August*) Dioklecjan nie był bowiem na początku swojego panowania wrogi chrześcijaństwu¹⁵. Zasadniczą przyczyną tego obrotu sprawy było to, że uległ on presji swojego następcy, cesarza Galeriusza, upojonego żądzą ostatecznego zniszczenia chrześcijan¹⁶. Ów akt polityczny pierwotnie wymierzony zwłaszcza w chrześcijańskie symbole, obiekty sakralne i święte księgi z czasem przemienił się w najbardziej makabryczną falę prześladowań, której ofiarą padł między innymi nauczyciel Euzebiusza z Cezarei, Pamfil.

Jak stwierdza współczesny historyk, Warren Hasty Carroll, w tamtym czasie „w materialnym i ludzkim wymiarze Kościół nie mógł liczyć na jakąkolwiek obronę; wyjątkiem były jedynie dwie prowincje, którymi nadal, mimo ciężkiej choroby, zarządzał Konstantyn [Chlorus]”¹⁷. To właśnie jego syn, także Konstantyn, po okresie walk o samodzielne panowanie nad Rzymem przejdzie do historii jako ten, który wyswobodził chrześcijaństwo.

Ten fakt (edykt mediolański z 313 r.) miała poprzedzić bitwa stoczona przez Konstantyna-syna z Maksencjuszem, jego rywalem w gonitwie ku imperialnej władzy, przy wiodącym do Rzymu moście Mulwijskim (312 r.). Historycy tamtego czasu (Euzebiusz i Laktancjusz) zgodnie stwierdzają, że młody cesarz na sztandarach swoich wojsk „umieścił monogram Chrystusa (greckie litery *chi – ro*) i przypisał Bożej pomocy swe zwycięstwo”¹⁸. Przyczyną, dla której to zrobił, miało być doznane przez niego objawienie. Zgodnie z relacją Euzebiusza Konstantyn po wielu modlitwach do Boga i błaganiach Go o objawienie mu swej istoty „zobaczył na własne oczy znak tryumfalny w postaci krzyża ze światła na niebie, powyżej słońca, i był na nim umieszczony napis, mówiący: »Pod nim zwyciężaj«”¹⁹.

Cesarz Konstantyn, zwany później Wielkim, po swoim zwycięstwie popartym nieustannie rosnącą popularnością prowadził politykę na wskroś przychylną chrześcijanom.

¹² W. H. Carroll, dz.cyt., s. 496.

¹³ H. Rahner, dz.cyt., s. 32.

¹⁴ W. H. Carroll, dz.cyt., s. 496.

¹⁵ Tamże, s. 512.

¹⁶ Tamże, s. 513.

¹⁷ Tamże, s. 522.

¹⁸ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego. Tom 1. Starożytność*, Warszawa 2005, s. 111.

¹⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, I, 28.

Poza deklaracją „pełnej i bezwarunkowej tolerancji” nakazał on również zwrócenie im skonfiskowanej wcześniej własności²⁰, a w latach 315–321 wydał „szereg nowych praw w oczywisty sposób inspirowanych doktryną chrześcijańską”²¹.

Ten stan rzeczy – aż nazbyt natarczywa przychylność w stosunku do Kościoła – doprowadził wreszcie Konstantyna do swoistej chęci zapanowania nad nim²². Problemem dla chrześcijan stała się teraz obrona wolności „już nie przed prześladowaniem miecza, lecz przed prześladowaniem przemożnej opieki”²³. Konstantyńskie zakusy na jedność Cesarstwa – tak polityczną, jak religijną – obudziły w nim żądzę panowania nad Kościołem, wprawdzie dla niego niebezpieczną, lecz raczej nie na tyle, by oskarżać cesarza o cesaropapizm²⁴.

Niewątpliwie groźne u Konstantyna były przejawy „zabobonnych uczuć” związanych z kultem osobistym „Niezwycięzonego Słońca”, który stanowił dziedzictwo rzymskiej tradycji²⁵. Czuł się on przedstawicielem Boga (tak zresztą zaczęli go postrzegać na gruncie swojej doktryny również chrześcijanie²⁶), a w swojej monarchii widział „doczesny obraz jedynego, najwyższego Boga uniwersalnego”²⁷. Pojawia się wówczas także idea „cesarza jako biskupa”²⁸.

Wszystkie te okoliczności miały znaczący wpływ na ukształtowanie się wizji politycznej (czy też politycznej teologii) Euzebiusza z Cezarei. Bez ich znajomości (choć zapewne i tak zbyt pobieżnie tu nakreślonej) wyłaniający się z treści *Życia Konstantyna* obraz dobrego i sprawiedliwego ustroju mógłby obfitować w nieporozumienia i wielkie znaki zapytania. Nie przedłużając już zatem wątków okołotematycznych, skoncentrujmy się wreszcie na Euzebiańskich rozważaniach z zakresu myśli – bądź filozofii – politycznej.

3. Doktryna Euzebiusza z Cezarei

Euzebiusz, biskup Cezarei Palestyńskiej, teolog i pierwszy chrześcijański historyk (autor słynnej *Historii kościelnej*) pozostawił po sobie wprawdzie niedokończone dzieło, jednak dopracowane i wydane po swojej śmierci. *Vita Constantini* (*Życie Konstantyna*) zaczęło powstawać po odejściu ze świata „wyzwoliciele chrześcijan” (337 r.). Tekst ten, jakkolwiek posiadający charakter z jednej strony panegiryczny, a z drugiej biograficzny, jako że w zastanej i opisywanej sytuacji widzi sytuację idealną, zawiera w sobie również elementy wizji idealnego cesarza i cesarstwa, co wynika z pewnością w pewnym stopniu z kon-

²⁰ W.H. Carroll, dz.cyt., s. 542.

²¹ Tamże, s. 552.

²² H. Rahner, dz.cyt., s. 54.

²³ Tamże, s. 18.

²⁴ M. Banaszak, dz.cyt., s. 114.

²⁵ H. Rahner, dz.cyt., s. 55.

²⁶ Tamże, s. 56.

²⁷ Tamże, s. 55–56.

²⁸ Tamże, s. 59.

trastu zachodzącego w relacjach między Kościołem a cesarstwem, jakiego doświadczył Euzebiusz w trakcie swojego życia. Możemy więc na tej podstawie ułożyć pewien obraz najwłaściwszego ładu politycznego. Obraz wyjątkowy, bo – jak się zdaje – dla Euzebiusza zupełnie konkretny, realizujący się na jego oczach. Ta wizja przedstawia nam takie zagadnienia, jak pożądany ustrój polityczny, cel i legitymizacja władzy czy cnota chrześcijańskiego cesarza. Ponadto oferuje wgląd w rozróżnienie między tyranem a prawowitym władcą. Przejdźmy zatem do próby uchwycenia istoty proponowanej przez Euzebiusza doktryny.

Tym, co odgrywa w przesłaniu Euzebiusza znaczącą rolę, jest motyw jedności. Nie trudno zatem domyślić się, że najwłaściwszym ustrojem politycznym będzie według niego monarchia (jedynowładztwo). Ideał ten to oczywiście Cesarstwo Rzymskie pod wodzą Konstantyna, który uporawszy się z Licyniuszem i innymi osobami zagrażającymi jedności państwa, przyniósł swojemu imperium światło niczym słońce: „Gdy więc bezbożni zostali usunięci, znowu jasnym blaskiem zajaśniało słońce po ciemnościach panowania tyranii. [...] całe ciało Imperium Rzymskiego przyozdobiło się jedną władzą nad całością, jakby głową, w osobie jednego i najwyższego władcy, który jedną zwierzchnością obejmował wszystkich. Jasne promienie światła pobożności dawały świetlane dni tym, którzy wcześniej siedzieli w mroku i cieniu śmierci”²⁹.

Dawny kult solarny (cesarz jako *Sol Invictus*) przybrał tu zatem nowy wymiar: cesarskie światło słoneczne czerpie ze źródła chrześcijańskiej pobożności. Motyw ten został więc niejako „ochrzczony”. Zjednoczone Imperium ma odtąd nieść całemu światu dobrą nowinę, rozrastając się geograficznie i przynosząc dziejom nową epokę, w której chrześcijański i jedyny cesarz, jako obraz (*eikon*) Ojca, będzie panował już zawsze. Euzebiusz wyraża przekonanie mówiące o tym, że władza cesarska ma być dziedziczona „prawem natury”, co sprawi, że „ojcowskie dziedzictwo będzie trwać wiecznie w nieskończonych pokoleniach”³⁰.

Dziedzictwo to (*patrimonium*) zostało zapoczątkowane już przez ojca Konstantyna, Konstancjusza, który jako jedyny w okresie swojego panowania „nie splamił się ohydą bezbożności”³¹. Prawdziwy cesarz chrześcijański jest bowiem pośrednikiem między poddanymi a Chrystusem i Ojcem, a różni go od cesarza pogańskiego posiadana przez niego prawdziwa pobożność (*eusebeia*).

Biskup z Cezarei przypomina, że władza Konstantyna pochodzi od Boga i posiada ona jedyną właściwą legitymację: „Bóg [...] z własnej woli wybrał Konstantyna, [...] ażeby został najwyższym władcą i imperatorem [...] on był jedynym, którego wyniesieniem nie może się chlubić żaden śmiertelnik”³². Bóg w tej sferze działa jednak przez pośrednictwo Logosu-Chrystusa, który z kolei korzysta z pośrednictwa ludzi.

²⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, II, 19.

³⁰ Tamże, I, 9.

³¹ Tamże, I, 13.

³² Tamże, I, 24.

W przypadku Konstantyna byli to żołnierze, którzy po pogrzebie Konstancjusza ogłosili go augustem³³.

Władza cesarza stanowi jego dobro i wobec tego może on rozdzielać ją według własnej woli – Konstantyn zrobił tak, dzieląc ten zaszczyt między swoich trzech synów³⁴. Władca nie sprawuje swojej funkcji bezpośrednio. W cesarstwie działają bowiem cesarowie, którzy otrzymują od *imperatora* władzę administrowania przydzielonymi im obszarami³⁵. Cesarowie – zarządcy prowincji egzekwują prawo wydawane przez cesarza. Cesarz chrześcijański wybiera zaś na te stanowiska urzędnicze zwłaszcza chrześcijan, a pogan choć nie zwalnia, to zabrania im składania ofiar³⁶.

Stanowione przez cesarza prawo i uprzywilejowanie w tej mierze chrześcijan wśród urzędników jest ze sobą powiązane: cesarz nie neguje wprawdzie starych, rzymskich praw, uznając je w istocie za dobre, lecz reformuje je, nadając im bardziej święty charakter, odpowiadający nauczaniu Kościoła³⁷. Ustawodawstwo zatem jest dostosowywane do wskazań moralnych wyłaniających się z religii chrześcijańskiej. Władca zaleca „wszystkim mieszkańcom Cesarstwa Rzymskiego świętować dni nazwane od imienia Zbawiciela i poświęcać je na odpoczynek”³⁸. To samo dotyczy więc zarządców, którzy mają czcić również święta męczenników i szanować uroczystości kościelne³⁹.

Władza nie ma uciskać swoich poddanych ani w sposób szczególny dyskryminować jakiegokolwiek grupy. Konstantyn sprawił bowiem zdaniem Euzebiusza, że „jego władza odczuwana była jako łatwa do przyjęcia i akceptowana przez wszystkie grupy poddanych”⁴⁰. Dotyczyło to w znacznej mierze polityki podatkowej. Za rządów chrześcijańskiego cesarza obniżono podatek od gruntów o jedną czwartą⁴¹, a do tych osób, którym za poprzednich rządów źle zmierzono wielkości posiadanych przez nich gospodarstw, wysłał taksatorów, którzy mieli zapewnić im „zwolnienie ze zbyt dużych opłat”⁴². Swoją wielkoduszność Konstantyn miał okazywać także w sprawach sądowych związanych z kwestiami majątkowymi – pokonane strony „obdarowywał ze swych prywatnych środków”⁴³, aby nikt nie czuł się szczególnie poszkodowany. Cesarz jest również hojny i nie czyni przy tym rozróżnień: obdarowuje darami „poddanych z każdego narodu, prowincji i ludu”⁴⁴.

³³ Tamże, I, 22.

³⁴ Tamże, IV, 51.

³⁵ Tamże, I, 1.

³⁶ Tamże, II, 44.

³⁷ Tamże, IV, 26.

³⁸ Tamże, IV, 18.

³⁹ Tamże, IV, 23.

⁴⁰ Tamże, I, 9.

⁴¹ Tamże, IV, 2.

⁴² Tamże, IV, 3.

⁴³ Tamże, IV, 4.

⁴⁴ Tamże, IV, 22.

Gospodarka, tak jak inne sfery życia społecznego, miała być wypełniona duchem chrześcijańskim. Poza zakazem handlu w dni święte Konstantyn zdecydował o tym, że na monetach ma być wybity jego wizerunek „w postawie modlitewnej”⁴⁵.

Cesarz nie pragnie boskiej czci – zakazuje umieszczania swoich wizerunków w świątyniach⁴⁶, kieruje się pobożnością i nakazuje kierowanie się nią swoim poddanym i urzędnikom. Poucza ich także o tym, że pobożność jest ważniejsza od bogactw i nawet samej władzy cesarskiej⁴⁷.

Konstantyn Wielki jest porównywany przez Euzebiusza do Mojżesza. Wybawił on bowiem swój lud od niewoli i prześladowań, niesie mu mądrość Bożą i mu przewodniczy⁴⁸. Raduje go rozkwit Kościoła, a jego poddani darzą go życzliwością, dzięki czemu żyje bezpiecznie⁴⁹.

Cesarz występuje także w roli filozofa: zgłębia mądrość i jej naucza, zwołuje zgromadzenia, na które przybywają tłumy chcące usłyszeć jego przemów⁵⁰. Stanowi to zatem w pewnej mierze echo przesłania filozofów greckich, takich jak Platon, poszukujących ideału króla-filozofa.

Chrześcijański władca szerzy swoje idee także w obszarze militarnym. Nakazuje swoim oddziałom oszczędzanie jeńców i aby zachęcić swych żołnierzy do unikania okrucieństwa, nagradza pewną ilością złota tych, którzy potrafią darować życie swoim wrogom⁵¹. Rozkazuje również, „aby znak krzyża Zbawiciela był na tarczach żołnierzy”⁵². Swojemu wojsku przed starciami nakazuje modlitwę celem zapewnienia pomyślności Cesarstwu i jego ewangelizacyjnej misji⁵³. Szczególnie zaś pamięta o tym, aby „łącząc surowość postępowania z wrodzoną łagodnością charakteru”, przychodzić na pomoc uciemiężonym⁵⁴. Religia Chrystusowa i jej zasady mają zatem być obecne też na tym polu.

Ważne wydaje się wreszcie przeciwstawienie cesarza „prawdziwego” tyranom. U Euzebiusza w tym rozróżnieniu, poza tradycyjnie przyjmowanych w myśli politycznej wyróżników takich jak ucisk poddanych czy objęcie władzy przez uzurpację, poczesne miejsce zajmuje stosunek do religii. Tyrani narzucają bowiem środkami przymusu kult fałszywych bóstw, konfiskują majątki chrześcijan, sztydzą z ich wyznania, palą ich święte księgi i burzą ich świątynie. Prawowity władca widzi z kolei w chrześcijaństwie gwaran-

⁴⁵ Tamże, IV, 15.

⁴⁶ Tamże, IV, 16.

⁴⁷ Tamże, IV, 52.

⁴⁸ Tamże, IV, 52.

⁴⁹ Tamże, I, 47.

⁵⁰ Tamże, IV, 29.

⁵¹ Tamże, II, 13.

⁵² Tamże, IV, 21.

⁵³ Tamże, IV, 19–20.

⁵⁴ Tamże, II, 3.

cję bezpieczeństwa i wypełnia należące do niego obowiązki⁵⁵. Obala on tyranów, tak jak Konstantyn zrobił to z Maksencjuszem⁵⁶.

Nareszcie musimy zaznaczyć to, co w debacie dotyczącej dzieła Euzebiusza wywołuje zwykle największe kontrowersje. Chodzi oczywiście o stosunek Cesarstwa Rzymskiego do Kościoła katolickiego, a w ślad za tym – o relację między władzą cesarską a władzą kościelną. Zgodnie z relacją teologa z Cezarei, Konstantyn „powiedział, że jest jakby biskupem w sprawach zewnętrznych”⁵⁷. Cieszy się on władzą zwoływania synodów, w których uczestniczy „jak jeden z wielu”⁵⁸. Najbardziej znanym tego typu przypadkiem był niewątpliwie zwołujący biskupów ze wszystkich krajów powszechny sobór w Nicei, którego cel stanowiło zażegnanie nieustających sporów w kwestiach doktrynalnych, a więc osiągnięcie konsensusu, jedności⁵⁹. Na zwoływaniu zgromadzeń i uczestniczeniu w nich nie kończą się jednak kompetencje władcze cesarza. Postanowienia synodów są bowiem potwierdzane przez niego⁶⁰, a następnie wprowadzane w życie w postaci praw państwowych⁶¹.

Konstantyn, głosząc publicznie chrześcijaństwo⁶² i rządząc w swoim pałacu „jakby kościół Boga”, w którym czyta Pismo Święte i odmawia modlitwy „wraz ze wszystkimi członkami dworu cesarskiego”⁶³, umieszcza się więc niejako w roli duchowego przewodnika swojego Cesarstwa, które jako jedyne głosi prawdę objawioną, co oznacza, że jest ono w świetle tych założeń właściwie tożsame z Kościołem. Konsekwencje tego, jak się zdaje, nazbyt daleko idącego zrostu staną się potem przedmiotem dyskusji teologów i myślicieli politycznych, którzy upatrują w tej sytuacji początków znanego z późniejszych dziejów cesaropapizmu.

Zarysowane powyżej kwestie z pewnością nie wyczerpują tego, co można by wydobyc z treści *Życia Konstantyna* w kontekście polityki. Zdaje się jednak, że pozwolą one czytelnikowi przynajmniej w jakimś stopniu rozeznac się w tym, jak umieścić tę doktrynę na tle rozległych przestrzeni dziejów myśli politycznej.

4. Carl Schmitt, Erik Peterson i problem politycznej teologii

Warto nareszcie przyrzeć się sporowi o sens doktryny Euzebiusza, jaki wywiązał się w XX wieku między Carlem Schmittem a Erikiem Petersonem. Schmitt, prawnik i filozof polityczny, swoim głośnym dziełem pt. *Teologia polityczna (Politische Theologie)*, w któ-

⁵⁵ Tamże, III, 1.

⁵⁶ Tamże, I, 26.

⁵⁷ Tamże, IV, 24.

⁵⁸ Tamże, I, 44.

⁵⁹ Tamże, III, 6–7.

⁶⁰ Tamże, III, 14 i 20.

⁶¹ Tamże, IV, 27.

⁶² Tamże, III, 2.

⁶³ Tamże, IV, 17.

rym zawarł swoją słynną tezę głoszącą, że „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”⁶⁴, istotnie przyczynił się do zainteresowania tytułowym tematem politycznej teologii wśród środowisk akademickich. Jedną z ważniejszych publikacji spośród tych, które były skupione wokół tego zagadnienia, okazała się rozprawa konwertowanego z protestantyzmu na katolicyzm teologa, Erika Petersona, pt. *Monoteizm jako problem polityczny*.

Peterson, przedstawiając w swoim dziele dzieje relacji między polityką i różnymi wyznaniem (zwłaszcza koncentrując się w swoich rozważaniach wokół monarchii), przekonuje, że jakkolwiek w religiach pogańskich i judaistycznej próby łączenia religii i polityki okazały się owocne, tak w chrześcijaństwie stanowiły one poważny problem już od początku. Jego zdaniem wywody, które przedstawia, „pokazały, że pierwsze próby powiązania tradycyjnej doktryny monarchii bożej z dogmatem trynitarnym nie powiodły się [...] zarówno w odniesieniu do Prakseasza, jak i Tertuliana”⁶⁵.

Kontynuując, Peterson zauważa, że dla Euzebiusza „jedyny ziemski monarcha [...] koresponduje z jedyną monarchią bożą w niebie”, przy czym próbuje on ubrać tę ideę w szaty stworzonej przez chrześcijan i obejmującej całość koncepcji, w myśl której cztery elementy – imperium, pokój, monoteizm i monarchia – ściśle się ze sobą wiążą⁶⁶. Zdaniem teologa kwestia „możliwości pogodzenia monoteizmu chrześcijańskiego oraz Imperium Rzymskiego” była nurtująca dla Euzebiusza⁶⁷. Wniosek, do którego biskup Cezarei miał dojść, okazał się jednak sprzeczny z dogmatem trynitarnym, w efekcie czego spór o te kwestie musiał przerodzić się w „eminentną walkę polityczną”, w której po stronie teologii politycznej Cesarstwa Rzymskiego stanęła odrzucająca doktrynę Trójcy Świętej herezja ariańska⁶⁸. Trójosobowy Bóg nie mógł bowiem znaleźć rozumiałej paraleli w jedynej władzy cesarza.

Peterson sądzi zatem, że „doktryna monarchii bożej musiała spełznąć na niczym z uwagi na dogmat trynitarny”⁶⁹, wobec czego jakakolwiek uzasadniona „teologia polityczna” może się realizować jedynie na gruncie judaizmu lub pogaństwa. Chrześcijaństwo wykracza jednak poza rozwiązania proponowane przez te religie – dogmat trynitarny jest bowiem tajemnicą, która może istnieć tylko w wymiarze Boskim i nie ma swojego odpowiednika wśród stworzenia. Poza tym Peterson uznaje za fałszywe przekonanie, że ziemski władca może zagwarantować pokój, gdyż to leży jedynie w gestii Chrystusa⁷⁰.

Choć autor *Monoteizmu* nie odwołuje się w swojej publikacji wprost do *Teologii Schmitta*, to ten drugi w oczywisty sposób traktuje ją jako wyraźne nawiązanie do jego

⁶⁴ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Kraków 2000, s. 60.

⁶⁵ E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, „Res Publica Nowa” 2012, nr 20, s. 48.

⁶⁶ Tamże, s. 54.

⁶⁷ Tamże, s. 57.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 58.

⁷⁰ Tamże.

działa. W swojej – nieco spóźnionej, bo opublikowanej po śmierci Petersona – *Teologii Politycznej 2* podnosi on kwestię dokonanej przez swojego adwersarza ekspozycji Euzebiusza z Cezarei „jako jaskrawego przypadku fałszywej politycznej teologii”⁷¹. Zdaniem Schmitta sformułowane przez Petersona tezy o wzorcowości doktryny Euzebiusza jako przykładu nieudanej próby połączenia dogmatu trynitarnego z doktryną polityczną nie zostały ani objaśnione, ani uzasadnione⁷². Prawnik przekonuje, że problem polityczny, jakiego Peterson doszukuje się w monoteizmie, oznacza u niego „nic więcej i nic innego niż hellenistyczną modyfikację żydowskiej wiary w Boga”⁷³. Zauważa ponadto, że trudno już o samo jasne określenie, na ile możemy mówić o „teologii” w przypadku religii żydowskiej i pogańskich⁷⁴.

Schmitt stwierdza, że Erik Peterson, mimo że definitywnie odrzuca polityczną teologię, nie wyjaśnia, co przez nią rozumie. Podnoszone przez teologa zarzuty wobec Euzebiusza „dotyczą w aspekcie moralnym jego charakteru, a teologiczno-dogmatycznym jego prawowierności”⁷⁵. Jednak, jak pisze Schmitt: „Gdy w takiej sytuacji eksponuje się w XX wieku podejrzanego o herezję biskupa z IV wieku jako prototyp politycznej teologii, to powstaje wrażenie, że zachodzi pojęciowy związek polityki z herezją: heretyk jawi się *eo ipso* jako polityczny, ortodoks natomiast jako czysty, niepolityczny teolog”⁷⁶.

Niemiecki prawnik nie uważa więc, że zarzuty Petersona są trafne. Uważa on, że jego teza o niemożliwości politycznej teologii nie wynika z przedstawionych przez teologa treści, lecz została dodana „jako zwieńczenie materiału dowodowego”⁷⁷.

Polski historyk myśli politycznej, Adam Wielomski, przypomina jednak, że Schmitt w gruncie rzeczy nie zakwestionował zasugerowanego przez Petersona przekonania o antytrynitarności, jakie wyłania się z piśmiennictwa biskupa Cezarei, co oznacza, że przyznał on, że cesaropapizm (o który posądza się Euzebiusza i Konstantyna) jest heterodoksyjny⁷⁸.

5. Podsumowanie

Naświetlone powyżej kwestie dotyczące myśli politycznej autora *Życia Konstantyna* wydają się stanowić jej podstawowe elementy. Zrozumienie przekazu Euzebiusza we właściwszy sposób wymagałoby jednak niewątpliwie samodzielnego zagłębienia się w me-

⁷¹ C. Schmitt, *Teologia polityczna 2. Legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 26.

⁷² Tamże, s. 57.

⁷³ Tamże, s. 75.

⁷⁴ Tamże, s. 76.

⁷⁵ Tamże, s. 80.

⁷⁶ Tamże, s. 85.

⁷⁷ Tamże, s. 56.

⁷⁸ A. Wielomski, *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin 2017, s. 310.



andry pism zarówno źródłowych, jak i tych o nich traktujących. Poruszone tutaj wątki powinny budzić nasze zainteresowanie nie tylko dlatego, że myśl biskupa z Cezarei miała niewątpliwe konsekwencje teologiczno-polityczne dla dziejów Kościoła i cywilizacji zachodniej (oraz wschodniej), lecz także z uwagi na istotę przywołanego XX-wiecznego sporu między Carlem Schmittem a Erikiem Petersonem. Relacje między religią a polityką nie od dziś budzą bowiem kontrowersje. Pochylenie się nad Euzebiańskim uzasadnieniem władzy jedynego cesarza i jego kompetencji w kwestiach religijnych może dla nas być punktem wyjścia do prześledzenia historii związanych z tematyką doktryn monarchistycznych, a także pozwoli nam lepiej zrozumieć historie cywilizacji bizantyjskiej i łacińskiej wraz z instytucjami politycznymi i religijnymi.

Bibliografia:

- Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego. Tom 1. Starożytność*, Warszawa 2005
- Bartyzel J., *Teologia polityczna*, w: *Encyklopedia polityczna*, t. 1, red. J. Bartyzel, B. Szlachta i A. Wielomski, Radom 2007
- Carroll W.H., *Historia chrześcijaństwa. Tom I. Narodziny chrześcijaństwa*, tłum. J. Morka, Wrocław 2009
- Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tłum. T. Wnętrzak, Kęty 2007
- Peterson E., *Monoteizm jako problem polityczny*, „Res Publica Nowa” 2012, nr 20
- Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986
- Schmitt C., *Teologia polityczna 2. Legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Kraków 2000
- Strauss L., *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2012
- Wielomski A., *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin 2017