

ECCLESIA IN IMPERIO ROMANO ZA VLÁDY CÍSAŘE CONSTANTINA

Zamýšlíme-li se nad výsledky nikajského koncilu, který se roku 325 usnášel o vzájemném vztahu křesťanských božských osob, vynořuje se před námi především rozpor — skutečný, nebo jen zdánlivý? — ve stanovisku císaře Constantina. Na nikajském koncilu, který se sešel z císařovy iniciativy,¹ se nejen zasadil za časové ujednocení křesťanského velikonočního kultu,² nýbrž jednoznačně kladné stanovisko zaujal také k formulaci, že Syn boží je vzhledem k Bohu Otcí soupodstatný (*ὁμοούσιος, consubstantialis*), a přímo prý se přičinil o správnou interpretaci tohoto tertullianovského výrazu, aby se vyloučily jakékoli další spekulace.³ Avšak na sklonku svého života potrestal Constantinus předního tehdejšího bojovníka za nikajské vyznání víry, Athanasia, vypovězením do vyhnanství a Areia, odsouzeného v Nikaji z hereze, rehabilitoval.

Constantinus ovládl východní část římské říše roku 324 a až do té doby byl jeho hlavním poradcem v otázkách církevní politiky cordubský (cordobský) biskup Hosius; ten také byl mezi biskupy zastoupenými na nikajském koncilu nejváženější církevní osobností z římského západu. Nepochybně především pod jeho vlivem se císař ve své náboženské politice, jejímž cílem bylo prosadit v římské říši jedinou křesťanskou víru, jedno její společné chápání a jeden společný názor na boha,⁴ přiklonil ke straně mocného alexandrijského biskupa Alexandra a v christologii za pravověrnou uznal stejnou podstatu Syna božího s Bohem Otcem o to spíše, že odpovídala jeho vlastním představám o Trojici boží, v nichž se odrážejí některé gnóstické a Lactantiovy názory.⁵

Jenže obecné přijetí tohoto věroučného dogmatu nebylo jednoduché. Na koncilu totiž vystoupili, jak se zdá, nejdříve Areiovi stoupenci s návrhem vyznání víry, do něhož byly pojaty základní prvky Areiovy teologie,⁶

¹ Euseb. Vita Const. III 6; Sozomen. I 17,1; Theodoret. Hist. eccl. I 7,1.

² Euseb. Vita Const. III 17–20; Socrat. I 9, 34–46; Theodoret. Hist. eccl. I 10, 1–12.

³ Euseb. Vita Const. III 13; srov. též W. Schneemelcher, Athanasius als Theologe und Kirchenpolitiker: WdF 306, 1976, str. 289. — Tertullianus užívá výrazu *consubstantialis* ve větě (Adv. Hermog. 44) *et cui credibile est deum non apparuisse materiae, vel qua consubstantiali suae per aeternitatem?*

⁴ Euseb. Vita Const. II 71,7.

⁵ Srov. H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, Tübingen 1955, str. 108–113.

⁶ Srov. K. Baus — E. Ewig, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen (Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von H. Jedin, II 1), Freiburg-Basel-Wien 1973, str. 26 n. — Protokoly z jednání nikajského koncilu se nedochovaly; počáteční iniciativu ariánské strany dosvědčuje Theodoret. Hist. eccl. I 7, 14 sq.

podle níž Syn boží jako boží výplod a stvoření nemá s Otcem ani stejnou podstatu ani věčnost, nýbrž byl stvořen z nejsoucího (*ἐξ οὐκ ὄντων*), takže v nějaké době neexistoval, a ze své vlastní moci je vnímavý na špatnost a ctnost.⁷ Ariánská formulace vzbudila ihned ostrý protest údajně všech ostatních biskupů,⁸ ale ve skutečnosti zřejmě jen vlivné a neústupné skupiny, která — v čele s alexandrijským Alexandrem a antiochijským Eustathiem — si osobila právo mluvit jménem všech. V rozjítřené situaci navrhl pohotově Eusebios z palestinské Kaisareie jako kompromis vyznání víry užívané v oblasti jeho biskupské působnosti při křtu a tento návrh byl po delším rokování koncilem posléze přijat s tím upřesněním, že Ježíš Kristus jakožto Logos a jednorozený Syn boží je zrozen z Boha Otce, tj. ze stejné Otcovy podstaty, a že tedy je s Otcem soupodstatný.⁹

Uznáním soupodstatnosti Syna božího s Bohem Otcem za závazné dogma se Kristus v křesťanské teologické hierarchii dostal na nejvyšší možný stupeň a každý poněkud odlišný názor byl pak ortodoxními zastánci nikajské víry označován za Kristovo znevažování, ba přímo za blud bojující proti Kristovi. Proto byl Areios vyloučen z církve a na jeho spisy byla uvalena církevní klatba.¹⁰ Exkomunikací byli postiženi ještě dva egyptští biskupové, Secundus a Theónás, kteří neodmítli Areiovo učení,¹¹ kdežto ostatní Areiovi stoupenci se podrobili hrozbě a nikajské symbolon, tj. vyznání víry, podepsali.¹² Avšak o správnosti přijatého dogmatu měli větší či menší pochybnosti i někteří další biskupové, mezi nimi kaisarejský Eusebios; ten sice velebil císaře, že svou obratností a osobním kouzlem dosáhl shody všech biskupů,¹³ ale na jiném místě přiznal, že sám pro přijetí nikajského symbolu hlasoval jen proto, aby podepřel církevní jednotu.¹⁴

Constantinus spatřoval v dohodnutém nikajském symbolu ideologicky jednotící pouto, nejen potřebné pro církev, ale užitečné i pro stát. Přitom sama pravověrnost měla pro císaře úlohu druhořadou. Hlavním jeho cílem bylo vymýtit rozepře plynoucí z rozdílných názorů a dosáhnout v církvi harmonické shody.¹⁵ Constantinovu výchozí politickou zásadu vyjádřil ostatně nejpřegnantněji milevský biskup Optatus, když potíral separatistické stanovisko afrických donatistů, že císař nemá právo zasahovat do

⁷ Sozomen. I 15,3.

⁸ Theodoret. Hist. eccl. I 7,15–8,18; srov. též Athanas. Epist. ad episc. Aeg. et Lib. 8.

⁹ Theodoret. Hist. eccl. I 12; srov. též K. Baus – E. Ewig, op. cit., str. 26 n., a H. Kraft, op. cit., str. 102–105.

¹⁰ Sozomen. I 21,4.

¹¹ Theodoret. Hist. eccl. I 7,15; 8,18.

¹² Ibid. I 9.

¹³ Euseb. Vita Const. III 13

¹⁴ Theodoret. Hist. eccl. I 12,10.

¹⁵ Srov. H. Kraft, op. cit., str. 99.

církevních otázek. Na Donatovu otázku: *Quid est imperatori cum ecclesia?* totiž odpověděl: *Non enim res publica est in ecclesia, sed ecclesia in re publica, id est in imperio Romano.*¹⁶ Proto prý také Constantinus, jak o něm napsal církevní historik Eusebios z palestinské Kaisareie, kdysi promluvil k biskupům v tom smyslu, že se oni mají starat o vnitřní život církve, kdežto jemu že je Bohem uloženo pečovat o to, co rámec církve přesahuje.¹⁷

Užití církevní terminologie *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός* pro císařovo postavení ve státě je sice různým způsobem interpretováno,¹⁸ ale Eusebiův dovětek, že Constantinus v souladu s tímto výrokem dozíral na všechny poddané a nabádal je, jak mohl, aby vedli zbožný život,¹⁹ jasně svědčí o tom, že císař ve státě dále uplatňoval svou kompetenci nejvyššího pontifika, třebaže jí dal jiný vnitřní obsah.

Constantinus nehodlal trpět narušování dosažené jednoty církve, a proto rozhodně zakročil proti třem předním maloasijským biskupům, nikomédskému Eusebiovi, nikajskému Theogniovi a chalkédonskému Maridovi. Ti sice podepsali nikajské vyznání víry, ale vytrvale odmítali uznat za spravedlivé odsouzení Areia, který zatím dlel v Nikomédii. A když se pak přátelsky ujali obou egyptských exkomunikovaných biskupů a dokonce odvolali svůj předchozí podpis, vzkypěl Constantinus hněvem, kvalifikoval jejich počínání jako samovolné vystoupení z církevní pospolitosti a poslal je do vyhnanství do Gallie, kdežto Areia a jeho exkomunikované stoupence dal deportovat do Illyrika.²⁰ Zvláště rozezlen byl Constantinus na nikomédského Eusebia, jemuž vytýkal předchozí loajalitu k císaři Liciniovi, a proto také navrhl nikomédské křesťanské obci jeho nahrazení na biskupském stolci.²¹ Proti laodikejskému biskupu Theodotovi, který se rovněž netajil sympatiemi k Areiovi, zasáhl pak Constantinus důrazným napomenutím,²² čímž dal jasně najevo, že nepřipustí narušování toho, co on sám svou panovnickou autoritou sankcionoval.

Od roku 328 lze však v císařově jednání pozorovat určitý zvrat. Tehdy

¹⁶ Optat. Milev. III 3.

¹⁷ Euseb. Vita Const. IV 24: ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἰσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτός ὑπὸ θεοῦ καθεστῆμενος ἐπίσκοπος ἂν εἴην.

¹⁸ Srov. H. Kraft, Kaiser Konstantin und das Bischofsamt: Saeculum VIII, 1957, str. 32–42, a J. Straub, Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός: Studia Patristica I (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 63), Berlin 1957, str. 678–695; přetištěno ve WdF 306, 1976, str. 187–205. — Fr. Dvorník, Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Washington 1966, II, str. 754, pozn. 133, schvaluje tradiční interpretaci „biskup pro věci mimo církev“, a nikoli Straubův výklad „biskup pro všechny poddané“.

¹⁹ Euseb. Vita Const. IV 24.

²⁰ Philostorg. Hist. eccl. II 1; 1a; 1b (= Nicetas Thesaur. V 8); Theodoret. Hist. eccl. I 20,5–10. Srov. též H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, III, Berlin 1961, str. 108 n.; H. Kraft, Kaiser Konstantins rel. Entw. str. 133 n.

²¹ Theodoret. Hist. eccl. I 20,1–4; srov. Opitz, Urk. n. 27, 9–12.

²² Opitz, Urk. n. 28.

se totiž směli vrátit zpět do svých dřívějších biskupských úřadů omilostnění Eusebios, Theognis a Maris,²³ a nikomédský Eusebios pak nabýval stále většího vlivu na Constantinově dvoře a postupně tak nahradil Hosia, který po nikajském koncilu doprovázel císaře ještě do Říma, ale pak se zřejmě vrátil domů do Hispánie.²⁴ Na volbu nikomédského biskupa Eusebia za hlavního císařova poradce v církevních věcech po jeho opětovém návratu na Východ zapůsobila pravděpodobně svým vlivem Constantinova polosestra Constantia, která jako vdova po Liciniovi, někdejší to Constantinovu spolucísaři, žila v Nikomédii a k Eusebiovi, pocházejícímu z horní společenské vrstvy a přes švagrovou Basilinu dokonce svému příbuznému, cítila plnou důvěru.²⁵ Avšak také kaisarejský Eusebios tu sehrál významnou úlohu, neboť svým vzděláním a rétorskými schopnostmi získal císařovu přízeň a svou uhlazenou obratností si ji dovedl udržet.²⁶

Avšak ještě jeden vnější moment mohl na Constantina silně zapůsobit. Roku 326 pobýval totiž Constantinus opět na Západě a léto od července do září strávil v Římě, aby v hlavním městě říše náležitě oslavil jubileum dvaceti let své vlády.²⁷ Tam také vydal rozkaz, aby byl v istrijské Pole odsouzen a popraven jeho nejstarší syn, caesar Crispus, tehdy asi dvacetiletý, jenž byl obžalován z cizoložství se svou nevlastní matkou, císařovnou Faustou. Ta ostatně byla krátce poté také usmrcena.²⁸ Crispova poprava způsobila nesmírný žal jeho babičce Heleně, jež tehdy jako císařova matka požívala velké vážnosti a patrně se snažila uvalit všechnu vinu na Faustu.²⁹

²³ Philostorg. Hist. eccl. II 7.

²⁴ Srov. H. Kraft, Kaiser Konstantins rel. Entw., str. 136.

²⁵ Tamtéž str. 135 a O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, III (Berlin 1909), str. 393 n. a 549, IV (Berlin 1911), str. 106, 205 a 455 n. O tom, že se Basilina, kterou pojal za choť Constantiin bratr — a Constantinův polobratr — Julius Constantius a která zemřela v zimě 332/333 několik měsíců po narození syna, pozdějšího císaře Juliana (PLRE I, str. 148, s. v. Basilina), osobně angažovala proti Eusebiovým odpůrcům, dosvědčuje Athanas. Hist. Ar. 5.

²⁶ K. Baus — E. Ewig, op. cit., str. 31.

²⁷ Srov. O. Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr., Stuttgart 1919, str. 177.

²⁸ P. s. Aur. Vict. Epit. 41,11 sq.; Zosim. II 29,2; Philostorg. Hist. eccl. II 4; Zonar. Epit. XIII 2, P II 6 A; aj. Viz též PLRE I, 1971, str. 233 s. v. Fl. Julius Crispus a str. 325 n. s. v. Fl. Maxima Fausta.

²⁹ P. s. Aur. Vict. Epit. 41,12; Zosim. II 29,2. — Názor, že byl Crispus k cizoložství sveden Faustou, se zřejmě stal součástí veřejného mínění a nechyběly hlasy, které devatenáctiletého chlapce obhajovaly (srov. Sozomen. I 5,2). V souladu s tím vylíčili někteří křesťanští autoři (Philostorg. Hist. eccl. II 4; Zonar. Epit. XIII 2, P II 6 A) tragédii v Constantinově rodině jako obdobu starozákonního vyprávění o Putifarce a Josefovi. Hledat motiv tragédie v Constantinově touze odstranit Crispa z politických důvodů (srov. H. v. Schoenebeck, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin: Klio Beiheft 43, 1943, str. 55—57) je nepravděpodobné (srov. H. Kraft, Kaiser Konstantins rel. Entw., str. 129). J. Vogt, Pagans and Christians in the Family of Constantine the Great: CPC, 1963, str. 48 n., připouští spíše Faustinu obavu, že Crispus vytlačí z následnictví

Nic sice nenasvědčuje tomu, že by Constantinus později Crispa rehabilitoval, ale je pravděpodobné, že ho rodinná tragédie hluboce deprimovala a že v ní byl pak ochoten spatřovat boží trest.³⁰

I když neodpovídá skutečnosti pozdější pohanské tvrzení, že se Constantinus teprve po roce 326 přiklonil ke křesťanství, neboť jen křesťanští kněží prý se uvolili dát mu rozhřešení za jeho krvavé činy,³¹ lze připustit, že tehdy vliv církevních hodnostářů na Constantina zesílil. Formálně ovšem císař lpěl dále na nikajském symbolu, ale jeho noví rádcové dovedli obratně zneškodňovat nekompromisní nikajské zastánce. Nejdříve osočili antiochijského biskupa Eustathia, jemuž vytýkali, že svým panovačným jednáním stále narušuje náboženský mír, a s despektem se vyslovovali o jeho charakteru, mravně prý narušeném.³² Dnes již nemůžeme rozhodnout, zda měla jejich kritika reálný podklad, anebo zda šlo o pouhou pomluvu, jak to zdůrazňují dochované antiariánské prameny. Ale pouhým výmyslem nepřátel nemohlo být Eustathiovo obvinění, že neprojevil dostatečnou úctu k císařově matce Heleně,³³ když asi v druhé polovině roku 326 konala svou proslulou pouť do Svaté země. Helena totiž s největší pravděpodobností zemřela až v zimě 328/329,³⁴ a Constantinus nebyl tedy odkázán na to, co by se o urážce své matky dověděl „z druhé ruky“.

Na antiochijské synodě, konané pravděpodobně roku 331, byl Eustathios shromážděnými tam biskupy sesazen a císař jej poslal do vyhnanství.³⁵ Podobný osud potkal krátce poté osm dalších biskupů.³⁶ K povýšení na Eustathiovo místo byl navržen kaisarejský Eusebios, ale ten odmítl,³⁷ zřejmě nezávisle na obvinění, kterým již roku 328 napadl jeho učení ankýrský biskup Markellos.³⁸ Ostatně žalobce se stal vbrzku obžalovaným, načež byl jako heretik exkomunikován z církve a císařem potrestán vyhnanstvím.³⁹ A pak už stál vládní skupině biskupů ve východní části říše

trůnu její vlastní syny, a vzhledem k Zónarově údaji (Epit. XIII 1,5 Bonn = P II 1B), podle něhož Fausta vybízela Constantina k modloslužbě, nevylučuje ani důvody náboženské.

³⁰ O. Seeck, *Gesch. d. Untergangs*, III, Berlin 1909, str. 425 a 558 n.; J. Vogt, *CPC*, str. 49.

³¹ *Z o s i m.* II 29,3; srov. též *S o z o m e n.* I 5,1.

³² *Theodore t.* *Hist. eccl.* I 21,3–9.

³³ *A t h a n a s.* *Hist. Ar.* 4.

³⁴ K upřesnění doby Heleniny smrti přispěla M. V o d o v á, *Chronologie života Constantinovy matky Heleny a její dochované portréty: SPFFBU*, E 24, 1979, str. 68.

³⁵ *Theodore t.* *Hist. eccl.* I 21,4–22,1.

³⁶ *A t h a n a s.* *Hist. Ar.* 5.

³⁷ *Euseb.* *Vita Const.* III 61.

³⁸ Eusebios se s ním vypořádal věroučnou polemikou, obsaženou ve dvou knihách spisu *Proti Markellovi* (*Adv. Marcell.*, PG 24, col. 707–826) a ve třech knihách *O církevní teologii* (*De eccles. theol. c. Marcell.*, PG 24, col. 825–1046).

³⁹ *A t h a n a s.* *Hist. Ar.* 6; srov. též H. K r a f t, *Kaiser Konstantins rel. Entw.*, str. 140 n.

v cestě jen Athanasios, po Alexandrově smrti roku 328 biskup alexandrijský, proslulý svou energií i pevností svých zásad.

V obviněních Athanasia se nijak zřetelně neuplatňovaly prvky ideologické. Kritizován byl především za své nekompromisní úsilí vytvořit ze všech biskupů Egyptské diecéze, v jejíž církevní organizaci zaujímal vedoucí místo biskup alexandrijský, jednotný celek a zejména pak za tvrdé metody, kterých přitom užíval. Konkrétní obvinění známe ze závěrů tyrské synody, citovaných Sozomenem, a z Athanasiovy Apologie proti ariánům. Mezi obviněními nacházíme nejen taková nařčení, jako bylo zbičování melitiánských biskupů⁴⁰ a rouhačské rozbití kalicha užívaného při bohoslužbách,⁴¹ ale dokonce i obžaloby z hrdelních zločinů: z vraždy melitiánského biskupa Arsenia, který se mu nechtěl podrobit,⁴² a z provozování kouzel.⁴³ Zamýšlet se nad stupněm oprávněnosti těchto i jiných žalob nemůže většinou překročit pouhý rámec dohadů. Athanasios je sice všechny odmítl jako smyšlenky svých osobních nepřátel a o údajně zavražděném mohl prohlásit, že žije, oznámit, kde se skrýval, a dokonce ho svým soudcům živého a zdravého předvést,⁴⁴ ale císař Constantinus ani ostatní stížnosti nepodceňoval. Chtěl, aby se vyšetřování provedlo v zimě 333/334 na synodě v palestinské Kaisareji, ale když to Athanasios odmítl,⁴⁵ rozhodl císař, aby se biskupové, pozvaní jím roku 335 do Jeruzaléma u příležitosti vysvěcení kostela Božího hrobu, zabývali Athanasiovým počináním na nové synodě, svolané do Tyru.⁴⁶

Athanasios s sebou do Tyru přivedl egyptské biskupy, na jejichž odanost se mohl spolehnout, ale ti nebyli na synodu připuštěni s odůvodněním, že nebyli pozváni. Athanasios cítil, že se za těchto okolností dostává do izolace, neboť nejen ve shromážděných biskupech, nýbrž i v císařově zástupci, komitu Flaviu Dionysiovi, spatřoval své osobní nepřátele. Proto tajně opustil Tyros a odebral se do Konstantinopole, pět let předtím vysvěcené jako druhé hlavní město římské říše, a tam chtěl získat ochranu samého císaře.⁴⁷ Nedosáhl však příslibu, že se mu dostane audience, a proto zastavil císaře, když se se svou družinou vracel do města, načež mu vylíčil svou situaci a prosil o spravedlnost. Císař hned v jeho věci nerozhodl, nýbrž čekal, až mu budou referovat zástupcové tyrské synody, která mezi-

⁴⁰ Sozomen. II 25,3–5.

⁴¹ Athanas. Apol. c. Ar. 8; 11; 16 sq.; 28; 46; 63 sq.; 72; 74 sq.; 83; Sozomen. II 23,1; 25,3 et 19.

⁴² Athanas. Apol. c. Ar. 8; 14; 17; 27; 38; 46; 63; 72; Sozomen. II 23,1.

⁴³ Rufin. Hist. eccl. X 16; Socrat. I 27,18; Sozomen. II 23,1; 25,8 et 13; Theodoret. Hist. eccl. I 30,1 et 6.

⁴⁴ Athanas. Apol. c. Ar. 8; 65; 67; 69; Sozomen. II 23,1–5; 25,10.

⁴⁵ Sozomen. II 25,1; Theodoret. Hist. eccl. I 28,2 sq.; srov. též O. Seeck, Gesch. d. Untergangs, III, Berlin 1909, str. 567 n.

⁴⁶ Euseb. Vita Const. IV 41 sq.; Theodoret. Hist. eccl. I 29; srov. též Athanas. Apol. c. Ar. 71.

⁴⁷ Athanas. Apol. c. Ar. 71; Sozomen. II 25,13 sq.

tím Athanasia v jeho nepřítomnosti sesadila.⁴⁸ Delegace tyrské synody, v níž nejaktivnější byli nikomédský Eusebios a dva pannonsí biskupové, Ursacius ze Singiduna a Valens z Mursy, svou nepříznivou referenci rozšířila o další obžalobu, a to přímo z velezrady. Podle její zprávy sabotoval Athanasios v Egyptě císařovy výnosy a zdržoval export egyptského obilí, životně nutného pro Konstantinopol.⁴⁹ Za takovýto zločin byl běžný trest smrti, ale v případě vysokého církevního činitele se Constantinus spokojil s nižším trestem, a tak musil Athanasios v listopadu 335 odejít do vyhnanství, pro něž mu byl vykázan pobyt v Trevíru.⁵⁰

Novodobí církevní historikové si kladou otázku, proč si Constantinus nedal toto — jak říkají — fantastické obvinění důkladněji přešetřit, a dospívají k závěru, že pro něj asi byla vítanější záminka, sloužící k tomu, že mohl z Východu odstranit nepohodlného mu a nepovolného člověka.⁵¹ Ale kde máme jistotu, že Athanasios uváděl při svém vyvracení obžalob plnou pravdu a naopak že jeho církevní protivníci lhali? A musíme vskutku pokládat Constantina za tak lehkověrného, že by se v záležitosti, která se zcela vymykala církevní kompetenci, spolehl pouze na to, co mu sdělili biskupové? Soudím, že při kritickém historickém pohledu na celou věc lze spíše věřit alespoň v nějaký stupeň Athanasiovy viny, než se spoléhat na absolutní Athanasiovu pravdomluvnost a připustit nanejvýš, že císař Constantinus spatřoval v relegaci autoritativně umíněného biskupa poslední a jediné účinný prostředek k uchování vnitřního církevního míru.⁵²

V posledních letech Constantinovy vlády se změnil také vztah císaře k Areiovi. Dosud sice přetrvává názor, že Constantinus roku 333 znovu ostře odsoudil učení Areia a jeho stoupenců,⁵³ ačkoli je nepravděpodobné, že by se teprve tehdy prováděla opatření úzce souvisící s nikajským koncilem,⁵⁴ zejména uvážíme-li, že již roku 334 obdržel Areios opakované pozvání na císařský dvůr.⁵⁵ Areios spolu s podstatně mladším diákonem Euzóiem, rovněž předtím exkomunikovaným, pak Constantinovi předložili vyznání víry, které se vyhýbalo sporným bodům, a císař dospěl k závěru, že Areios neučí tomu, co mu jeho odpůrci vytýkali.⁵⁶ Na zmíněné již

⁴⁸ Athanas. Apol. c. Ar. 86; Socrat. I 34; Sozomen. II 28.

⁴⁹ Athanas. Apol. c. Ar. 9; 87; Socrat. I 35.

⁵⁰ Athanas. Apol. c. Ar. 87. Srov. též Socrat. I 35,4; Sozomen. II 28,14; Theodoret. Hist. eccl. I 31,5; II 1,1.

⁵¹ Srov. K. Baus—E. Ewig, op. cit., str. 32 n.

⁵² Srov. H. Kraft, Kaiser Konstantins rel. Entw., str. 146.

⁵³ Např. K. Baus—E. Ewig, op. cit., str. 33.

⁵⁴ Constantinovy výnosy publikované H. G. Opitzem jako Urk. n. 33—34 datoval E. Schwarz (Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1904, str. 346, pozn. 3) do roku 333, za chybné pokládá toto datování H. Kraft, Kaiser Konstantins rel. Entw., str. 230—242, zvláště pak 231 a 242.

⁵⁵ Socrat. I 25,7.

⁵⁶ Sozomen. II 27,4—12. — Euzóios byl později antiochijským biskupem a roku 361 křtitelem císaře Constantia II. (Athanas. De synod. 31; Socrat. II 47,3; Philostorg. Hist. eccl. VI 5).

synodě, která se sešla roku 335 v Jeruzalémě při vysvěcování kostela Božího hrobu, byl Areios po prozkoumání jeho nové formulace vyznání víry uznán za pravověrného, exkomunikace, která ho postihla v Nikaji, byla zrušena a císař byl požádán o jeho opětné uvedení do alexandrijského presbyterského úřadu.⁵⁷

Císař žádosti rád vyhověl, ale než mohla být celá záležitost proti tvrdému Athanasiovu odporu prosazena,⁵⁸ Areios zemřel a Athanasios se s ním zejména ve svém pozdějším spise o jeho smrti, adresovaném egyptským a libyjským biskupům, vypořádal krajně nenávislným způsobem. Jeho smrt, sadisticky vyličenou s nechutnými podrobnostmi,⁵⁹ označil za boží trest, ačkoli Areios zemřel ve stařeckém věku sedmdesáti až osmdesáti let.⁶⁰

Křesťanští autoři zanechali ve svých dochovaných spisech různé oficiální projevy císaře Constantina, týkající se křesťanské víry i církevních záležitostí.⁶¹ O obsahu těchto dokumentů nejsou většinou pochybnosti, ačkoli jejich forma na sobě nese pečeť křesťanské literatury a nadto lze stěží zjistit, co v nich formuloval sám císař a co jeho tajemníci.⁶² Constantinus v těchto projevech vystupuje jako hlasatel křesťanské ideologie, své listy končí zpravidla křesťanským pozdravem „ochraňuj vás bůh, milí bratři“, ale o všech věcech rozhoduje jako panovník. O tom, jak si představoval vzájemný poměr mezi římským státem a katolickou církví, musíme však usuzovat pouze z názorů tehdejších církevních činitelů, kteří se zasazovali o těsnou spolupráci církve se státem. Takovým činitelem a přímo tvůrcem křesťanské politické teologie⁶³ byl Eusebios z palestinské Kaisareie, jehož dochované spisy jsou pro řešení dané otázky základním ukazatelem.⁶⁴

Jako je křesťanská víra monoteistická, tak i státnímu útvaru, s nímž vešla církev v symbiózu, je podle Eusebia vlastní monarchie. Zásadou je tu totiž: jediný bůh, jediná křesťanská říše a jediný vládnoucí císař.⁶⁵ Přitom je tato zásada chápána univerzalisticky s perspektivou, že se má

⁵⁷ Athanas. De syn. 21; Apol. c. Ar. 84; Sozomen. II 27,13 sq.

⁵⁸ H. Kraft, Kaiser Konstantins rel. Entw., str. 137 n. a 142 n.

⁵⁹ Athanas. De morte Arii 3. O tom, jak se v Athanasiových spisech utvářela nenávislná legenda o Areiově smrti, viz O. Seeck, Gesch. d. Untergangs, III, str. 434 n.

⁶⁰ Soudí se, že se Areios narodil kolem roku 260 [srov. A. Jülicher, RE II (1896), s. v. Areios, sl. 625].

⁶¹ Jejich znění v německém překladu s komentářem uvádí H. Kraft, Kaiser Konstantins rel. Entw., str. 160–272.

⁶² Srov. J. Vogt, RAC III, Stuttgart 1957, s. v. Constantinus d. Gr., sl. 309.

⁶³ Srov. C. Schmitt, Politische Theologie II, Berlin 1970, str. 68–88 (= Eusebios als der Prototyp Politischer Theologie: WdF 306, str. 220–235).

⁶⁴ Srov. W. Tietze, Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II., Diss. Tübingen, Stuttgart 1976, str. 8–10.

⁶⁵ Euseb. Laud. Const. 16,7.

křesťanská říše stát jedinou na celém světě.⁶⁶ Spásné spojení křesťanství s římskou říší bylo podle Eusebia podmíněno již tím, že Kristova inkarnace spadá do doby, kdy vládl zakladatel římského císařství.⁶⁷ Přechodně sice bůh připustil pronásledování křesťanů k ideovému i organizačnímu zocelení církve,⁶⁸ ale pronásledovateli v tomto pojetí nebyli císařové jako takoví, nýbrž pouze — jak to vyličil Lactantius ve spisku *De mortibus persecutorum* — císaři špatní.

Úzké spojení římské říše s Kristem chápe Eusebios jako projev boží vůle,⁶⁹ potvrzený tím, že v téže době, kdy začalo být hlášáno evangelium, byla Augustem a jeho nástupci odstraněna římská republikánská polyarchie,⁷⁰ takže od samého počátku se stýkala Augustova *pax Romana* s mírem křesťanským (*pax Christiana*), až posléze vyústila v mír společný (*pax Constantiniana*), jehož existenci zajišťuje nejen Kristova působnost, ale také to, že počínaje Constantinovou vládou má církev i stát společný lid a také společného panovníka.⁷¹

Křesťanský císař je pro Eusebia ztělesněním ideálů antických i starozákonních. Vzhledem k jeho velebené zbožnosti⁷² označuje Eusebios křesťanského panovníka za božského oblíbence,⁷³ jež Logos — Spasitel⁷⁴ obdařil svou přízní a učinil zástupcem Velkého krále, tj. Boha, na zemi.⁷⁵ Eusebios srovnává Constantina se slunečním světlem⁷⁶ a praví o něm, že je všem lidem zářným příkladem⁷⁷ a hlasatelem pravého náboženství.⁷⁸ Bůh pak císařovo zbožné počínání odměňuje tím, že mu uděluje vítězství nad nevěřícími nepřáteli.⁷⁹

Obraz křesťanského panovníka v Eusebiových spisech není věrnou charakteristikou Constantinovou.^{79a} Vždyť koneckonců ani Eusebiův vztah k prvnímu křesťanskému císaři nezůstával trvale beze změny,⁸⁰ a to, co čteme v Constantinově životopise, napsaném až po Constantinově smrti

⁶⁶ Euseb. Vita Const. IV 14; Laud. Const. 3,5.

⁶⁷ Euseb. Laud. Const. 16, 4.

⁶⁸ Srov. Euseb. Hist. eccl. VII 30,21.

⁶⁹ Euseb. Laud. Const. 16,4.

⁷⁰ Srov. Euseb. Dem. ev. VIII prooem. 3.

⁷¹ Srov. R. Farina, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea, Zürich 1966, str. 161–164; W. Tietze, op. cit., str. 10.

⁷² Srov. Euseb. Vita Const. IV 52,1.

⁷³ Euseb. Hist. eccl. X 9,2.

⁷⁴ Euseb. Laud. Const. 2,1 sq.

⁷⁵ Ibid. 7,13.

⁷⁶ Ibid. 3,4.

⁷⁷ Euseb. Vita Const. I 3,4.

⁷⁸ Ibid. I 4.

⁷⁹ Euseb. Hist. eccl. X 9,1.

^{79a} Různíci se názory o Constantinově náboženské politice ve starověkých pramenech shrnuje F. Winkelmann, AAntAH IX, 1961, str. 239–256.

⁸⁰ Srov. G. Ruhbach, Die politische Theologie Eusebs von Caesarea: WdF 306, 1976, str. 243 n.

roku 337,⁸¹ je ideálem příkladného panovníka, který měl být vzorem Constantinovým synům.⁸² Ale ani ve Chvalořeči na Constantina, v níž Eusebios roku 335 vylíčil císaře jako moudrého, spravedlivého a lidumilného vladaře, jako krásného, statečného, zbožného a filozoficky vzdělaného člověka i udatného bojovníka,⁸³ nevystupuje císař jako hlavní tvůrce dějin, nýbrž prostřednictvím jeho činů se projevuje vůle boží.⁸⁴ Ostatně také ve svých Církevních dějinách spatřuje Eusebios v Constantinovi jen božího služebníka, jež si bůh vyvolil za nástroj své prozřetelnosti dávno předtím, než jej vojáci povolali císařem.⁸⁵ Proto také Eusebios převádí všechny Constantinovy úspěchy na boží zásahy do lidského dění, a je to podle něho opět bůh, který zjednal církvi nový životní prostor a pro svůj spásný záměr použil státního zákonodárství. Constantinovi tedy podle tohoto pojetí pouze připadla úloha zbavit svět jeho dřívější pohanště zaslepenosti a prorazit cestu pravé víře i správnému uctívání boha.⁸⁶

Ačkoli si Eusebios zdánlivě vůbec nevšímá vlastních politických cílů Constantinovy křesťanské orientace a veškeré jeho jednání převádí na pole teologické, má právě Eusebiova teologie takový ráz, že mohla být Constantinem a jeho nástupci chápána jako jejich politický program.⁸⁷ V novodobé historické vědě se ovšem zakořenilo i jiné mínění, silně ovlivněné E. Gibbonem, jemuž se v XVIII. století jevil Constantinus jako bezohledný despota, podrízující svým sobeckým zájmům spravedlnost i víru,⁸⁸ a J. Burckhardtem, který v polovině XIX. století dokreslil Constantina

⁸¹ O Eusebiově autorství Constantinova životopisu, latinsky citovaného jako *Vita Constantini*, se často pochybuje (srov. V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Praha 1972, str. 112) nebo se soudí, že z doby kolem roku 340 pochází jen jádro spisu, sepsaného později nějakým jiným autorem (P. Petit, *Libanios et la „Vita Constantini“*: *Historia* I, 1950, str. 562–582). Většinou se však dává za pravdu názoru J. Vogta, publikovanému v *RAC* III, Stuttgart 1957, s. v. *Constantin d. Gr.*, sl. 308 n. J. Vogt ostatně již v článku *Streitfragen um Konstantin den Großen* (*Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 58, 1943, str. 190–203) přesvědčivě vyvrátil teze, které proti Eusebiovu autorství podal H. Grégoire, *Eusèbe n'est pas l'auteur de la „Vita Constantini“ dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas „converti“ en 312*: *Byzantion* XIII, 1938, str. 561–588. Zevrubný kritický přehled různých názorů na řešený problém od XVII. století po současnost se závěry svědčícími pro Eusebiovo autorství podává F. Winkelmann, *Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der Vita Constantini*: *Klio* 40, 1962, str. 187–243. Někerá místa zůstávají však dále sporná nebo jsou přímo pokládána za pozdější interpretace (srov. Fr. Dvorník, *op. cit.*, II, str. 747–757).

⁸² G. R u h b a c h, *op. cit.*, str. 249 n.

⁸³ E u s e b. *Laud. Const.* 5,1–4; srov. též J. S t r a u b, *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Stuttgart 1939, str. 128.

⁸⁴ E u s e b. *Laud. Const.* 7,12.

⁸⁵ E u s e b. *Hist. eccl.* VIII 13/14.

⁸⁶ Srov. G. R u h b a c h, *op. cit.*, str. 246.

⁸⁷ Srov. tamtéž, str. 256 n.

⁸⁸ E. G i b b o n, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, III, A new edition, Leipsick 1829, str. 89.

jako egoistického státníka, přičemž ho dokonce prohlásil za člověka ve své podstatě zcela nenáboženského.⁸⁹ Minění, že se Constantinus spojil s církví jen z politických důvodů, našlo pak mezi dalšími historiky mnoho odpůrců i zastánců,⁹⁰ z nichž někteří spatřují v tomto Constantinově postupu státnickou prozíravost,⁹¹ kdežto jiní jen politickou vypočítavost a bez ohledu na obsahovou stránku celé věci dokonce tvrdí, že Constantinus byl vlastně po celý život pohanem, poněvadž až do posledních dnů svého života zůstal nepokřtěn.⁹² Pokřtít se totiž Constantinus dal až ve své smrtelné nemoci, několik dní před smrtí, k níž došlo 22. května 337 v předměstí maloasijské Nikomédie.⁹³ A bez významu není v této souvislosti ani to, že křest přijal z rukou tamějšího biskupa Eusebia.

Popírání Constantinova křesťanství před jeho předsmrtným křtem je

⁸⁹ J. Burckhardt, *Die Zeit Konstantins des Großen*, Mit einem Vorwort hrsg. von E. Hohl. 4. Aufl. (Kröners Taschenausgabe, Band 54), Leipzig 1924, str. 375 až 407, zejména str. 375 n. První vydání citovaného Burckhardtova díla vyšlo roku 1853.

⁹⁰ Srov. V. Šesan, *Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels*, Band I: Die Religionspolitik der christlich-röm. Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. (313–380), Czernowitz 1911, str. 102–107; H. Lietzmann, *Der Glaube Konstantins des Großen: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, 1937, str. 263 n. (= *Kleine Schriften I*, Berlin 1958, str. 186 n.); A. Piganiol, *L'état actuel de la question constantinienne 1930/49: Historia I*, 1950, str. 82–96; A. Piganiol, *Histoire romaine (1951–1955): Revue historique CCXIX*, 1958, str. 129–131. Náзор, že ctizádostivý Constantinus viděl v přijetí křesťanství nejlepší prostředek, jak se vyvíhnout na samovládcе nad římským světem, sdělil také B. Engels v článku Bruno Bauer a prvotní křesťanství, napsaném roku 1882 (K. Marx – B. Engels, *Spisy 19*, Praha 1966, str. 327). Výběr statí hodnotících z různých aspektů Constantinovu náboženskou politiku podává sborník *Konstantin der Große*, hrsg. von H. Kraft, *WdF 131*, Darmstadt 1974.

⁹¹ Srov. např. H. Grégoire, *La 'conversion' de Constantin: Revue de l'Université de Bruxelles 36*, 1930/31, str. 270: „Où ses collègues voyaient ou n'avaient vu que politique occasionnelle, expédient de circonstance, il aperçut un système qu'il fit sien: le système de la neutralité religieuse, de plus en plus bienveillante à l'égard d'un culte sans sacrifices“.

⁹² Toto mylné stanovisko se vytrvale udržuje v české literatuře: F. Hýbl, *Dějiny starého věku*, II, Praha 1925, str. 246; *Dějiny lidstva II*, Praha 1936, str. 483; N. A. Maškin, *Dějiny starověkého Říma*, 1. vyd. Praha 1952, str. 598; 2. vyd. Praha 1957, str. 594; *Dějiny světa II*, Praha 1959, str. 801; V. N. Ďjakov – S. I. Kovaljov, *Dějiny starověku*, Praha 1963, str. 681; *ABC světových dějin*, Praha 1967, str. 130; V. Zamarovský, *Dějiny psané Římem*, Praha 1967, str. 337; J. Burián, *Cesty starověkých civilizací*, Praha 1973, str. 220 n. – Z jiného zorného úhlu se na problém dívá J. Češka, *Římský dominát*, Brno 1976 (1. dotisk 1978), str. 81–84.

⁹³ O předsmrtném Constantinově křtu jsou v pramenech nejcennější tato svědectví: Euseb. *Vita Const.* IV 61, 3–63, 1 (zejména IV 62, 4); Hieronym. *Chron.* a. 2353; *Socrat.* I 39, 2; *Sozomen.* II 34, 1; *Theodoret.* *Hist. eccl.* I 32, 1. Denní datum uvádí *Chron. pasch.* a. 337, § 1 (*Chron. min.* I = MGH, *Auctores antiquissimi IX*, p. 235).

sice v souladu s pozdější církevní definicí křesťana, podle níž lze za křesťana označovat jen člověka pokřtěného,⁹⁴ ale není již ve shodě se správným historickým řešením této otázky, neboť ve IV. století se člověk stával křesťanem (*christianus*) zpravidla mnohem dříve, než byl pokřtěn (*baptizatus*). Odkládání křtu do pokročilého stáří anebo aspoň do ohrožení života těžkou nemocí či jiným nebezpečím bylo v katolické církvi při překotném šíření křesťanství ve IV. století u laiků obvyklé, neboť při víře, že tato základní křesťanská svátost smývá nejen dědičný hřích, ale i všechny hříchy v životě spáchané, měl člověk posmrtnou spásu domněle nejbezpečněji zajištěnu, zemřel-li krátce po svém pokřtění.⁹⁵

Ačkoli nesmíme těm pramenům, které zjevně zveličují Constantinovu křesťanskou víru, do všech důsledků věřit, přece lze Constantinův postoj k náboženským otázkám pokládat i za osobně angažovaný i za politicky cílevědomý, přičemž se politické hledisko uplatňovalo nejvíc v jednotném kultu a obecně chápaných státních zájmech.⁹⁶ V konkrétnosti pak Constantinus usiloval o to, aby získal pro církev, o jejíž podporu se ve své politice opřel, co nejvíce římských občanů a zároveň aby samu církev, jež předtím byla hodnocena jako instituce státu nebezpečná, podřídil římskému státnímu zřízení.⁹⁷ Křesťanství totiž mělo na počátku IV. století značnou přitažlivost pro všechny vrstvy obyvatelstva a nadto pomáhalo svou ideologií zastírat tehdejší stále ostřejší sociální rozdíly. Jeho nárok na absolutnost, jeho pevnost a celou říši obepínající organizace i jeho další misijní cíle se musily po neúspěchu všech předchozích perzekucí jevit vládě blízkými jejím vlastním zájmům, a proto také na Constantina silně svým pevným semknutím zapůsobily; a když se později přesvědčil, že církev zdaleka není tak jednolitá, jak si myslel, nijak netajil své rozladění.⁹⁸

Spojení římské říše s křesťanskou katolickou církví a státní propagace křesťanství, která částečně našla svůj výraz i v ražbě mincí,⁹⁹ neznamenaly však ve všech směrech pokrok v humanitě. Církev sice dostala možnost uvádět v širších rozměrech do praxe své učení o společnosti, zejména svou teorií o rovnosti všech lidí před bohem, o bídě i jejím překonávání almužnami, a svůj sociální program vskutku do určité míry realizovala; ale poněvadž vznik společenských a majetkových rozdílů vysvětlovala jako následek lidských hříchů, nebylo její sociální učení revoluční ani politic-

⁹⁴ Srov. J. Češka, Lateránský obelisk a křesťanství Constantina Velikého: SPFFBU, E 14, 1969, str. 106–115.

⁹⁵ Tamtéž str. 107; srov. též H. Kraft, Kaiser Konstantins rel. Entw., str. 151 n.

⁹⁶ Srov. F. Winkelmann, Probleme der Herausbildung der Staatskirche im römischen Reich des 4. Jahrhunderts: Klio 53, 1971, str. 285.

⁹⁷ Srov. A. Ehrhardt, Constantin d. Gr. Religionspolitik und Gesetzgebung: WdF 131, 1974, str. 456.

⁹⁸ Srov. F. Winkelmann, Klio 53, 1971, str. 284.

⁹⁹ H. Lietzmann, Gesch. d. Alt. Kirche, III, str. 145.

kému systému třídně rozdělené společnosti nebezpečné.¹⁰⁰ Naopak důraz na mravní stránku věci vládnoucí třídě plně vyhovoval a již Constantinus některé normy křesťanského života přímo uzákonil.¹⁰¹

Constantinovo úsilí pojistit dodržování mravnosti také nově vydanými zákony vedlo ke zpřísnění trestního práva, přičemž nepřiměřeně přísné tresty byly ukládány za únos dívky, za milostný poměr osobně svobodné ženy (ať provdané či neprovdané) s vlastním otrokem, za uveřejnění anonymního hanopisu i za jiná provinění.¹⁰² Současníci kritizovali Constantiny zákony, které se jim většinou jevily jako zbytečné, především pro jejich krutost,¹⁰³ a mnozí také odsuzovali daňový útisk, který za jeho vlády nutil zbídačené rodiče prodávat děti do otroctví, aby mohli zaplatit daně.¹⁰⁴

Toto tvrzení nebylo jen nadsázkou Constantinových nepřátel, nýbrž prokázaným faktem. Kdežto Diocletianův zákon z roku 294 nedovoloval rodičům děti ani prodávat, ani darovat, ani dávat do zástavy,¹⁰⁵ hovoří se v jednom Constantinově reskriptu z roku 313 o tom, že rodiče, kteří chtějí získat zpět své zotročené dítě, musí za ně dát jeho pánovi jiného otroka nebo zaplatit příslušnou peněžitou částku.¹⁰⁶ V zájmu stabilizace obchodu s otroky pak Constantinus později znovu potvrdil otrokářům, že po nich nikdo nemůže chtít zadarmo zpět otroka, který se v římské říši narodil jako svobodný člověk, jestliže jej právoplatně získali do svého vlastnictví.¹⁰⁷ Děti „barbarských“ rodičů pak podle reskriptu z roku 313 nemohly být vůbec právně prohlášeny za svobodně narozené.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Srov. F. Winkelmann, *Klio* 53, 1971, str. 296 n.

¹⁰¹ Srov. J. R. Palanque—G. Bardy—P. de Labriolle, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose* (A. Fliche—V. Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusque' à nos jours*, III), Paris 1936, str. 61 n.

¹⁰² Srov. E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches* I, Wien 1928, str. 192 n.

¹⁰³ *Eutrop.* X 8,1 *multas leges rogavit* (scil. Constantinus), *quasdam ex bono et aequo, plerasque superfluas, nonnullas severas.*

¹⁰⁴ *Zosim.* II 38, 3.

¹⁰⁵ *Cod. Iust.* IV 43, 1.

¹⁰⁶ *Fragm. Vat. 34: (Idem) Augg. et Caess. Fl. Aprillae. Cum profitearis te certa quantitate mancipium ex sanguine comparasse, cuius pretium te exsolvisse dicis et instrumentis esse firmatum, hoc a nobis iam olim praescriptum est, quod, si (quis) voluerit liberum suum recipere, tunc in eius locum mancipium domino daret aut pretium, quo valuisset, numeraret. Etiam nunc si a suis parentibus certo pretio comparasti, ius domini possidere te existimamus. Nullum autem ex gentilibus liberum adprobari licet. Subscripta XII kal. Aug. Constantino Aug. III cons.* — Protí O. Seeckovi, který v reskriptu spatřuje jakési prováděcí nařízení zákona *Cod. Theod.* V 10, 1 a datuje jej proto do roku 329 (*Constantino Aug. VIII cons.* — O. Seeck, *Regesten*, str. 23 a 179), vychází A. Ehrhardt, *op. cit.*, str. 396 n., z právnických formulačních nedostatků a nepochybuje o tom, že reskript byl vydán již roku 313.

¹⁰⁷ *Cod. Theod.* V 10, 1. Dochované datum vydání zákona *Dat. XV Kal. Septemb. Serdicae Constantino A. VIII et Constantino Caes. IIII cons.*, tj. 18. 8. 329, klade O. Seeck, *Regesten*, str. 65, do roku 319 nebo 320.

¹⁰⁸ *Fragm. Vat. 34: nullum autem ex gentilibus liberum adprobari licet.* — O interpre-

Prapodivná humanita je také obsažena ve dvou Constantinových zákonech týkajících se trestní pravomoci pánů nad otroky. Roku 319 sice Constantinus zdůraznil, že žádný otrokář nesmí nadužívat svého trestního práva a že bude volán k odpovědnosti za usmrcení člověka, zabije-li svého otroka kyjem či kamenem nebo jej skolí smrtící zbraní anebo ho přikáže oběsit či jinak zahubit — svržením do hlubiny, otrávením jedem, hozením napospas dravým šelmám, pálením údů i jinými barbar-skými způsoby mučení —, ale úvodem k tomuto příkazu zákonodárce předeslal, že se vlastníci otroků nemusí bát soudního postihu, jestliže jejich otrok zemře po výprasku metlou či důtkami nebo v okovech domácího vězení.¹⁰⁹ Právo pánů napravovat neposlušné otroky tělesnými tresty potvrdil pak Constantinus znovu roku 329, přičemž znovu dokonce ve třech formulačních variantách zdůraznil, že páni jsou prosti viny, když jejich otroci zemřou na následky tělesného trestu, neboť v jejich zájmu není poškozovat svůj majetek, nýbrž mít otroky živé a zdravé (*incolume mancipium*). Proto také Constantinus v případě otrokovy smrti při uplatnění pánovy kázeňské pravomoci výslovně zakázal, aby se vyšetřovalo, zda se má v takovémto káráni spatřovat úmysl zabít člověka, nebo jen prosté nápravné opatření (*utrum voluntate occidendi hominis an vero simpliciter facta castigatio videatur*).¹¹⁰

Ani v tomto Constantinově nařízení se neprojevuje žádný pokrok v humanitě, neboť otrokářům bylo prakticky znovu potvrzováno právo nad otrokovým životem i smrtí.¹¹¹ A tu se zjevně projevuje nápadný rozdíl mezi zákonodárstvím prvního křesťanského císaře a křesťanskou sociální teorií, jak ji např. hlásal Constantinův souvěkovec a dočasný vychovatel jeho syna Crispa, L. Caelius (nebo Caecilius?) Firmianus Lactantius.¹¹²

taci termínů *gentilis* jakožto *barbarus* a *adprobari* jakožto „als frei erwiesen werden“ viz A. Ehrhardt, op. cit., str. 397.

¹⁰⁹ Cod. Theod. IX 12, 1.

¹¹⁰ Cod. Theod. IX 12, 2; k datování viz O. Seeck, Regesten, str. 64.

¹¹¹ Srov. P. Oliva, Počátky krise otrokářského řádu v římské říši: Sborník historický III, 1955, str. 53, a G. Härtel, Einige Probleme zum Niedergang der antiken Sklaverei im spätrömischen Recht: Antiquitas VI, Wrocław 1978, str. 108. Také A. Stüber v článku Konstantinische und christliche Beurteilung der Sklaventötung (JAC 21, 1978, str. 67) sdílí názor, že pro otroky nebylo nijak příjemnější zemřít následkem tělesného trestu nebo v domácí žalární kobce (*ergastulum*) než být rovnou zabit, ale jinak se snaží dokázat, že proti tvrdší antické tradici, kterou v legislativě vůči otrokům zastával Constantinus, stála spravedlivější církevní praxe, formulovaná v 5. kánonu elvírské synody; podle tohoto kánonu se křesťanka, která ve vzteku potrestá svou otrokyni tak, že na následky zranění během tří dnů zemře, musí po pět až sedm let kát, než jí bude opět dovoleno vejít do shromáždění věřících (*Si qua femina furore zeli accensa flagris verberaverit ancillam suam, ita ut intra tertium diem animam suam cruciatu effundat, eo quod incertum sit voluntate an casu occiderit; si voluntate, post septem annos, si casu, post quinquennii tempora, acta legitima paenitentia ad communionem placuit admitti. Quod si infra tempora constituta fuerit infirmata, accipiat communionem*).

Když se snažil čelit námitkám, že i mezi křesťany jsou jedni chudí a druzí bohatí, jedni otroci a druzí páni, Lactantius napsal: „Není jiného důvodu, proč si navzájem dáváme jméno bratří, než ten, že se pokládáme za rovné. Neboť všechno lidské neměříme tělem, nýbrž duchem, a jakkoli existují rozličné tělesné podmínky, nejsou u nás otroci, ale máme je i nazýváme je bratry duchem, spoluotroky náboženstvím.“¹¹³

Takto idealizovaný stav se však ve skutečném životě IV. století prakticky nikde nevyskytoval, a poněvadž i křesťanští tzv. dobří páni vlastnili některé otroky vzpurné, mohli si při svém jednání s nimi vzít za vzor evangelijní podobenství, v němž pán nařizuje hodit ničemného otroka venku do temnoty, kde bude pláč a skřípění zubů.¹¹⁴ A poněvadž i Constantinův zákon předpokládal, že otroky trestají jen ti, kdo napravují své otrocké čeledi její špatné či dokonce nejhorší vlastnosti a vštěpují jí tak vlastnosti lepší (*qui, dum pessima corrigunt, meliora suis adquirere vultis voluerunt*),¹¹⁵ padala tedy vina jen a jen na otroky, jestliže byli trestáni, neboť Nový zákon křesťanským otrokům nařizoval pokorně poslouchat pány jak dobré a vlídné, tak i zlé.¹¹⁶ Avšak i ve starších římských zákonech se na morální stránku kladl velký důraz. Tak např. v Diocletianově ediktu o maximálních cenách čteme, že nikdo nemá nejpřísnější tresty pokládat za tvrdé, když lze dodržováním kázně snadno se vyvarovat nebezpečí.¹¹⁷

Křesťanská ideologie přinesla sice větší zájem o sociální otázky i nové hodnocení lidského života, jež se projevovalo např. v odmítání umělých potratů a odkládání dětí i v odsuzování gladiátorských zápasů,¹¹⁸ což ostatně našlo částečné uplatnění v Constantinově legislativě,¹¹⁹ ale jestliže v jeho

¹¹² Ke jménu Caelius nebo Caecilius viz H. Lietzmann, RE XII (1925), s. v: Lactantius 1, sl. 351; srov. též PLRE I, str. 338.

¹¹³ Lactant. Div. inst. V 15, 2 sq.

¹¹⁴ NT, Matth. 25, 30.

¹¹⁵ Cod. Theod. IX 12, 2.

¹¹⁶ NT, Pauli epist. ad Ephes. 6, 5; Petri epist. I 2, 18.

¹¹⁷ Diocl. de pret. rer. ven., praef. 18 (Diocletians Preisedikt, hrsg. von S. Lauffer, Berlin 1971, str. 97): *nec quiquam duritiam statuti putet, cum in promptu adsit perfugium declinandí periculí modestiae observantia*.

¹¹⁸ Srov. F. Winkelmann, Klio 53, 1971, str. 297.

¹¹⁹ Nejzřetelněji se křesťanský vliv uplatnil v oblasti manželského a rodinného života, konkrétně ve snaze zabránit manželské nevěře (Cod. Theod. IX 7, 2 z roku 326) a ztížit rozvody (Cod. Theod. III 16, 1 z roku 331), v zákazu mít v domě vedle manželky také konkubínu (Cod. Iust. V 26, 1 z roku 326) a v příkazu nerozdělovat při dělení majetku rodiny otroků (Cod. Theod. II 25, 1 asi z roku 325; k datování srov. O. Seeck, Regesten, str. 88 n.). Křesťanský vliv se projevil také v zákazu gladiátorských zápasů (Cod. Theod. XV 12, 1 z roku 325). Vyloučení trestu smrti ukřižováním (Aur. Vict. Caes. 41,4; Sozomen. I 18,13) bylo ovšem motivováno spíše ohledem na křesťanský kult než snahou vymýtit z římského trestního práva jeden z nejsurovějších druhů poprav.

zákonech o otrocích a v trestním právu nelze nalézt pokrok v humanitě,¹²⁰ neznamená to, že se jeho legislativa přičila křesťanskému nazírání na kázeň a pokoru; v nich se totiž spatřovaly základní ctnosti bohobojného křesťana, a tresty vedoucí k jejich utužování byly tedy v souladu nejen s římskou soudní praxí, nýbrž i s církevním programem celkové nápravy mravů.

Ostatně pokud se v církevní hierarchii projevila proti Constantinovi opozice, nebyla její příčinou sociální politika, nýbrž podnítily ji některé vládní zásahy do církevních záležitostí. Hlubší kořeny — ideologické, politické i sociální — měl pouze donatismus, který byl jednou z forem afrického separatismu,¹²¹ ale vcelku se církevní hodnostáři rychle přizpůsobili novým podmínkám. Ve spojení katolické církve a římského státu spatřovali nejen vyústění dosavadního vývoje, ale zároveň i východisko pro další společný náboženskoideový a politickomocenský program. Vždyť i krajně autoritativní Athanasios, který se jinak stavěl na odpor Constantinovu úsilí o nastolení křesťanskovládniho císařského absolutismu,¹²² neupíral císaři nikdy právo svolávat církevní koncily¹²³ a nikdy také neschvaloval vzpouru proti vládě; každý odbojník je totiž podle něho v nepravu a musí proto zahynout.¹²⁴

Učinil-li tedy Constantinus z katolické církve nosnou i pojivou součást pozdně římského státního organismu¹²⁵ a dosáhl tím plného politického úspěchu, jednal tak nejen v zájmu státu, nýbrž i v zájmu církve. Císaři šlo sice především o to, aby se „nejvyšší božstvo“ (*summa divinitas*) stalo objektem úcty všech obyvatel říše — křesťanů i pohanů —,¹²⁶ kdežto církve cílevědomě usilovala o pokřesťanštění všeho obyvatelstva; ale to byly cíle, které se při velké křesťanské aktivitě a císařovu příklonu ke křesťanské víře navzájem nevylučovaly. Constantinovým cílům se pouze přičila dogmatická neústupnost Athanasiových stoupenců a naopak jeho in-

¹²⁰ K závěru, že římské právo nedoznalo v christianizačním procesu ve vztahu k otrokům žádných podstatnějších změn, dospívá také H. Langenfeld, *Christiansierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II.*, Bonn 1977, str. 211–214; srov. též recenzi, kterou o této knize napsal K. L. Noethlichs, *JAC* 21, 1978, str. 188–193.

¹²¹ Srov. T. Kotula, *U źródeł afrykańskiego separatyzmu w III. w. n. e.*, Wrocław 1961, str. 83–100.

¹²² Srov. W. Schneemelcher, *WdF* 306, 1976, str. 285.

¹²³ Srov. Athanas. *Apol. c. Ar. 36 et 71; Apol. ad Const. 4; Hist. Ar. 15; De synod. 8; aj.* — Srov. též K. F. Hagel, *Die Lehre des Athanasius von Kirche und Kaisertum: WdF* 306, 1976, str. 262.

¹²⁴ Athanas. *De incarn. verbi 27*; srov. K. F. Hagel, *op. cit.*, str. 276.

¹²⁵ Srov. H. Lietzmann, *Gesch. d. Alt. Kirche*, III, Berlin 1961, str. 68.

¹²⁶ Srov. N. H. Baynes, *Konstantin der Große und die christliche Kirche: WdF*, 131, 1974, str. 148 a 155. — Údaj v nápise na Constantinově oblouku v Římě (CIL VI 1139 = Dessau ILS 694), že Constantinus zvítězil roku 312 u Mulvijského mostu *instinctu divinitatis*, mohl tedy uspokojovat i křesťany i stoupence tradičního římského náboženství.

tencím plně odpovídal postup eusebiánů, kteří byli vždy ochotni přijmout zpět do církve schismatiky i heretiky, pokud se zřekli svých bludů.¹²⁷ Proto také kaisarejský Eusebios pochopil Constantinovu náboženskou politiku lépe než Athanasios.

Jestliže se však Constantinovi dostalo později ve východní církvi místa mezi předními křesťanskými svěťci, kdežto na Západě se církev chovala k jeho svatosti zdrženlivě a ještě si musila pomoci legendou o jeho křtu v Římě z rukou tamějšího biskupa neboli — podle anticipované pozdější církevní terminologie — papeže Silvestra,¹²⁸ jde jen o další svědectví různého hodnocení Constantinovy náboženské politiky. Ale rozdíl je tu pouze ve stupni kladného ocenění jeho zásluh o církev.

Druhořadý význam má proti tomu otázka, zda a kdy se Constantinus stal niterně křesťanem svou vírou. V literatuře totiž často čteme, že prakticky po celý život kolísal mezi pohanstvím a křesťanstvím. Avšak větu „Ať už tedy není rozkolísanost“, kterou podle Eusebia pronesl smrtelně nemocen před svým křtem,¹²⁹ lze interpretovat i tak, že v duchu Eusebiova oslavného spisu kolísal mezi touhou po křtu a strachem vzít na sebe morální povinnosti, které pokřtěného člověka vážaly,¹³⁰ resp. mezi touhou být pokřtěn a vědomím, že se stav po křtu hodí více pro Kristova kněze nebo mnicha než pro panovníka, který musí zacházet s mečem.¹³¹ Ale ať už bylo Constantinovo váhání motivováno čímkoli, je jisté, že své děti dal vychovat v křesťanském náboženství.

V Římě se sice nedochoval žádný Constantinův nápis, kterým prý vzdal císař dík kříži za své vítězství nad Maxentiem u Mulvijského mostu v blízkosti severních římských hradeb, a zřejmě ho také žádná socha nezpodobovala s křížem v ruce,¹³² ale přece se po dobu delší než tisíc let skvěl na vítězném oblouku ve staré svatopetrské bazilice, nahrazené ve Vatikáně v XVI. století vechrámem nynějším, mozaikový obraz vesmírného Krista s veršovaným nápisem:

*Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans,
hanc Constantinus victor tibi condidit aulam.*¹³³

¹²⁷ Srov. N. H. Baynes, op. cit., str. 174.

¹²⁸ Srov. J. Češka, SPFFBU, E 14, 1969, str. 95–116.

¹²⁹ Euseb. Vita Const. IV 62, 3.

¹³⁰ Srov. F. J. Dölger, Die Taufe Konstantins und ihre Probleme: Konstantin der Große und seine Zeit, Freiburg i. B. 1913, str. 426–429.

¹³¹ Srov. V. Šesan, op. cit., str. 352–355.

¹³² Eusebios (Hist. eccl. IX 9, 10 sq.) cituje při své zmínce o Constantinově (kolosální? — srov. J. Vogt, RAC III, sl. 326) soše v Římě, která prý držela v ruce kříž — pravděpodobně žerď s kolmou příčkou pro vexillum —, řecký překlad latinského nápisu, který Rufinus (Hist. eccl. IX 9, 11) převedl zpětně do latiny slovy: *In hoc singulari signo, quod est verae virtutis insigne, urbem Romam senatumque et populum Romanum iugo tyrannicae dominationis ereptam pristinae libertati nobilitatiquae restituit.*

¹³³ E. Diehl, Inscriptiones Latinae christianae veteres, vol. I, Berolini 1925, p.

Nelze ovšem s určitostí říci, zda máme tyto verše vztahovat již ke Constantinovu římskému vítězství, dosaženému 28. října 312 u Mulvijského mostu „ve znamení kříže“,¹³⁴ anebo až k jeho ovládnutí celé říše v roce 324, ale je v nich obsažena logika tehdejšího vývoje: ve světě řízeném křesťanským bohem zvítězil Constantinus, aby mohl Kristus triumfovat.

340. n. 1752. Překlad hexametrů: *Svět že se, tebou veden, v triumfu povznesl k hvězdám, / za to ti vítěz Constantinus síň tuto zřídil.*

¹³⁴ K tomu srov. R. Egger, *Das Labarum, die Kaiserstandarte der Spätantike*, Wien 1960, str. 3–13.