

Adrian Marek KOSENDIAK*

 <https://orcid.org/0009-0007-3917-0495>

PRZEŚLADOWANIA CHRZEŚCIJAN W CESARSTWIE RZYMSKIM – ANALIZA PRAWNO-HISTORYCZNA W PERSPEKTYWIE *IUS ROMANUM* I IDEI *DIGNITAS HUMANA*

Abstrakt

Przedmiot badań: Analiza historyczno-prawna rzymskich prześladowań chrześcijan ze szczególnym uwzględnieniem praktyk *ad bestias*, obowiązującej kategorii *superstitio* oraz powiązania religii państwowej z *ius publicum* przez ideę *pax deorum*. Punktem wyjścia jest rozróżnienie pomiędzy penalizowaniem przekonań a sankcjonowaniem odmowy aktu lojalności o charakterze kultowym. Ujęcie to pozwala precyzyjnie uchwycić relację między porządkiem prawnym a oczekiwanym udziałem obywateli w kulcie publicznym.

Cel badawczy: Ustalić podstawy normatywne i administracyjne mechanizmu represji (reskrypty Trajana i Hadriana; edykt Decjusza i system *libellorum*; edykty tetrarchów 303–304), wyjaśnić logikę „testu ofiarniczego” jako narzędzia kontroli lojalności oraz pokazać, jak chrześcijańska interpretacja męczeństwa (*imitatio Christi*) współtworzyła historyczną drogę od statusowej *dignitas* do personalistycznej *dignitas humana* i kategorii wolności sumienia.

Metoda badawcza: Zastosowano metodę historyczno-prawną i hermeneutyczną: krytyczną analizę źródeł (m.in. *Digesta*, Pliniusz Młodszy, Euzebiusz, Laktancjusz; papirusy *libellorum*) w zestawieniu z literaturą historyczno-prawną i teologiczną. Uwzględniono zróżnicowanie regionalne stosowania edyktów (*arbitrium* namiestników) oraz różnice statusowe kar (*ad metalla*, konfiskaty, *deportatio*, *ad bestias*).

Wyniki: (1) W prawie rzymskim sankcjonowano nie „samą wiarę”, lecz odmowę uczestnictwa w kulcie publicznym interpretowaną jako naruszenie *pax deorum* i *securitas rei publicae* (*crimen maiestatis*). (2) Mechanizm „testu ofiarniczego” – powszechny za Decjusza i selektywny za Waleriana – zinstytucjonalizował kontrolę lojalności. (3) „Wielkie prześladowanie” Dioklecjana unormowało i nadało podstawy prawne istniejącej praktyce, choć jego egzekucja była regionalnie niejednolita. (4) Teologia męczeństwa przekształciła sens cierpienia: z narzędzia dyscypliny państwowej w świadectwo prawdy sumienia, co historycznie przygotowało grunt pod nowożytnie ujęcie

* Doktorant, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov, Slovenská Republika; e-mail: ksadrian@o2.pl

godności osoby. (5) Porównanie z reżimem ochrony praw człowieka ma charakter hermeneutyczny: odmienne *ratio legis* i *ratio iuris* uniemożliwiają prostą translację, ale ujawniają ciągłość sporów o granice przymusu religijno-obywatelskiego.

Słowa kluczowe: *pax deorum*, *crimen maiestatis*, edykty Dioklecjana, *ad bestias*, męczeństwo, wolność sumienia.

Wstęp i metodologia

Historia prześladowań chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim stanowi jedno z kluczowych zagadnień badawczych na styku prawa, religii i władzy politycznej. Zjawisko to, nierzadko ujmowane w historiografii w perspektywie martyrologicznej, wymaga analizy osadzonej w realiach *ius publicum Romanum* oraz w kontekście administracyjnej praktyki imperium. Religia państwowa stanowiła integralny element rzymskiego porządku prawnego, którego fundamentem była zasada *pax deorum* – harmonii między bogami a wspólnotą obywatelską. Odmowa uczestnictwa w kulcie publicznym nie była traktowana jako akt sfery prywatnej, lecz jako naruszenie porządku publicznego, kwalifikowane w kategoriach (*crimen maiestatis*)¹.

Przyjęta metodologia łączy analizę historyczno-prawną z teologiczną hermeneutyką źródeł. Celem artykułu jest rekonstrukcja podstaw normatywnych i praktycznych form prześladowań chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim oraz ukazanie ich wpływu na kształtowanie idei godności człowieka. Analizie poddano edykty Dioklecjana, reskrypty cesarskie oraz świadectwa chrześcijańskie (*Acta Martyrum*, *Historia Ecclesiastica*, *De mortibus persecutorum*). Opracowanie wykorzystuje także współczesną literaturę historyczno-prawną (Freund, Clarke, Harries, Wipszycka) oraz teologiczną (Ratzinger, Wojtyła, Moss).

Zastosowana metoda hermeneutyczna pozwala uniknąć anachronizmu – porównanie *dignitas humana* z rzymską *dignitas* ma charakter interpretacyjny, nie normatywny. Celem nie jest utożsamienie zjawisk, lecz wskazanie ciągłości idei, w której chrześcijańskie męczeństwo staje się punktem zwrotnym między światem antycznym a nowożytnym.

¹ *Digesta* 48,4,1: „*Maiestatis crimen adversus populum Romanum vel adversus securitatem eius committitur*” – „Zbrodnia obrazy majestatu popełniana jest przeciw ludowi rzymskiemu lub jego bezpieczeństwu”; por. J. Harries, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge 1999, s. 44–47.

1. Podstawy prawne represji wobec chrześcijan w prawie rzymskim

Prawo rzymskie wobec religii i kultu publicznego

W systemie *ius publicum Romanum* religia nie stanowiła sfery prywatnej, lecz była integralnym elementem struktury państwowej. Podstawowym celem regulacji prawnych w tym zakresie było utrzymanie *pax deorum* – harmonii między bogami a wspólnotą obywatelską. Odstępstwo od kultu publicznego mogło być zatem interpretowane jako zagrożenie dla porządku państwowego i kwalifikowane w kategoriach *crimen maiestatis*².

Chrześcijaństwo jako kult nowy i ekskluzywny nie zostało włączone do katalogu praktyk uznawanych przez państwo jako *religio licita*, lecz zakwalifikowane jako *superstitio illicita* – „zabobon niedozwolony”³. Określenie to miało charakter prawno-administracyjny, a nie teologiczny, i odnosiło się do praktyk religijnych postrzeganych jako potencjalnie niebezpieczne dla stabilności porządku publicznego. Już autorzy pogańscy, tacy jak Tacyt i Swetoniusz, określali chrześcijaństwo mianem *superstitio nova et malefica*, akcentując jego nowość, ekskluzywność oraz sprzeciw wobec tradycyjnych rytuałów i instytucji religijnych⁴. Kategoria ta umożliwiała administracji rzymskiej zastosowanie wobec chrześcijan instrumentów prawa karnego przewidzianych dla czynów zagrażających porządkowi publicznemu i majestatowi cesarza.

W kontekście politycznym chrześcijaństwo było zatem postrzegane nie jako odmienna religia, lecz jako forma nielojalności wobec państwa i jego bogów. W oczach administracji rzymskiej odrzucenie kultu cesarza oznaczało zakwestionowanie samej idei wspólnoty politycznej⁵.

W pierwszych dekadach istnienia Kościoła nie był jeszcze zjawiskiem o znaczącym wpływie społecznym. Wspólnoty chrześcijańskie funkcjonowały w rozproszeniu, głównie poza Rzymem, koncentrując się w takich ośrodkach jak Antiochia, Aleksandria czy Jerozolima. Samo określenie *christiani*, użyte po raz pierwszy w Antiochii około 42 r. (Dz 11,26)⁶, miało charakter zewnętrzny i administracyjny, a nie samookreślenia wspólnoty.

² J. Harries, *Law...*, s. 44–47.

³ E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 117–119.

⁴ Tacyt, *Roczniki*, XV, 44, tłum. S. Hammer, Warszawa 1957, s. 461; M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, Cambridge 1998, t. I, s. 323–325.

⁵ Zob. A. Chmiel, *Geneza i kształtowanie się zasad domniemania niewinności w rzymskim procesie karnym*, *Zeszyty Prawnicze* 2024/24.3, s. 5–26.

⁶ *Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, Poznań 1996.

Źródła konfliktów między chrześcijanami a władzą rzymską miały charakter złożony. Wynikały one m.in. z braku rozróżnienia między chrześcijanami a Żydami, obecności nurtów skrajnych utożsamianych z Kościołem, napięcie eschatologicznych oraz wrogości tłumy. Kluczowe znaczenie miała jednak odmowa oddawania czci boskiemu majestatowi państwa i cesarza postrzegana przez administrację jako postawa antypaństwowa⁷.

W praktyce walka z chrześcijaństwem opierała się na kwalifikowaniu odmowy kultu jako *crimen maiestatis*. Wobec oskarżonych stosowano instrumenty rzymskiego prawa karnego, w tym przepisy dotyczące niedozwolonych stowarzyszeń, zbrodniczej magii (*veneficium*), świętokradztwa (*sacrilegium*) oraz obrazy religii państwowej (*crimen laesae Romanae religionis* – zbrodnia obrazy religii Rzymu⁸). Paradoksalnie, mimo religijnego charakteru oskarżeń, chrześcijanom często zarzucano ateizm⁹. Należy jednak podkreślić, że cesarstwo prześladowało nie tylko chrześcijan, jednak to właśnie oni, choć nieliczna grupa społeczna, zostali dobrze udokumentowani, ponieważ spisywali akta męczeństwa oraz szybko tworzyli kult zmarłych i miejsc ich męczeństwa¹⁰.

W doktrynie wskazuje się, że stosowanie kar wobec chrześcijan w okresie dominatu należy interpretować nie jako wynik szczególnej nienawiści wobec samej religii, lecz jako konsekwencję obowiązywania rzymskiego *ius publicum*. Chrześcijanie, odmawiając uczestnictwa w kulcie państwowym, naruszali fundament *pax deorum*, co w oczach rzymskiej administracji stanowiło zagrożenie dla stabilności politycznej i społecznej. Dlatego organy państwa reagowały w ramach procedury *cognitio extra ordinem*, korzystając z katalogu kar przewidzianych w prawie karnym.

Jak podkreśla Przemysław Kubiak, rzymskie prawo karne nie traktowało chrześcijan jako kategorii wyjątkowej. Podlegali oni takim samym instrumentom

⁷ A. Kosendiak, *Prześladowanie chrześcijan w Cesarstwie Wschodnim za czasów cesarza Dioklecjana w latach 284–313*, Wrocław 2004, s. 81; zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. I, Lublin 2001, s. 40; zob. Tertulian, *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, w: *Pisma Ojców Kościoła*, t. 20, Poznań 1947, s. 24.

⁸ Zob. Tertulian, *Apologetyk*, s. 24, 28.

⁹ Zob. A. Kosendiak, *Prześladowanie...*, s. 66–85; zob. J. Daniélou, H.J. Marrou, *Historia Kościoła*, t. I, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 79–83 i 127–128; zob. K. Bihmeyer, H. Tüchle, *Historia Kościoła*, t. I, tłum. J. Klenowski, Warszawa 1971, s. 87–99.

¹⁰ P. Sadowski, *Czy starożytni Rzymianie prześladowali tylko chrześcijan?*, w: S.L. Stadniczeńko, S. Rabiej (red.), *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, Opole 2012, s. 23–43; zob. M. Bielecki (red. nauk.), *Ograniczenia wolności religijnej w przestrzeni publicznej*, t. 1, Warszawa 2024, <https://aws.edu.pl/wp-content/uploads/2024/04/Ograniczenia-wolnosci-religijnej-t-I-1.pdf>; stan na 3.12.2025 r.

represji co inni sprawcy czynów uznawanych za niebezpieczne dla porządku publicznego, a zarówno katalog kar, jak i sposób ich wymierzania mieściły się w standardach rzymskiej praktyki sądowej¹¹.

Reskrypty Trajana i Hadriana jako podstawa praktyki administracyjnej

Pierwszym zachowanym świadectwem rzymskiej praktyki administracyjnej wobec chrześcijan o charakterze normatywnym jest korespondencja między Pliniuszem Młodszy a cesarzem Trajanem z około 112 r.¹² Jako namiestnik Bitynii i Pontu Pliniusz zwrócił się do cesarza z pytaniem, w jaki sposób należy postępować wobec osób oskarżonych o przynależność do chrześcijaństwa, nie dysponując jednoznaczną podstawą ustawową, regulującą tego rodzaju przypadki. Odpowiedź Trajana, streszczona w formule *Conquirendi non sunt*¹³, wyznaczyła ramy praktyki administracyjnej, które obowiązywały przez kolejne dziesięciolecia.

Reskrypt Trajana nie stanowił aktu prawa powszechnie obowiązującego, lecz miał charakter instrukcji administracyjnej sankcjonującej dotychczasowy sposób postępowania wobec chrześcijan jako wyznawców nielegalnego kultu. Kara nie była wymierzana za samą przynależność religijną, lecz za odmowę złożenia ofiary bogom i cesarzowi po formalnym wezwaniu przez władzę. W tym sensie represja miała charakter religijno-polityczny, a nie doktrynalny.

Podobną logikę zachował reskrypt Hadriana skierowany około 125 r. do prokonsula Azji Minucjusza Fundanusa. Cesarz zakazywał karania chrześcijan na podstawie anonimowych oskarżeń oraz nakazywał, by postępowanie opierało się na wykazaniu konkretnych czynów (*si qua delicta committantur*). Dokument ten bywa interpretowany jako przejaw bardziej umiarkowanej polityki, jednak

¹¹ Zob. **P. Kubiak**, *Damatio ad bestias i inne kary wykonywane na arenie w antycznym Rzymie*, Łódź 2014, s. 13–19 i 59–66.

¹² **Trajan**, *Epistulae*, X, 97, tłum. własne; zob. *Pierwsi świadkowie*, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, przekł. A. Świderkówna, [wstęp, komentarz i opracowanie] M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 358–365; **Pliniusz Młodszy**, *Listy*, X, 96, przekł. J. Schynader, w: *Antologia listu antycznego*, Wrocław 1959, s. 21; **J. Daniélou**, **H.J. Marrou**, *Historia...*, s. 81; **Tertulian**, *Apologetyk*, II, 6–9, s. 10; por. **Euzebiusz z Cezarei**, *Historia Ecclesiastica*, III, 33, tłum. A. Lisiecki, w: *Pisma Ojców Kościoła* 3, Poznań 1924, s. 133–134; zob. **A. Dębiński i in.** (red.), *Korespondencja Pliniusza Młodszeo z cesarzem Trajanem*, Lublin 2017, t. 1, 482 s.; t. 2, 346 s.

¹³ **J. Daniélou**, **H.J. Marrou**, *Historia...*, s. 80; **A. Kosendiak**, *Prześladowanie...*, s. 69–71.

w rzeczywistości utrwał ich kwalifikację jako wyznawców kultu nielegalnego, pozostawiając możliwość represji w gestii administracji prowincjonalnej¹⁴.

Reskrypty Trajana i Hadriana nie stworzyły spójnego systemu ustawodawstwa antychrześcijańskiego, lecz ukształtowały trwałe model reagowania władzy na obecność chrześcijan w przestrzeni publicznej. Model ten opierał się na zasadzie reaktywności administracji, uznaniu chrześcijaństwa za formę *superstitio* oraz centralnej roli aktu ofiarniczego jako testu lojalności wobec państwa i jego bogów.

Edykty cesarskie III i IV wieku: Decjusz, Walerian i Dioklecjan

Do połowy III w. represje wobec chrześcijan nie przybrały jeszcze formy jednolitej i systemowej polityki państwa, a praktyka administracyjna opierała się na reskryptach cesarskich, decyzjach senatu oraz szerokim *arbitrium* namiestników prowincji, realizowanym w ramach *cognitio extra ordinem*. Przełom nastąpił w okresie głębokiego kryzysu Cesarstwa, gdy kwestie religijne zaczęto ściślej łączyć z problemem lojalności obywatelskiej i stabilności państwa.

Edykt cesarza Decjusza z 250 r., znany m.in. z przekazu Euzebiusza (HE VI,41), stanowił pierwszą próbę wprowadzenia powszechnego, obowiązującego wszystkich mieszkańców imperium mechanizmu religijno-obywatelskiej kontroli lojalności. Nakazywał on wszystkim mieszkańcom imperium złożenie ofiary bogom oraz uzyskanie stosownego zaświadczenia (*libellus*)¹⁵, potwierdzającego wykonanie obowiązku kultowego przed komisją administracyjną. W odróżnieniu od wcześniejszej praktyki reaktywnej edykt ten nie był odpowiedzią na konkretne oskarżenia, lecz obejmował całe społeczeństwo, niezależnie od wyznania.

Zachowane papiirusy egipskie (m.in. P.Oxy. 2601, 2611; P.Mich. inv. 3608) pozwalają zrekonstruować formalny charakter procedury, w ramach której składanie ofiary było rejestrowane przez urzędników, a wydanie zaświadczenia (*libellus*) stanowiło potwierdzenie spełnienia wymogu państwowego. Odmowa udziału w kulcie skutkowałą sankcjami administracyjnymi i karnymi, których zakres pozostawał w gestii lokalnej władzy, co prowadziło do znacznego zróżnicowania

¹⁴ Euzebiusz, HE IV, 9; T.D. Barnes, *Early Christianity and the Roman Empire*, London 1984, s. 58–60.

¹⁵ Zob. A. Kosendiak, *Prześladowanie...*, s. 75–76; zob. J. Grzywaczewski, *The Great Persecution and the Reconciliation of the Lapsi*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2015, s. 86–89.

praktyki represyjnej¹⁶. W praktyce wykształciły się charakterystyczne kategorie postaw: *libellatici*, którzy uzyskali zaświadczenia bez faktycznego złożenia ofiary, oraz *lapsi*, czyli chrześcijanie, którzy pod presją władzy wykonywali akt kultowy. Zjawiska te stały się przedmiotem intensywnej refleksji wewnętrzkościelnej, prowadząc do sporów dotyczących dyscypliny pokutnej oraz możliwości readmisji do wspólnoty¹⁷.

Mechanizm *libellorum* w sposób szczególnie wyraźny ukazuje logikę rzymskich prześladowań: państwo nie karało za wewnętrzne przekonania religijne, lecz za odmowę wykonania publicznego nakazu kultowego, traktowanego jako obiektywny test lojalności wobec imperium i jego porządku prawnego¹⁸.

Polityka represyjna prowadzona za panowania Waleriana (257–258) stanowiła istotny etap przejściowy między powszechną kontrolą lojalności religijnej w okresie Decjusza a późniejszą, bardziej systemową polityką tetrarchii. Represje te miały charakter selektywny i były skierowane przede wszystkim przeciwko elitom kościelnym, postrzeganym przez władzę jako kluczowy element organizacyjnej trwałości chrześcijaństwa. Reskrypty Waleriana, znane z przekazu Euzebiusza (HE VII, 11–12), wskazują na represje wobec duchowieństwa chrześcijańskiego obejmujące m.in. konfiskaty majątku i sankcje karne, których zakres w praktyce mógł obejmować również karę śmierci, a także pozbawienie praw oraz zesłanie osób należących do stanu senatorskiego i ekwitów, jeśli trwali w wyznawaniu chrześcijaństwa¹⁹. Represje te uderzały zatem nie w ogół wiernych, lecz w struktury kierownicze Kościoła, co wskazuje na coraz bardziej świadome postrzeganie chrześcijaństwa jako zorganizowanej siły społecznej.

W porównaniu z edyktem Decjusza obowiązek lojalności został tu istotnie zawężony, ograniczając zakres represji do grup uznanych za szczególnie wpływowe z punktu widzenia porządku publicznego. Takie ukierunkowanie polityki represyjnej zapowiadało rozwiązania przyjęte w okresie tetrarchii, w których ingerencja państwa w życie Kościoła miała charakter bardziej państwowy i skoordynowany.

Najbardziej systematyczną i skoordynowaną formę represji wobec chrześcijan przyniosła polityka Dioklecjana i tetrarchii na początku IV w. W przeciwieństwie do wcześniejszych działań o charakterze doraźnym lub selektywnym, tzw. „Wielkie prześladowanie”, zapoczątkowane w 303 r., obejmowało ciąg

¹⁶ R.A. Rives, *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, *Journal of Roman Studies* 1999/89, s. 135–154, Cambridge; P.Oxy. 2601, 2611; P.Mich. inv. 3608.

¹⁷ M. Kahlos, *Religious Dissent in Late Antiquity*, Oxford 2019, s. 24–29.

¹⁸ P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996, s. 214–220.

¹⁹ Euzebiusz, HE VII, 11–12; T.D. Barnes, *Early...*, s. 146–151.

kolejnych edyktów cesarskich, których celem było administracyjne i prawne wyeliminowanie chrześcijaństwa z życia publicznego imperium.

Pierwszy edykt nakazywał zniszczenie miejsc kultu chrześcijańskiego i konfiskatę ksiąg świętych, drugi – aresztowanie duchowieństwa, trzeci – wymuszenie ofiar na więźniach, a czwarty – rozszerzenie sankcji na wszystkich wiernych²⁰. Motywacja miała charakter religijno-polityczny: „bogowie obrazili się na państwo, gdyż chrześcijanie zaniechali ofiar” (*pax deorum solvitur, si neglecta sacra impii sunt cives*)²¹. Zaniedbanie ofiar interpretowano jako zerwanie *pax deorum* zagrażające bezpieczeństwu państwa.

System karny epoki tetrarchii przewidywał sankcje różnicowane według statusu: *confiscatio bonorum, deportatio in insulam, ad metalla*²² oraz *damnatio ad bestias*. Praktyka ta była kontynuacją zasady proporcjonalności kar opisywanych w justyniańskich *Digestach*²³.

Źródła chrześcijańskie, zwłaszcza relacje Euzebiusza z Cezarei (HE 8–9) oraz traktat Laktancjusza *De mortibus persecutorum*, ukazują skalę i brutalność prześladowań, jednocześnie wymagając krytycznej lektury ze względu na ich retoryczny i apologetyczny charakter. Nie umniejsza to jednak znaczenia tych świadectw jako podstawowego materiału do rekonstrukcji praktyki represyjnej, zwłaszcza w zakresie form kar i doświadczenia wspólnot chrześcijańskich.

Polityka Dioklecjana nie osiągnęła zamierzonego celu, jakim było wykończenie chrześcijaństwa. Pomimo represji Kościół nie tylko przetrwał, lecz w niektórych regionach uległ dalszej konsolidacji. Zakończenie prześladowań przyniósł edykt tolerancyjny Galeriusza z 311 r., a następnie edykt mediolański Konstantyna i Licyniusza z 313 r. otwierający nowy etap relacji między państwem a chrześcijaństwem.

Edykty Decjusza, Waleriana i Dioklecjana ukazują stopniową ewolucję rzymskiej polityki wobec chrześcijan – od reaktywnej praktyki administracyjnej

²⁰ **Lactantius**, *De mortibus persecutorum* 13–17, zob. *Lucii Caecilii Liber ad donatum confesorem de mortibus persecutorum, Audivit dominus orationes tuas, Donate carissime, quas in conspectu eius per omnes horas <cotidie fundebas, ceterorumque> fratrum nostrorum, qui gloriosa confessione sempiternam sibi coronam pro fidei meritis quaesierunt*, <https://www.thelatinlibrary.com/lactantius/demort.shtml>; stan na 9.11.2025 r.

²¹ **A. Demandt**, *Geschichte der Spätantike*, München 1998, s. 109.

²² **P. Kubiak**, *Kara zesłania na przymusowe prace w kopalni ('damnatio ad metalla') w prawie rzymskim*, *Zeszyty Prawnicze* 2023/23.4, s. 51–68.

²³ **Digesta** 48,19,28; **J.A. Crook**, *Law and Life of Rome*, Ithaca 1967, s. 215–217; zob. **K. Amiełańczyk**, *Eusebius*, „*Historia Ecclesiastica*” 4,9. *Prawo rzymskie w obronie prześladowanych chrześcijan?*, w: **A. Dębiński, S. Józwiak** (red.), *Romanitas i christianitas. Stanisław Płodzień (1913–1962) in memoriam*, *Studia Prawnicze KUL* 2014/1 (57), Lublin, s. 7–27.

do sformalizowanego systemu kontroli lojalności. W każdym z tych przypadków centralną rolę odgrywał akt ofiarniczy, który funkcjonował jako instrument weryfikacji przynależności obywatelskiej, a nie jako narzędzie oceny przekonań religijnych.

Zróznicowanie regionalne stosowania represji

Edykty Dioklecjana oraz wcześniejsze rozporządzenia cesarskie nie były stosowane jednolicie w całym imperium. Ich egzekucja zależała w dużej mierze od lokalnych uwarunkowań administracyjnych oraz od szerokiego *arbitrium* namiestników prowincji, działających w ramach procedury *cognitio extra ordinem*.

W prowincjach wschodnich, zwłaszcza w Egipcie i Syrii, represje miały szczególnie surowy charakter. Źródła wskazują na częste procesy zbiorowe, masowe aresztowania oraz stosowanie kar cielesnych i śmierci. Euzebiusz z Cezarei opisuje Palestynę i Syrię jako obszary, w których egzekucja edyktów przybrała formę niemal systematycznej kampanii represyjnej²⁴.

W Afryce Północnej częściej stosowano kary majątkowe oraz zesłania, natomiast w Rzymie represje przybierały formę publicznych egzekucji *ad bestias*. Widowiska w amfiteatrach pełniły funkcję demonstracji władzy cesarskiej i miały charakter propagandowy, ukazując triumf porządku prawnego nad postrzeganą „bezbożnością” chrześcijan²⁵.

W prowincjach zachodnich, takich jak Galia i Hiszpania, represje miały zazwyczaj łagodniejszy charakter. Częściej sięgano po konfiskaty majątku i przymusowe ofiary, rzadziej natomiast po kary śmierci. Zróznicowanie to potwierdza, że praktyka represyjna była w znacznym stopniu uzależniona od lokalnych realiów oraz osobistych decyzji urzędników²⁶.

Zróznicowanie regionalne pokazuje, że represje wobec chrześcijan nie miały charakteru jednolitej polityki państwowej, lecz stanowiły rezultat współdziałania norm cesarskich i praktyki prowincjonalnej. Rzymski system prawny pozostawiał szeroką przestrzeń decyzyjną administracji lokalnej, co skutkowało znacznymi różnicami w intensywności i formach prześladowań.

²⁴ Zob. A. Kosendiak, *Prześladowanie...*, s. 108–112; zob. J. Daniélou, H.J. Marrou, *Historia...*, s. 186–187; zob. K. Bihmeyer, H. Tüchle, *Historia...*, s. 102–107.

²⁵ Euzebiusz, HE VIII, 6; W.H.C. Friend, *Martyrdom and persecution in the early church: A study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965, s. 346–351; C. Moss, *The Myth of Persecution*, New York 2013, s. 112–118.

²⁶ Zob. A. Kosendiak, *Prześladowanie...*, s. 108–112; zob. J. Daniélou, H.J. Marrou, *Historia...*, s. 186–187; zob. K. Bihmeyer, H. Tüchle, *Historia...*, s. 102–107.

Analiza rzymskich podstaw normatywnych wskazuje, że represje wobec chrześcijan mieściły się w ramach obowiązującego *ius publicum Romanum*. Podkreślić należy, że sankcjonowana była nie sama przynależność religijna, lecz odmowa uczestnictwa w kulcie publicznym interpretowana jako naruszenie *pax deorum* i nielojalność wobec państwa. Z perspektywy rzymskiej administracji praktyka ta była wewnętrznie spójna i zgodna z obowiązującym porządkiem prawnym, niezależnie od jej brutalnych konsekwencji.

W historiografii podkreśla się, że opisy męczeństwa zachowane w literaturze chrześcijańskiej mają charakter przede wszystkim retoryczny i parenetyczny, a nie dokumentacyjny. *Acta Martyrum* operują ustalonym schematem narracyjnym – konfrontacja z władzą, odmowa złożenia ofiary, cudowna interwencja, wyrok i śmierć. Taki model, jak wskazuje Candida Moss, nie odzwierciedla rzeczywistego przebiegu postępowań, lecz tworzy wzorzec duchowy mający umacniać wspólnotę wierzących²⁷.

W przeciwieństwie do tych literackich przedstawień praktyka rzymskiej procedury *cognitio extra ordinem* była zindywidualizowana, a jej przebieg zależał od konkretnego namiestnika. Zwraca na to uwagę Przemysław Kubiak, podkreślając, że oskarżonych nie traktowano jako jednolitej grupy, lecz jako sprawców określonych czynów ocenianych w świetle prawa. Dlatego między opisem męczeństwa a rzeczywistym procesem zachodzi strukturalna różnica – pierwsze jest wytworem literatury religijnej, drugie produktem rzymskiej administracji sądowej²⁸.

W rzymskiej kulturze prawnej chrześcijaństwo kwalifikowano w kategoriach *superstitio*, czyli praktyki religijnej postrzeganej jako nieuprawniona przez państwo. Pojęcie to nie miało charakteru teologicznego, lecz prawno-administracyjne: oznaczało zachowania postrzegane jako potencjalnie niebezpieczne dla stabilności państwa, szczególnie gdy wiązały się z organizowaniem odrębnych struktur wspólnotowych. Klasyfikacja chrześcijaństwa jako *superstitio* nie oznaczała automatycznej kryminalizacji, lecz umożliwiała interwencję organów władzy w sytuacji, gdy wspólnota naruszała obowiązki publiczne lub budziła podejrzenie działań antysystemowych²⁹.

Ujęcie to pozostaje zgodne z szerszym stanowiskiem historiografii, zwłaszcza Paula Rivesa i Simona Price'a, którzy podkreślają, że rzymskie pojmowanie przestępstw religijnych opierało się na kryterium zagrożenia porządkowi publicznemu, a nie doktrynalnych rozbieżnościach. Dlatego reakcja władz wobec

²⁷ Zob. C. Moss, *The Myth...*, s. 117–154.

²⁸ P. Kubiak, *Kara...*, s. 67–132.

²⁹ Por. Tertulian, *Apologetyk*, 40, 1, s. 164; zob. A. Kosendiak, *Prześladowanie...*, s. 81–82; J. Daniélou, H.J. Marrou, *Historia...*, s. 78.

chrześcijan nie była wymierzona w ich wierzenia jako takie, lecz w ich odmowę uczestnictwa w kultach państwowych, co w praktyce kwalifikowano jako naruszenie *pietas erga deos* i obowiązków wobec państwa³⁰.

W starszej historiografii przyjmowano, że Kościół liczył tradycyjnie dziesięć okresów prześladowań chrześcijan, bazując na *De civitate Dei* Augustyna³¹, porównując ten czas do dziesięciu plag egipskich, jednakże nie jest to zgodne z faktami historycznymi. Daleko więcej uzasadnienia ma podział na dwa okresy, gdzie rokiem przełomowym jest pierwszy rok panowania cesarza Decjusza – 249. Prześladowania do czasów cesarza Decjusza miały charakter partykularny, a późniejsze powszechny³².

Charakter prześladowań i ich miejsce w dziejach antycznego Kościoła nie dadzą się jednoznacznie i krótko określić. Chrześcijanie byli przedmiotem nienawiści, której źródło bardzo głęboko tkwiło w istocie antycznej religii, skazywano ich na śmierć za samą „nazwę”, torturowano, rzucano zwierzętom na arenie. A jednak myliłby się ten, kto by chciał widzieć starożytny okres historii chrześcijaństwa wyłącznie jako serię postępujących za sobą krwawych represji i starć z władzą. Właśnie specyficzna logika czasów prześladowania powodowała, że lata spokoju przeplatały się z latami represji, a nienawiść do prześladowanej władzy z uznawaniem jej racji i pragnieniem znalezienia sobie miejsca w rzymskim świecie. Jedni cesarze wiernych posyłali na śmierć, inni, i często w odległości kilku lat, potrafili ich chronić³³.

2. Formy prześladowań i praktyka administracyjna

Charakter procedury *cognitio extra ordinem*

Postępowania wobec chrześcijan w okresie cesarstwa nie opierały się na szczególnej regulacji ustawowej, penalizującej wyznawanie określonej religii. W praktyce stosowano elastyczną procedurę *cognitio extra ordinem*, w ramach której

³⁰ P. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage*, Oxford 1995, s. 112–128; S. Price, *Rituals and Power*, Cambridge 1984, s. 73–90.

³¹ Sw. Augustyn, *De civitate Dei*, XVIII, 52: PL 41, 614 (tekst pol. *Państwo Boże*, tłum. W. Kor-natowski, Warszawa 1977).

³² A. Kosendiak, *Prześladowanie...*, s. 16–17; zob. B. Kumor, *Historia...*, s. 43–50; zob. K. Bihmeyer, H. Tüchle, *Historia...*, s. 87.

³³ A. Kosendiak, *Prześladowanie...*, s. 139; zob. K. Bihmeyer, H. Tüchle, *Historia...*, s. 87; B. Kumor, *Historia...*, s. 43–50; zob. B. Kriegbaum, *Kościół prześladowany w pierwszym okresie swych dziejów*, tłum. M. Banaszak, *Communio* 1987/7/5, s. 34–46.

namiestnik prowincji dysponował szerokim zakresem uznania, obejmującym zarówno prowadzenie postępowania, jak i wymiar kary. Represja nie dotyczyła więc samego przekonania religijnego, lecz odmowy wykonania publicznego aktu lojalności, interpretowanego jako naruszenie porządku państwowego³⁴.

W praktyce procedura ta dawała władzy dużą swobodę. Obowiązywała zasada oportunistycznego politycznego – o winie decydowała odmowa złożenia ofiary bogom lub cesarzowi. W konsekwencji chrześcijanin mógł być uznany za winnego nie z powodu przekonań, lecz przez sam fakt odmowy aktu lojalności.

Jak pisał Tertulian, ironicznie streszczając rzymską praktykę: *Non licet esse Christianum* – „Nie wolno być chrześcijaninem”, choć w źródle czytamy jednak dokładniej: *Solum Christianum inquiri non licet*³⁵. To krótkie zdanie oddaje istotę problemu: chrześcijanin był winny przez sam fakt swego istnienia, niezależnie od czynu.

Kary cielesne i śmierci – *ad bestias*

Jedną z najbardziej drastycznych form egzekucji była kara *damnatio ad bestias* – „skazanie na bestie”. Wywodząca się z czasów republikańskich, pierwotnie stosowana wobec niewolników i buntowników, w okresie cesarstwa objęła także chrześcijan³⁶.

Egzekucje te odbywały się publicznie, zwykle w amfiteatrach podczas igrzysk dedykowanych cesarzowi lub bogom. Ofiara, pozbawiona odzieży i godności, była wystawiana na pożarcie przez dzikie zwierzęta. Widowiska te miały charakter rytualny – stanowiły symboliczne przywrócenie porządku, w którym potęga prawa cesarskiego triumfowała nad „bezbożnością” chrześcijan.

Jak relacjonuje Euzebiusz z Cezarei, publiczne męczeństwa w Rzymie i Afryce Północnej „wzbudzały grozę w ludzie i umacniały lojalność wobec boskiego majestatu władcy”³⁷. W ujęciu chrześcijańskim natomiast *ad bestias* stało się metaforą duchowego zwycięstwa – w literaturze martyrologicznej (*Acta Martyrum, Passio Perpetuae*) scena rozszarpania przez zwierzęta symbolizowała zjednoczenie z Chrystusem i triumf wiary nad przemocą³⁸.

³⁴ R.A. Bauman, *Crime and Punishment in Ancient Rome*, London 1996, s. 102–108.

³⁵ Tertulian, *Apologetyk*, 9, s. 47.

³⁶ *Digesta* 48,19,28; zob. P. Kubiak, *Damnatio...*, s. 67–94.

³⁷ Euzebiusz, HE VIII, 6.

³⁸ G.W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995, s. 33–38.

Kary pracy przymusowej – *ad metalla*

Kara *ad metalla*, czyli zesłanie do kopalń, stanowiła jedną z najbardziej nie-ludzkich form represji. Łączyła się z utratą statusu obywatelskiego i faktycznym skazaniem na śmierć w ciężkich warunkach pracy³⁹.

Skazani trafiali do kopalń w Egipcie, Cyrenajce i Mauretanii. Lactantius opisywał ich los słowami: *Vivunt mortui, fame et tenebris* – „Żyją jak umarli, w głodzie i ciemnościach”⁴⁰. Władze rzymskie wykorzystywały tę formę kary nie tylko jako środek represji, lecz także jako instrument gospodarczy – dostarczała darmowej siły roboczej do eksploatacji cesarskich kopalń.

Z perspektywy chrześcijan kara ta miała wymiar duchowy: stanowiła długotrwałą próbę wiary, w której cierpienie interpretowano jako uczestnictwo w męce Chrystusa. Świadczenia listów z Egiptu potwierdzają, że wspólnoty przesyłały skazanym żywność i modlitwy, traktując ich jako „żyjących męczenników”⁴¹.

Kary majątkowe i osobiste

Rzymskie prawo karne dopuszczało wobec chrześcijan również sankcje majątkowe, takie jak *confiscatio bonorum* – konfiskata dóbr⁴², oraz *deportatio in insulam* – zesłanie na wyspę⁴³.

Konfiskaty uderzały nie tylko w osoby prywatne, ale także w majątki wspólnot kościelnych. Według Euzebiusza „świątynie i dobra kościelne przejmowano na pożytek skarbu cesarskiego” (*in utilitatem fisci imperatoris*)⁴⁴. Z kolei *deportatio* stosowana wobec duchownych i obywateli rzymskich wyższego stanu miała charakter złagodzonej kary śmierci. Lactantius wspomina duchownych zesłanych „na wyspy Morza Egejskiego, gdzie «cierpieli dłużej, lecz z większą nadzieją»” (*diutius, sed cum spe patientes*)⁴⁵.

Najbardziej hańbiącą karą pozostawała *crucifixio* – ukrzyżowanie, stosowane głównie wobec niewolników i cudzoziemców. W przypadku chrześcijan miała ona również wymiar symboliczny: uczestnictwo w męce Chrystusa czyniło z męczennika obraz samego Zbawiciela.

³⁹ *Digesta* 48,19,9,4; J.A. Crook, *Law...*, s. 219.

⁴⁰ Lactantius, *De mortibus persecutorum* 16, s. 61.

⁴¹ E. Wipszycka, *Kościół...*, s. 135–137.

⁴² *Digesta* 48,20,1.

⁴³ J.A. Crook, *Law...*, s. 221.

⁴⁴ Euzebiusz, HE VIII, 1.

⁴⁵ Lactantius, *De mortibus persecutorum* 17, s. 63.

Praktyka prowincjonalna

Źródła chrześcijańskie dostarczają licznych świadectw lokalnych prześladowań. *Passio Perpetuae et Felicitatis* opisuje proces dwóch kobiet – patrycjuszki Perpetuy i jej niewolnicy Felicity – w Kartaginie w 203 r.⁴⁶ Po odmowie złożenia ofiary cesarzowi namiestnik Hilarianus skazał je *ad bestias*. Zginęły w amfiteatrze, „z radością przyjmując śmierć w imię Chrystusa”.

W Azji Mniejszej procesy w Nikomedii i Antiochii przebiegały według podobnego schematu. Namiestnicy, realizując edykty Dioklecjana, dawali oskarżonym szansę uniknięcia kary poprzez symboliczne spalenie kadzidła (*thurificatio*). Odmowa mogła prowadzić do wyroku śmierci, często po zastosowaniu tortur, co potwierdza Euzebiusz (HE VIII,6) mówiący o „dręczeniu tysiącnymi torturami”⁴⁷.

W Galii, jak wskazują *Acta Martyrum Lugdunensium*, stosowano kary zróżnicowane: obywatele ścinano, niewolników rzucano bestiom. Przykład biskupa Pothinusa i niewolnicy Blandiny (177 r.) stał się jednym z pierwszych świadectw wspólnotowej tożsamości chrześcijańskiej wobec prawa imperium⁴⁸.

Znaczenie administracyjne prześladowań

Z perspektywy administracji cesarskiej prześladowania pełniły funkcję zarówno represyjną, jak i integracyjną. Eliminowały element uznany za groźny dla stabilności państwa, a jednocześnie – poprzez widowiska i ofiary – wzmacniały jedność społeczeństwa wokół idei *sacrum imperium*.

Prawo rzymskie nie знаło pojęcia wolności religijnej w znaczeniu nowożytnym. Religia była sprawą publiczną i obowiązkiem obywatelskim. Dopiero edykt tolerancyjny Galeriusza z 311 r. przyniósł zmianę, zezwalając chrześcijanom „czcić swego Boga, by modlitwami przyczyniali się do pokoju państwa” (*ut et ipsi Deum suum colant, pro nobis et republica deprecentur*)⁴⁹.

⁴⁶ *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 5–6, w: H. Musurillo (red.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford University Press, Oxford 1972; zob. S.M. Mogen, *Women and Death Rituals in Late Antiquity: Forming the Christian Identity*, Calgary 2012, s. 164; A. Kosendiak, *Prześladowanie...*, s. 39-41; zob. K. Bihmeyer, H. Tüchle, *Historia...*, s. 94.

⁴⁷ Euzebiusz, HE VIII, 6.

⁴⁸ *Acta Martyrum Lugdunensium*; Euzebiusz, HE V, 1–3; W.H.C. Frend, *Martyrdom...*, s. 178–182.

⁴⁹ Lactantius, *De mortibus persecutorum* 34, s. 81.

3. Odbiór chrześcijański i teologiczna interpretacja męczeństwa

Martyrium jako świadectwo wiary

Chrześcijańska recepcja prześladowań radykalnie różniła się od rzymskiej interpretacji represji, zakorzenionej w kategoriach porządku publicznego i lojalności wobec państwa. To, co dla administracji cesarskiej stanowiło naruszenie obowiązku kultowego, w perspektywie chrześcijańskiej było świadectwem wierności Bogu oraz aktem posłuszeństwa wobec prawa wyższego niż prawo państwowe. W tym kontekście męczeństwo szybko stało się jednym z fundamentalnych elementów tożsamości chrześcijańskiej.

W tradycji chrześcijańskiej pierwszych wieków pojęcie *martyrium* (gr. μαρτυρία – „świadectwo”) oznaczało publiczne wyznanie wiary, potwierdzone gotowością do poniesienia śmierci. Męczennik był świadkiem prawdy o Chrystusie wobec władzy świeckiej, która żądała aktu apostazji. W przeciwieństwie do przestępcy, który łamał prawo, męczennik stawał się jego ofiarą, gdyż prawo zostało oderwane od sprawiedliwości⁵⁰.

Tertulian pisał: *Sanguis martyrum semen Christianorum* – „krew męczenników jest posiewem chrześcijan”⁵¹. W tym paradoksie streszcza się chrześcijańska teologia męczeństwa: śmierć przynosi życie, a cierpienie staje się triumfem wiary.

Ignacy Antiocheński, prowadzony na egzekucję do Rzymu, pisał: *Triticum Dei sum et per dentes bestiarum molar, ut panis mundi inveniar* – „Jestem ziarnem Bożym i przez zęby bestii zostanę zmielony, bym stał się chlebem świata”⁵². Obraz ten, głęboko eucharystyczny, nadaje śmierci męczennika wymiar sakralny – staje się on uczestnikiem ofiary Chrystusa.

Naśladowanie Chrystusa i idea ofiary

Chrześcijańskie rozumienie męczeństwa zakorzenione było w teologicznej koncepcji *imitatio Christi* – naśladowania Chrystusa. Męczennik nie był postrzegany jako ofiara losu, lecz jako świadomy uczestnik misterium zbawienia.

Św. Cyprian z Kartaginy rozróżniał między *confessores* (wyznawcami), którzy przetrwali tortury, a *martyres* (męczennikami), którzy oddali życie⁵³. Dla

⁵⁰ J. Quasten, *Patrology*, vol. I, Ave Maria Press, Notre-Dame 2005, s. 143–145.

⁵¹ Tertulian, *Apologetyk*, 50, s. 112.

⁵² Ignacy Antiocheński, *Epistula ad Romanos*, 4, s. 71.

⁵³ Cyprian, *De lapsis*, 13; *Epistulae* 55; por. J. Grzywaczewski, *The Great Persecution...*, s. 89–90 i 109–125.

obu grup wspólnym elementem było *testimonium fidei* – świadectwo wiary, które miało charakter prawny i duchowy: było publiczne, trwałe i nieodwołalne.

Odmowa złożenia ofiary cesarzowi stanowiła jednocześnie wyznanie władzy Chrystusa. W tym sensie męczeństwo miało wymiar polityczny – było sprzeciwem wobec sakralizacji państwa i absolutyzacji prawa cesarskiego⁵⁴.

Retoryka i symbolika męczeństwa

W literaturze chrześcijańskiej męczeństwo zostało przedstawione jako dramat teologiczny, w którym śmierć była zwycięstwem ducha. Teksty *Acta Martyrum*, *Passio Polycarpi* czy *Passio Perpetuae et Felicitatis* łączyły cechy protokołu sądowego i poetyckiego opisu⁵⁵.

Autor *Passio Polycarpi* pisał: *Non quasi mortales spectamus, sed quasi Dei discipulos et imitatores* – „Nie patrzymy na nich jak na ludzi śmiertelnych, lecz jak na uczniów i naśladowców Boga”⁵⁶. Opisy męczeństw operują językiem kontrastu – ciało i krew zestawione są z nieśmiertelnością ducha, a arena z niebem.

Jak zauważa Elizabeth Castelli, opowieść o męczeństwie pełniła funkcję formacyjną – tworzyła tożsamość wspólnoty poprzez narrację o cierpieniu⁵⁷. Męczennik stawał się figurą graniczną, która poprzez swoje cierpienie konstytuowała nowy porządek religijny i moralny.

Kult męczenników i jego funkcje społeczne

Kult męczenników rozwija się wyraźnie od III w., choć jego początki widoczne są już w II w. (np. *Martyrium Polycarpi*), początkowo lokalny, z czasem o charakterze powszechnym. Groby męczenników, nazywane *memoriae* lub *martyria*, stawały się miejscami modlitwy i pielgrzymek⁵⁸.

Euzebiusz z Cezarei zauważał, że wspomnienie męczenników „oczyszczało wspólnotę i odnawiało ducha jedności”⁵⁹. W liturgii Kościoła wschodniego

⁵⁴ E. Wipszycka, *Kościół...*, s. 140.

⁵⁵ H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, s. 15–20.

⁵⁶ *Passio Polycarpi*, 17, w: *Acta Martyrum*, tłum. A. Lisiecki, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1924; por. *Martyrium Polycarpi seu Ecclesiae Smyrnensis de martyrio S. Polycarpi epistola circularis* (CPG 1045), PG 5, 1029–1046 lub ed. P.T Camelot, Sch 10bis, Paris 1997, s. 242–274 lub ed. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, tłum. A. Świderkówna, OŻ 9, Kraków 1991, s. 189–202.

⁵⁷ E.A. Castelli, *Martyrdom and Memory*, New York 2004, s. 34–41.

⁵⁸ P. Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago 1981, s. 70–74.

⁵⁹ Euzebiusz, HE V, 1–2.

i zachodniego męczennicy zaczęli zajmować miejsce porównywalne do apostołów – byli postrzegani jako „żywe prawo” potwierdzające prawdziwość wiary.

Kult ten miał także wymiar prawny i polityczny: wprowadzał alternatywną hierarchię wartości, w której wierność Bogu stawiano ponad lojalność wobec imperium. W tym sensie męczennicy stali się „konstytucją duchową” wczesnego chrześcijaństwa⁶⁰.

Współczesna reinterpretacja męczeństwa

Nowoczesna historiografia, zwłaszcza prace Candidy Moss i Roberta Wilkena, wskazuje na potrzebę demitologizacji pojęcia prześladowań⁶¹. Męczeństwo – choć historycznie udokumentowane – zostało w tradycji przekształcone w mit założycielski chrześcijańskiej tożsamości.

Candida Moss zauważa, że opowieści o „nieustannych prześladowaniach” miały charakter teologiczny, nie statystyczny. Były formą pamięci zbiorowej, w której Kościół definiował siebie wobec świata pogańskiego⁶². Nie oznacza to jednak negacji heroizmu męczenników, lecz próbę osadzenia go w realiach społecznych i prawnych.

Joseph Ratzinger określił męczeństwo jako *testimonium veritatis* – świadectwo prawdy, które jest najwyższym aktem wolności sumienia. Męczennik „nie walczy z państwem, lecz przypomina, że istnieje prawo wyższe od prawa pozytywnego”⁶³.

4. Porównanie antycznego rozumienia osoby z nowożytną ideą *dignitas humana*

Rzymska *dignitas* – wymiar społeczno-prawny

Pojęcie *dignitas* w kulturze rzymskiej odnosiło się do statusu społecznego jednostki i uznania jej zasług dla państwa. Ciceron definiował ją jako „sumę honoru i zasług” (*dignitas est honor et auctoritas ex meritis*)⁶⁴. Miała więc charakter relacyjny i hierarchiczny: *dignitas* była przywilejem, nie prawem powszechnym.

⁶⁰ G.W. Bowersock, *Martyrdom...*, s. 42–45.

⁶¹ R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven 2003, s. 88–91.

⁶² C. Moss, *The Myth...*, s. 58–65.

⁶³ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2018, s. 213–215.

⁶⁴ Cicero, *De officiis* I, 38.

W świetle *ius civile* wartość człowieka określał jego status: *liber – servus – civis Romanus – peregrinus*. Jak zauważa J.A. Crook, „w Rzymie nie istniała koncepcja równej godności jednostek, lecz gradacja społeczna oparta na prawach i obowiązkach”⁶⁵.

Dla Rzymianina *dignitas* wiązała się z obowiązkiem wobec wspólnoty – *officium civitatis*. Chrześcijańska reinterpretacja tego pojęcia polegała na przesunięciu jego znaczenia z poziomu społecznego na ontologiczny: człowiek posiada *dignitas* nie dlatego, że jest obywatelem, lecz dlatego, że jest stworzony na obraz Boga (*imago Dei*).

Chrześcijańska transformacja pojęcia godności

W teologii wczesnochrześcijańskiej *dignitas* zyskuje nowy wymiar antropologiczny. Człowiek staje się nosicielem godności niezależnej od pochodzenia i statusu prawnego. Św. Ireneusz z Lyonu pisał: *Gloria Dei vivens homo* – „Chwałą Boga jest człowiek żyjący”⁶⁶.

To przesunięcie akcentu od wspólnoty obywatelskiej do osoby ludzkiej było jednym z najgłębszych przełomów kulturowych późnego antyku. W ujęciu chrześcijańskim człowiek ma wartość nie ze względu na *civitas*, lecz *creatio*. Jak zauważa R.A. Markus, chrześcijaństwo przyczyniło się do reinterpretacji pojęcia *civitas*, której teologicznym wyrazem stała się koncepcja *civitas Dei*⁶⁷.

W tym sensie męczennicy, którzy dobrowolnie przyjmowali cierpienie, ucieleśniali nową koncepcję osoby jako podmiotu moralnego – zdolnego przeciwstawić się niesprawiedliwemu prawu w imię prawdy.

Od *dignitas hominis* do *dignitas humana*

W epoce renesansu i nowożytności pojęcie *dignitas hominis* zostało ponownie odkryte, tym razem w kontekście humanistycznym. Giovanni Pico della Mirandola w *Oratio de hominis dignitate* (1486) pisał, że człowiek został stworzony „bez wyznaczonego miejsca, aby mógł sam siebie kształtować”⁶⁸. To ujęcie stanowiło sekularyzację chrześcijańskiej idei wolności i odpowiedzialności.

⁶⁵ J.A. Crook, *Law...*, s. 145–147.

⁶⁶ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* IV, 20, 7.

⁶⁷ R.A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge 1970, s. 74–76.

⁶⁸ G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, ed. E. Garin, Firenze 1942, s. 23–25.

W filozofii Immanuela Kanta godność (*Würde*) staje się kategorią moralną wynikającą z autonomii rozumu: „Człowiek ma godność, nie cenę, ponieważ jest celem samym w sobie”⁶⁹. Kantowska koncepcja godności jako racji poszanowania osoby stanowiła fundament nowożytnego rozumienia praw człowieka.

Jacques Maritain, łącząc tradycję tomistyczną i personalistyczną, pisał, że *dignitas humana* jest „uczestnictwem w bycie absolutnym” i dlatego ma wymiar nienaruszalny⁷⁰. W tym sensie idea praw człowieka wyrasta nie z negacji, lecz z chrześcijańskiej afirmacji osoby.

Dignitas humana w nauce społecznej Kościoła

Chrześcijańska idea *dignitas humana* znalazła swój dojrzały wyraz w XX-wiecznej nauce społecznej Kościoła. Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* naucza: „Godność człowieka polega na tym, że został powołany do wspólnoty z Bogiem” (*dignitas humana in hoc consistit, quod ad communionem cum Deo vocatur*)⁷¹.

Karol Wojtyła, rozwijając tę myśl w ujęciu fenomenologicznym, pisał, że „osoba jest podmiotem działania i jego sensem”, a wolność jest „sprawdzeniem godności”⁷². W jego koncepcji *dignitas* nie jest abstrakcyjną wartością, lecz relacją moralną – uczestnictwem w prawdzie o człowieku.

Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* wskazuje, że „prawdziwy rozwój człowieka nie polega na posiadaniu, lecz na byciu”, co stanowi echo klasycznego rozumienia *dignitas humana* jako powołania do dobra⁷³.

Ciągłość idei i granice porównania

Porównanie antycznej *dignitas* i chrześcijańskiej *dignitas humana* ukazuje ciągłość refleksji nad wartością osoby ludzkiej w perspektywie prawa i moralności. W świecie rzymskim godność była funkcją pozycji, w chrześcijaństwie – funkcją natury.

Nie można jednak utożsamiać obu pojęć. Jak zauważa Joseph Ratzinger, chrześcijaństwo nie zniósło hierarchii społecznych, lecz nadało im nowy sens: „Równość nie oznacza uniformizacji, lecz wspólne powołanie do prawdy”⁷⁴.

⁶⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 69.

⁷⁰ J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris 1942, s. 18–21.

⁷¹ *Gaudium et spes*, nr 19–22.

⁷² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 134–136.

⁷³ Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Poznań 2009, nr 68.

⁷⁴ J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, Warszawa 2013, s. 58–61.

Idea *dignitas humana* stanowi więc nie negację rzymskiej tradycji, lecz jej przekroczenie – przeniesienie z poziomu politycznego na teologiczno-ontologiczny. Ta ewolucja przygotowała grunt pod nowożytne pojęcie praw człowieka, w którym sacrum osoby zastępuje sacrum państwa.

Zakończenie

Analiza materiału źródłowego i kontekstu prawnego wykazała, że prześladowania chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim wynikały przede wszystkim z wewnętrznej logiki *ius publicum Romanum*, a nie z prostego aktu nietolerancji religijnej. Nie można jednak wykluczyć, że w konkretnych sytuacjach motywacje religijne i fanatyzm odgrywały rolę w działaniach prześladowczych. Władze cesarskie postrzegały odmowę udziału w kulcie państwowym jako naruszenie *pax deorum* i zagrożenie dla *securitas rei publicae*. Z tego względu sankcje wobec chrześcijan miały charakter polityczno-religijny, nie dogmatyczny.

Ustalono, że tzw. „test ofiarńczy” stanowił narzędzie kontroli lojalności obywatelskiej, które od edyktu Decjusza po edykty tetrarchów przekształcało się w coraz bardziej sformalizowaną procedurę administracyjną. Zróżnicowanie statusowe i regionalne kar – od *ad metalla* po *ad bestias* – odzwierciedlało hierarchiczną strukturę rzymskiego prawa karnego.

Chrześcijańska reinterpretacja cierpienia i męczeństwa nadała tym wydarzeniom nowy sens aksjologiczny: świadectwo wiary zostało uznane za wyraz wolności sumienia i afirmację godności osoby. W konsekwencji zrodziła się myśl o nadrzędności prawa moralnego nad pozytywnym, stanowiąca istotny etap w rozwoju idei *dignitas humana*.

Tym samym między rzymskim *ius publicum* a nowożytnym pojęciem praw człowieka zachodzi ciągłość intelektualna – od lojalności wobec państwa do prymatu sumienia i nieusuwalnej wartości osoby. Historia męczenników, interpretowana w świetle tej ciągłości, pozostaje przestrożą, że żadne państwo nie może rościć sobie prawa do władzy nad prawdą.

W świetle tej analizy należy nadmienić, że prześladowania starożytne nigdy nie dorównały prześladowaniom współczesnym, organizowanym przez totalitarne państwa. Niemniej jednak, znaczenie prześladowań z każdego punktu widzenia: historycznego, prawnego, teologicznego, psychologicznego nie jest prostą pochodną danych arytmetycznych. Ich wartość badawcza nie rośnie i nie maleje z liczbą tych, którzy ginęli⁷⁵.

⁷⁵ A. Kosendiak, *Prześladowanie...*, s. 141; zob. E. Wipszycka, M. Starowieyski, *Męczennicy*, w: *Ojcowie Żywi*, t. 9, Wydawnictwo Zak, Kraków 1991, s. 83.

Bibliografia

Opracowania

- Amielańczyk K.**, *Eusebius, „Historia Ecclesiastica” 4,9. Prawo rzymskie w obronie prześladowanych chrześcijan?*, w: A. Dębiński, S. Józwiak (red.), *Romanitas i christianitas. Stanisław Płodzień (1913–1962) in memoriam*, *Studia Prawnicze KUL* 2014/1 (57), s. 7–27, Lublin.
- Augustyn św.**, *De civitate Dei* (tekst pol. *Państwo Boże*), tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977.
- Barnes T.D.**, *Early Christianity and the Roman Empire*, Variorum, London 1984.
- Bauman R.A.**, *Crime and Punishment in Ancient Rome*, Routledge, London–New York 1996.
- Beard M., North J., Price S.**, *Religions of Rome*, Vol. I: *A History*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Benedykt XVI**, *Caritas in veritate*, Pallotinum, Poznań 2009.
- Biblia Tysiąclecia**, wyd. IV, Poznań 1996.
- Bihmeyer K., Tüchle H.**, *Historia Kościoła*, t. I, tłum. J. Klenowski, Warszawa 1971.
- Bowersock G.W.**, *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Brown P.**, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago Press, Chicago 2014.
- Castelli E.A.**, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, Columbia University Press, New York 2007.
- Chmiel A.**, *Geneza i kształtowanie się zasad domniemania niewinności w rzymskim procesie karnym*, *Zeszyty Prawnicze* 2024/24.3, Lublin, s. 5–26.
- Cicero M.T.**, *De officiis*, tłum. W. Kornatowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.
- Crook J.A.**, *Law and Life of Rome, 90 B.C.–A.D. 212*, Cornell University Press, Ithaca 1984.
- Daniélou J., Marrou H.J.**, *Historia Kościoła*, t. I, tłum. M. Tarnowska, Wydawnictwo Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984.
- Demandt A.**, *Die Spätantike: Römische Geschichte von Diokletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, C.H. Beck, München 1998.
- Dębiński A., Jońca M., Leraczyk I., Łuka A.** (red.), *Korespondencja Pliniusza Młodszego z cesarzem Trajanem*, t. 1–2, Lublin 2017.
- Digesta Iustiniani**, wyd. Th. Mommsen – P. Krüger, Weidmann, Berlin 1870.
- Euzebiusz z Cezarei**, *Historia Ecclesiastica*, tłum. A. Lisiecki, Pisma Ojców Kościoła, t. 3, Poznań 1924.
- Frend W.H.C.**, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, James Clarke & Co., Cambridge 2008.
- Garnsey P.**, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Grzywaczewski J.**, *The Great Persecution and the Reconciliation of the Lapsi*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2015.
- Harries J.**, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Ignacy Antiocheński**, *List do Rzymian, Ojcowie Kościoła*, tłum. A. Bober, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1965.
- Ireneusz z Lyonu**, *Adversus haereses*, tłum. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975.
- Kahlos M.**, *Religious Dissent in Late Antiquity, 350–450*, Oxford University Press, Oxford 2019.
- Kant I.**, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.

- Kosendiak A.**, *Prześladowanie chrześcijan w Cesarstwie Wschodnim za czasów cesarza Dioklejana w latach 284–313*, Wrocław 2004 (praca magisterska nieopublikowana).
- Kriegbaum B.**, *Kościół prześladowany w pierwszym okresie swych dziejów*, tłum. M. Banaszak, *Communio* 1987/71 5, s. 34–46.
- Kubiak P.**, *Damnatio ad bestias i inne kary wykonywane na arenie w antycznym Rzymie*, Łódź 2014.
- Kubiak P.**, *Kara zesłania na przymusowe prace w kopalni ('damnatio ad metalla') w prawie rzymskim*, *Zeszyty Prawnicze* 2023/23.4, s. 51–68.
- Kumor B.**, *Historia Kościoła*, t. I, Lublin 2001.
- Laktancjusz**, *De mortibus persecutorum*, *Pisma wybrane*, tłum. J. Czuj, Wydawnictwo Ojców Kościoła, Poznań 1924.
- Maritain J.**, *Les droits de l'Homme et la Loi Naturelle*, Editions de la Maison Française, Inc., New York 1942.
- Markus R.A.**, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- Mogen S.M.**, *Women and Death Rituals in Late Antiquity: Forming the Christian Identity*, Calgary 2012.
- Moss C.**, *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, HarperCollins Publishers Inc, New York 2013.
- Passio Perpetuae et Felicitatis**, w: H. Musurillo (red.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford University Press, Oxford 1972.
- Passio Polycarpi**, w: *Acta Martyrum*, tłum. A. Lisiecki, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1924.
- Pico della Mirandola G.**, *Oratio de hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno; e scriptis varied*, Vallecchi, Firenze 1942.
- Pierwsi świadkowie**, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, przekł. A. Świderkówna, [wstęp, komentarz i opracowanie] M. Starowieyski, Wydawnictwo M, Kraków 1998.
- Pliniusz Młodszy**, *Listy (Epistulae)*, przekł. J. Schnayder, *Antologia listu antycznego*, Wrocław 1959.
- Price S.**, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Quasten J.**, *Patrology*, Ave Maria Press, Notre Dame 2005.
- Ratzinger J.**, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018.
- Ratzinger J.**, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2013.
- Rives J.B.**, *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, *Journal of Roman Studies* 1999/89, s. 135–154, Cambridge.
- Rives P.**, *Religion and Authority in Roman Carthage: From Augustus to Constantine*, OUP Oxford, Oxford 1995.
- Sadowski P.**, *Czy starożytni Rzymianie prześladowali tylko chrześcijan?*, w: S.L. Stadniczeńko, S. Rabej (red.), *Urzeczywistnianie wolności przekonañ religijnych i praw z niej wynikających*, Opole 2012, s. 23–43.
- Sobór Watykański II**, *Gaudium et spes*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2005.
- Tacyt**, *Roczniki*, tłum. S. Hammer, Warszawa 1957.
- Tertulian**, *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, *Pisma Ojców Kościoła*, t. 20, Poznań 1947.
- Wilken R.L.**, *The Christians as the Romans Saw Them*, Yale University Press, New Haven 2003.

Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1994.

Wipszycka E., Starowieyski M., *Męczennicy, Ojcowie Żywi*, t. 9, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.

Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011.

Strony internetowe

Bielecki M. (red. nauk.), *Ograniczenia wolności religijnej w przestrzeni publicznej*, t. 1, Warszawa 2024, <https://aws.edu.pl/wp-content/uploads/2024/04/Ograniczenia-wolnosci-religijnej-t-I-1.pdf>; stan na 3.12.2025 r.

Dębiński A., Jońca M., Luka A., Leraczyk I., *Korespondencja Pliniusza Młodszego z cesarzem Trajanem*, Wydawnictwo KUL, 2017, https://www.researchgate.net/publication/370599633_Pliniusz_Mlodszy_Korespondencja_z_cesarzem_Trajanem_Tekst_i_tlumaczenie, stan na 9.11.2025 r.

Lucii Caecili Liber ad donatum confessorem de mortibus persecutorum, Audivit dominus orationes tuas, Donate carissime, quas in conspectu eius per omnes horas <cotidie fundebas, ceterorumque> fratrum nostrorum, qui gloriosa confessione sempiternam sibi coronam pro fidei meritis quaesierunt, <https://www.thelatinlibrary.com/lactantius/demort.shtml>; stan na 9.11.2025 r.

Adrian Marek KOSENDIAK

PERSECUTIONES CHRISTIANORUM IN IMPERIO ROMANO – ANALYSIS IURIDICO-HISTORICA IN PROSPECTU IURIS ROMANI ET NOTIONIS DIGNITATIS HUMANAE

Abstract

Background: This paper examines the Roman persecutions of Christians from a historical and legal perspective, with a particular focus on the *ad bestias* practices, the prevailing category of *superstitio*, and the connection between state religion and *ius publicum* through the idea of *pax deorum*.

Research purpose: This paper aims to distinguish between penalizing beliefs and sanctioning the refusal of cultic act of loyalty. It seeks to establish the normative and administrative basis for the mechanism of repression (rescripts of Trajan and Hadrian; Edict of Decius and the *libellorum* system; edicts of the Tetrarchy, 303–304), to explain the logic of the ‘sacrificial test’ as a tool for loyalty control, and to show how the Christian interpretation of martyrdom (*imitatio Christi*) contributed to the historical transition from status-based *dignitas* to the personalist *dignitas humana* and the category of freedom of conscience.

Methods: This study employs a historical-legal and hermeneutical method, combining critical analysis of primary sources (including the *Digesta*, Pliny the Younger, Eusebius, and Lactantius; as well as *libellorum* papyri) with historical-legal and theological literature.

Conclusions: (1) In Roman law, what was sanctioned was not ‘faith itself’, but the refusal to participate in public worship, interpreted as a violation of *pax deorum* and *securitas rei publicae* (*crimen maiestatis*). (2) The mechanism of the ‘sacrificial test’ – widespread under Decius and selective under Valerian – institutionalized loyalty control. (3) Diocletian’s ‘Great Persecution’ standardized and provided the legal basis for the existing practice, although its execution was regionally uneven. (4) The theology of martyrdom transformed the meaning of suffering: from

an instrument of state discipline to a testimony of the truth of conscience, historically preparing the ground for the modern concept of human dignity. (5) The comparison with the human rights protection regime is hermeneutical in character: different *ratio legis* and *ratio iuris* preclude direct transposition, but reveal the continuity of disputes over the limits of religious and civic coercion.

Keywords: *pax deorum*, *crimen maiestatis*, Edicts of Diocletian, *ad bestias*, martyrdom, freedom of conscience.