

Čakajoč Konstantina

I.

*Tisti, ki so žalili Boga, ležijo, tisti, ki so uničevali sveti tempelj, so se zrušili s silnejšim padcem, tisti, ki so mrcvarili pravične, so zaradi nebeških udarcev in zasluženega trpljenja izpustili svoje hudodelske duše. To se je zgodilo sicer pozno, a je bilo trdo in primerno. Bog je namreč odložil kazni zanje, da bi v njih pokazal velike in čudovite zgleda, ob katerih bi se zanamci poučili, da je Bog eden in da kot sodnik nalaga brezbožnim in preganjalcem primerne kazni.*¹ Navedene besede afriškega apologeta Laktancija, zapisane že kmalu po prelomnih dogodkih let 311-313, puščajo le malo dvoma o tem, kako so krščanski sodobniki – vsaj tisti na Vzhodu – gledali na čudež spreobrnitve cesarja Konstantina. Četudi sta si njegova najprizadevnejša panegirista (ob Laktanciju še cerkveni zgodovinar Evzebij) zaradi svoje dejavnosti kmalu prislužila tudi precej pikrih opazk, sorazmerno dolgo časa nikomur med kristjani ni prišlo na misel, da bi podvomil o temeljno pozitivni naraščitvi slovitca "konstantinskega preobrata".

Do danes se je, čeprav je termin še vedno karseda rabljen, položaj korenito spremenil. Na Konstantina že dolgo ne gledajo po strani več samo tisti, ki mu očitajo, da je kleknil pred Cerkvijo in ji tlakoval pot do stoletij prevlade v evropskem prostoru, s čimer naj bi tako rekoč izdal svetlo dediščino rimskega imperija.² Ne: ob omembi cesarja iz Najsa z roko že zdavnaj hkrati zamahnejo oni, ki so prepričani, da je prav on Cerkev, prej neomadeževano z bratenjem s posvetnimi oblastmi, za zelo dolgo obdobje nesposobno vpregel v državni voz. Tako nas ne more presenetiti, če so ravno velike postave posameznikov

nih cerkvenih predstavnikov, ki so v imenu avtonomije oltarja v različnih obdobjih neopogljivo kljubovali zahtevam različnih tronov, med najopaznejšimi akterji šolskih cerkvenih zgodov. Iz njih štrlijo odlični cerkveni politik Ambrozij, pa mučeniška škofa Stanislav iz Krakova in Tomaž iz Canterburyja, ali iz novejšega časa madžarski aristokrat Mindszenty, pri čemer seveda ne piše, da se mu je Pavel VI. slednjič odrekel za nekaj drobtin z mize madžarskega "golažnega" socializma.

Omenjeni pojav bi stežka razumeli, če ne bi v zavesti kristjanov že dolgo tlela zavest, da so s Konstantinom na neki način izgubili svojo deviškost, da jih je Milvijski most s svojim na zunaj tako ugodnim epilogom oropal prvotne popolne nenavezanosti na državo in njene stranpote, ki si je obupno želijo nazaj, pa je zaradi Konstantinove dediščine ne morejo nikakor doseči.

Kakopak se je z letom 312 bistveno spremenil odnos države do Cerkve, kar je Laktancij, kot je bilo razvidno zgoraj, proslavil s pravo kanonado vzvišenih izrazov. Predkonstantinska rimska država se namreč za krščanstvo v najboljšem primeru ni menila, v najslabšem primeru pa mu je – predvsem v začetku druge polovice 3. stoletja in ob zori 4. stoletja – dejavno stregla po življenju. Nasplošna poganska indiferentnost do vere Kristusovih učencev (ki je ni bilo konec niti tedaj, ko je krščanstvo že zdavnaj prevladalo³) še danes nemalokrat spravi v obup. Za drobci o krščanstvu pri poganih hlastamo do te mere, da uživa docela povprečni Plinij Mlajši skoraj sakralen status, njegovega delodajalca Trajana pa je Dante postavil kar v raj, ker

se mu je sploh ljubilo pečati s kristjani. Prav jezni smo tudi na razumljivo preveč goreče krščanske prednike iz antike, ker so po svojem nenadejanem vzponu poskrbeli za izginotje protikrščanskega spisja kakega Frontona ali Porfirija v nepovrat (še dobro, da česa takega ni bilo moč storiti s Kelzovim delom Origenove zoper omenjenega platonika uperjene apologije). Za nameček se je velika večina ukvarjanja rimskega državnega aparata s privrženci Kristusovega nauka, če je že prišlo do bližnjih srečanj, sukala okrog proslule krilatice že omenjenega Trajana *Conquirendi non sunt, sed puniendi sunt*, kar je bil bolj klavrn izplen.

Vprašanje pa je, ali neizpodbitno dejstvo spremenjenega državnega odnosa do krščanske vere po Konstantinu nujno pomeni, da se je z nastopom krščanskega cesarja korenito predrugačil še pogled kristjanov na državo. Ta sprememba naj bi slednjič omogočila njeno večstoletno, da, tisočletno privezovanje ob državne jasli, kar imajo teologi in cerkveni zgodovinarji danes največkrat v mislih, kadar zapišejo besedno zvezo 'konstantinski preobrat'.

II.

Kakor koli človek zadeve že tehta, ko išče najzgodnejši ali vsaj zelo zgoden novozavezni zapis o odnosu do državne oblasti, neizogibno trči ob nenavadno eksplicitne vrstice apostola Pavla v *Pismu Rimljanom*, ki jih je, ne glede na dejstvo, da so bile že ničkolikokrat premelevane, vredno znova navesti: *Vsak naj se podreja oblasti, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga. In te, ki so, so postavljene od Boga. Kdor se torej upira oblasti, se upira Božjemu redu. Tisti, ki se upirajo, pa si bodo nakopali obsodbo. Oblastnikov se namreč ni treba bati, kadar delamo dobro, ampak kadar delamo húdo. Hočeš, da ne bi imel strahu pred oblastjo? Delaj dobro, pa boš imel od nje priznanje. Oblast je namreč*

*Božja služabnica tebi v dobro. Če pa delaš húdo, se boji! Ne nosis namreč meča zastonj; Božja služabnica je, ki se maščuje zavoljo jeze nad tistim, ki počenja húdo.*⁴

Ne glede na to, kako obračamo besede, ki verjetno izvirajo že iz petdesetih let 1. stoletja,⁵ v njih ne bomo našli kakršne koli uzde za – od Boga izvirajočo – oblast. Apostol ji po vsem videzu izstavlja prazno menico. Kajpak današnjemu bralcu in premišljevalcu *Pisma Rimljanov* niso neznane okoliščine nastanka navedenega mesta, ko po eni strani ne Pavel ne zgodnja krščanska skupnost nista resno računali s tem, da bi si morala ta svet dolgo deliti s posvetnimi oblastmi, ker sta pričakovala njegov skorajšnji konec, po drugi strani pa je nevarnost, da bi judovski (zelotski) aktivisti tudi kristjane zapeljali v (pozneje dejansko) pogubni upor proti rimski oblasti,⁶ narekovala rabo močnejših besed od tistih, ki bi se zdele upravičene kdaj prej ali pozneje. Apostolovi "menici" potemtakem ne bi bilo potrebno nujno pripisovati daljnosežnega pomena. Vendar so poznejši rodovi kristjanov njegovo dikcijo v glavnem prevzeli in z Božjim izvorom legitimirani oblasti niso skušali nataktniti omejitev, iz česar je v nadaljnji zgodovini Cerkve izšlo veliko zlorab in nesporazumov na obeh straneh, tako na strani Cerkve (ko je s Pavlovo avtoriteto opravičevala ne vedno umestno španovijo z aktualnimi oblastmi) kot države (ko je s sklicevanjem na apostola od Cerkve terjala popolno poslušnost).

Osnovno usmeritev trinajstega poglavja *Pisma Rimljanom* so podkrepila še nekatera druga novozavezna mesta in jo hkrati konkretnije navezala na osebo rimskega cesarja Omembe vredno je zlasti *Prvo Petrovo pismo*, ki ga njegov avtor resda pošilja iz "Babilona", a vendarle pribije: *Zaradi Gospoda se podredite vsaki človeški ustanovi, bodisi kralju kot najvišjemu bodisi oblastnikom kot tistim, ki so od njega poslani zato, da kaznujejo*

*hudodelce in dajo priznanje tistim, ki delajo dobro. Bog namreč hoče, da delate dobro in tako utišate nevednost nespametnih. [...] Vse spoštujte, brate ljubite, Boga se bojte, cesarja spoštujte.*⁷ Sočasno besedilo med vrsticami in precej zavito nakazuje še, zakaj je tolikšna vnema pri izkazovanju spoštovanja oblastnikom potrebna, o čemer *Pismo Rimljanom* vsaj na tak način še ne govori in k čemur se bom moral še vrniti.

V poapostolski dobi so se krščanski pisци, kot rečeno, radi naslonili na Pavlove smer-nice in jih nemalokrat celo nadgradili. Po-sebej so odmevale na *Pismo Rimljanom* precej spominjajoče misli avtorja med kanonične spise dolgo uvrščenega *Prvega Klementovega pisma*. Slednji je že nekaj desetletij za Pavlom ob koncu svojega Korinčanom namenjenega spisa vključil nekakšno molitev za vladarje: *Daj slogo in mir nam in vsem prebivalcem zemlje, kakor si ju dal našim očetom [...]; nam, ki smo pokorni tvojemu vseobvladujočemu in v vsem najodličnejšemu imenu in svojim vladar-jem ter voditeljem na zemlji! Ti, Gospodar, si jim dal kraljevsko oblast po svoji vzvišeni in nepopisljivi moči, da bi mi spoznali veličastvo in čast, ki si nam jo ti dal, in bi se jim podrejali in bi v ničemer ne nasprotovali tvoji volji. Do-deli jim, Gospod, zdravje, mir, slogo in trdnost, da bodo neovirano vršili oblast, ki si jim jo ti dal. Kajti ti, Gospodar, si nebeški kralj vekov, in daješ človeškim sinovom veličastvo, čast in oblast nad vsem, kar je na zemlji. Ti, Gospod, naravnaj njihove sklepe, kakor je prav in všeč tebi, da bodo v miru in krotkosti pobožno iz-vrševali oblast, ki si jim jo ti dal, in dosegli tvoje usmiljenje.*⁸

Če osnovna Klementova opredelitev po-ložaja posvetne oblasti povsem povzema Pa-vlove misli, saj je Bog njen vir in nasproto-vanje oblasti po besedah rimskega škofa so-časno pomeni nasprotovanje Božji volji, so nekateri nekoliko več distance do (aktualnih) oblastnikov videli v prošnji za to, da bi Bog

naravnal njihove sklepe na pravo pot, kar po-sredno pomeni, da se lahko kljub svoji bož-jepravnosti motijo in delajo slabo. Verjetno pomena omenjenega dostavka ne kaže pre-cenjevati in še manj pripisovati *Klementovemu pismu* revolucionarne podtone.⁹ Upravičeno je bilo opozorjeno še na to, da je avtor pi-sma zavestno uporabljal izraze iz uradne po-litične terminologije.¹⁰

Pavlinska smer je enega svojih vrhov do-segla pri Ireneju Lyonskem, ki je dikcijo *Pi-sma Rimljanov* še stopnjeval in posredno opravičeval celo preganjanja kot sad delova-nja državne oblasti. Njeni nosilci po njego-vem vedno izvršujejo Božjo voljo, saj o njih pravi: *Nekateri med njimi so postavljeni za iz-boljšanje in v korist podanikov in za ohranjanje pravičnosti, nekateri za ustrahovanje, za kaz-novanje in za grajo, nekateri pa za zasramo-vanje, za mučenje in zatiranje, ker vse enako doseže pravična Božja sodba, kakor smo že po-vedali.*¹¹

V drugi polovici 2. stoletja je pomemben razvoj za nameček doživela teologija (pogan-skega) Rima. Previdno vzpostavljanje pove-zave med njim in odrešenijsko zgodovino so nekateri (tako že poznoantični krščanski zgo-dovinar Orozij, ki je poudaril, da se je Kristus hotel roditi in se dati popisati kot rimski dr-žavljan¹²) pripisovali kar avtorju Lukovega evangelija. Precej jasneje se je v svoji apologiji *Knjižica Antoninu* izrazil sardski škof Meli-ton: *Naša filozofija je namreč najprej cvete-la med barbari, vzcvetela pa je med tvojimi ljudstvi pod veliko vladavino Avgusta, tvoje-ga prednika, in postala za tvoje kraljestvo usod-na dobrina. Od tedaj je namreč moč Rimljanov postala velika in sijajna; ti pa si postal Avgustov srečni naslednik in to boš tudi v prihodnje sku-paj s svojim otrokom, če boš ohranjal filozo-fijo, ki se je začela in zrasla skupaj z Avgustom: filozofijo, ki so jo tudi tvoji predniki spoštovali ob drugih religijah. Največje znamenje, da je naš nauk zaradi nečesa dobrega dosegel razcvet*

*skupaj s kraljestvom, ki se je dobro začelo, je to, da se od Avgustove vladavine ni zgodilo nič slabega, ampak je nasprotno vse svetlo in veličastno, kakor vsi molimo.*¹³ Takoj je sicer vidno, da je moral škof odgovarjati na običajni očitek kristjanom, da so s svojimi verskimi novotarijami krivci za težave cesarstva, verjetno pa tudi na grozeče poslabšanje položaja kristjanov v času vladanja Marka Avrelija, zatorej nemara v pojmovanju zveze med uspešnostjo Rima in krščanstva ni hotel iti predaletč, temveč se je bolj potrudil za *captatio benevolentiae* za svojo (lokalnim) preganjanjem izpostavljeno vero.¹⁴ A ne glede na nakazano omejitev se je Melitonu zgodilo podobno kot Pavlu z njegovim trinajstim poglavjem *Pisma Rimljanom*. Mnogi krščanski pisci, tokrat predvsem tisti onkraj konstantinskega preobrata, so njegove misli vzeli za suho zlato in jih še nadgrajevali ter Rimu nedvoumno odkazali sakralen položaj, kar še posebej velja za Evzebiju in Orozija.

Sakralni položaj Rima je dodatno podkrepilo obešanje na še veliko manj jasno Pavlovo notico iz *Drugega pisma Tesaloničanom*, kjer je bil govor o oviri za Antikrista (ki naj bi jo naslovniki pisma poznali).¹⁵ V tej oviri so kljub poznejšemu Avguštinovega odkritosrčnemu priznanju, da nima pojma, o čem je apostol govoril,¹⁶ kristjani kmalu začeli prepoznavati rimsko državo.¹⁷ To je Rimu nedvoumno dvignilo ceno, čeravno so bile ocene lahko tozadevno tudi sladkokisle (kot denimo Hipolitova ali do neke mere Tertulijanova).

Prijazen odnos do rimske države je pripadnikom vere v Kristusa slednjič olajšalo še sprejemanje monarhične ureditve kot tako rekoč naravne, kar jih je postavljalo v ostro nasprotje z nekaterimi rimskimi senatnimi krogi, ki so še globoko v cesarski dobi sanjali o blagodatih že zdavnaj premirnule republike. Sicer je potrebno priznati, da niti vsi kristjani niso na republikansko

obdobje gledali izključno negativno, saj so v njem prepoznavali ne le slavno obdobje poganstva, marveč hkrati obdobje prevlade tradicionalnih rimskih vrlin,¹⁸ vendar je bil njihov načelni monarhizem nesporen. Tertulijan je skušal iz njega skovati vsaj nekaj dobička za kristjane v očeh oblastnikov, ko je naslovnike svojega spisa *Apologetik* jedko opomnil, da med kristjani pač ne bodo našli privrženecv kakršnih koli prevratnih idej, medtem ko jih bo med tistimi, ki kristjane najbolj črnijo kot državne sovražnike, kar precej. Ali z besedami jezičnega Kartazana: *Odkod so Kasiji in Nigri in Albin?*¹⁹ *Odkod so ti, ki med dvema lovorovima vencema zalezujete cesarja? Odkod so tisti, ki se razgibavajo tako, da mu režejo vrat? Odkod so tisti, ki oboroženi vdirajo v palačo, predrznejši od vseh Sigerijev in Partenijev? Iz vrst Rimljanov, če se ne motim, to pomeni, iz vrst nekristjanov. Vsi ti pa so vse, dokler ni izbruhnila njihova brezbožnost, opravljali obrede za cesarjev blagor in prisegali pri njegovem geniju, nekateri javno, drugi sami zase, in kajpak nadevali kristjanom naslov državnih sovražnikov.*²⁰ Že v zgornjih vrsticah se nakazuje tista težava, ki je kristjanom pravzaprav najbolj nalagala tako pogosta in eksplicitna zagotovila popolne lojalnosti oblastem.²¹ Še bolj znabiti izstopi ob drugem Tertulijanovem pasusu, ko je govor o tem, da kristjani s svojim bogoslužjem pravzaprav največ postorijo za blagor cesarja in celotne države, saj so samo njihove molitve resnično plodne, poganske pa gredo v nič, ker niso namenjene pravemu naslovniku: *Častimo torej tudi cesarja, in sicer tako, kakor nam je po eni strani dovoljeno in je po drugi strani njemu v prid, kot človeka, drugega za Bogom. In to, kar je, je dobil od Boga in je manjši zgolj od Boga. Opisano bi želel tudi sam, saj je na ta način, ko je manjši zgolj od Boga, večji od vseh. Tako je celo nad samimi bogovi, ker so tudi oni v njegovi oblasti. Zato tudi žrtvu-*

jemo za cesarjev blagor, vendar svojemu in njegovemu Bogu, kakor je zapovedal Bog, s čisto molitvijo.²²

III.

Čeprav je najpomembnejšo vlogo pri že v predkonstantinskem obdobju pozitivnem slikanju (poganske) državne oblasti odigrala avtoriteta zadevnih kanoničnih besedil (ki je ni mogla zares omajati niti bistveno drugačna, a manj jasna slika iz ravno tako kanoničnega *Razodetja*²³), je iz Tertulijanovih citatov (lahko pa bi navedli še veliko mest pri drugih avtorjih) razvidno, da je krščansko skupnost ob formuliranju odnosa do države velikokrat vodila tudi preračunljivost, kar pomembno omejuje uporabnost njihovih stališč za poznejša obdobja. Nenazadnje je bila takšna preračunljivost, kot omenjeno, že v ozadju daljnosežnih Pavlovih smernic, pa celo v ozadju ravnanja tistih, ki so mestu v *Pismu Rimljanom* podelili večno veljaven status (čeprav so vsaj spočetka vedeli za konkretne okoliščine, na katere se je nanašalo).

Zadevno preračunljivost je zgodnji Cerkvi narekovala njena nezmožnost, da bi s pogansko okolico in z oblastmi sklenila kakršen koli kompromis na enem od ključnih področij, tj. na področju državnega kulta, ki je bil za Rimljane samoumevni del vsakršnega družbenega življenja.²⁴ S tem, ko niso mogli sprejeti nobenega dela obredja svoje okolice, pri čemer je v ospredje kajpak vedno bolj prihajal cesarski kult,²⁵ so se kristjani od nje precej izolirali. Čeravno si zadeve ne smemo predstavljati preveč statično, saj bi bil sicer denimo odveč Tertulijanov goreči spis *De spectaculis*, že eden najzgodnejših poganskih zapisov o krščanstvu nanjo vsekakor namiguje. Tacit namreč zapiše znamenite besede: *Pogubno praznoverje je bilo sicer zatrto, a je znova pognalo ne le po Judeji, [...] marveč tudi po mestu Rimu, kamor se od vsepovsod stekajo in slavijo vse divje in sramotne reči. Najprej*

so torej prijeli te, ki so priznali, potem pa po njihovih navedbah silno množico, ki so ji dokazali ne toliko zločin požigalstva kot sovraštvo do človeškega rodu (podčrtal A. M.).²⁶ Gre seveda za izjemno ostro sodbo, ki vsaj do neke mere odraža splošno razširjene predstave o sorazmerno novi veri. Precejšnjemu umikanju kristjanov iz javnosti, podlagi za tovrstne ocene, pa je kajpak v prvi vrsti botrovala ne kakšna posebna svetobežnost, četudi bi iz nekaterih zgodnjekrščanskih spisov (denimo *Pisma Diognetu*) lahko sklepali tudi nanjo, temveč prepletenost celotnega vsakdanjega življenja njihove okolice s poganskimi obrednimi elementi.

Po svoje ni nič čudnega, da so imele poganske lokalne (s katerimi je Cerkev najpogosteje prihajala v stik) ali državne oblasti malo posluha za krščanske želje. V ozračju že zdavnaj docela sformalizirane državne religije jim pač ni bilo jasno, da pravi Kristusov učenec ne more narediti niti najmanjšega koraka v smer izražanja spoštovanja do starodavnih izročil prednikov. Prokonzul iz Polikarpove *passio* se mora zdeti samemu sebi (in celo sodobnemu bralcu) blazno veliko dušen, ko šestinosemdesetletnemu smirnskega škofu po pozivu, naj prekolne Kristusa, o čemer je že Plinij vedel, da tega ne bo storil noben pravi kristjan, ponudi kot pogoj za oprostitev samo (scela formalno) prisego pri cesarjevi sreči (*týche*). Vendar očak njegovo ponudbo zavrne presenetljivo trdo: *Če si domišljaš, da bom, kot praviš, prisegel pri cesarjevi sreči, in se delaš, da ne veš, kdo sem, poslušaj, kar ti odkrito povem: Kristjan sem. [...] Tebe imam za vrednega, da ti pojasnim. Gospodvom in oblastem, ki jih je postavil Bog, so nas namreč učili izkazovati čast, ki jim gre, če nas to ne oskruni.*²⁷ V omenjenih vrsticah Polikarp sočasno postavi tisto omejitev, ki je Pavlovo – v kontekst sporov z Judi, ne pa še z rimsko državo postavljeno – pisanje ne predvideva. Če bi izkazovanje časti (od Boga

postavljeni) oblasti kristjana oskrunilo, oma-deževalo, ji časti ne more izkazati. Kar je precej drzna trditev, za katero so bili Polikarp in še mnogi kristjani pripravljeni plačati z življenjem. A po drugi strani je ravno takšno stališče vsaj krščanskemu *main streamu* narekovalo, da so na vseh drugih področjih kar naprej in izrecno zagotavljali svojo popolno vdanost oblastnikom, še posebej, če so se kot Tertulijan zavedali, da (za svet nujno potrebni) cesar zaradi povezanosti svoje službe s poganskimi rituali nikoli ne bo mogel biti kristjan.²⁸ Ta pogled se je v 3. stoletju resda začel spreminjati in je Dionizij Aleksandrijski Filipa Arabca, cesarja v času tisočletnice Rima, morda že štel za kristjana, zagotovo pa je za takega veljal Evzebiju,²⁹ toda osnovne težave z vlogo uradne religije v družbi so ostale.

Slikovito jih potrjuje sto let po Polikarpovem mučeništvu začeto preganjanje cesarja Valerijana. V njem bi lahko gledali sploh prvo izrecno zoper Cerkev sproženo preganjanje osrednje oblasti, ker so se Decijevi odloki o splošnem žrtvovanju nanašali na vse prebivalstvo in ne samo na krščansko skupnost.³⁰ Ena bolj znanih žrtev preganjanja je bil kartažanski škof in apologet Ciprijan. Zanimiv je tudi zato, ker so se ohranili prokonzularni akti njegovega procesa.³¹ Kar v prvem poglavju zapisa naletimo na zanimivo formulacijo prokonzula Paterna: *Prevzvišena cesarja Valerijan in Galien sta mi blagovolila poslati pismo, v katerem ukazujeta, da morajo tisti, ki ne gojijo rimske religije, priznati rimsko bogočastje. Vprašam te torej: Kaj si? Kaj mi odgovoriš?*³² Očitno je, da je prvi Valerijanov odlok od voditeljev Cerkve zahteval nekaj takega, kot je od Polikarpa sto let prej kot minimum za ohranitev življenja terjal prokonzul. Ker naj bi rimski bogovi dolgo uspešno in učinkovito varovali rimsko državo, zdaj pa so ji grozile velike zunanje nevarnosti, je cesar v duhu rimskih izročil pač menil, da

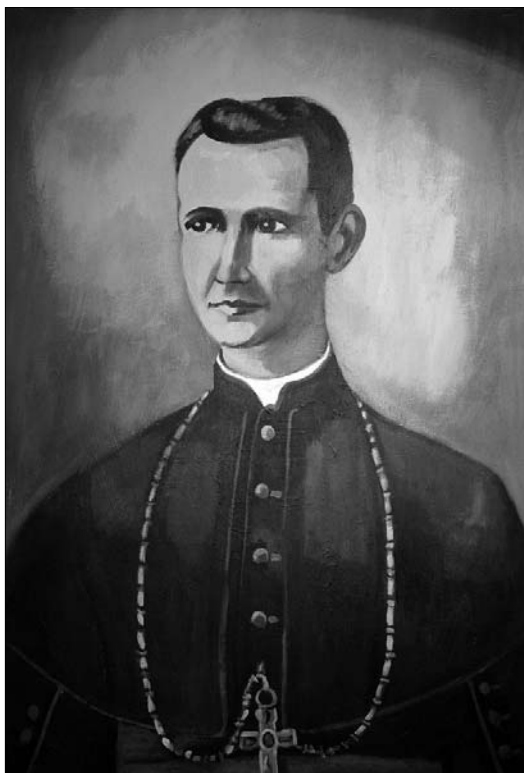
si bo njihovo varstvo znova zagotovil, če od vseh državljanov doseže ne več (vsaj v prvi fazi) darovanja ali kakega drugega obrednega dejanja rimske religije (*religio*), temveč samo priznanje rimskega bogoslužja (*caerimoniae*). Dejstvo, da se je Ciprijan brez pomislekov odločil za izgnanstvo, jasno kaže na nesprejemljivost takšne ponudbe za kristjane.

Slednji so imeli v soočanju s težavami družbenega, prav teh običajev polnega vsakdana na prvi pogled predvsem dve možnosti. Prva, navidezno lažja, je bilo prizadevanje za doseg Judom podobnega položaja. Ti so bili, kot je znano, iz opravljanja poganskih bogoslužnih dejanj uradno izvzeti, kar jim je sicer zapiralo pot do državnih služb, jim je pa življenje v rimski družbi znatno olajšalo.³³ Vprašanje, zakaj krščanstvo vse do Galerijevega odloka leta 311 nikdar ni doseglo podobnega statusa, zlahka zbega tudi sodobnega premišljevalca. V čem je bila tozadevno tolikšna razlika med judovstvom in krščanstvom? Gotovo je določeno vlogo odigralo globoko nezadovoljstvo poganskih rimskih oblasti zaradi dejstva, da so Kristusovi verniki odrekli božanske časti cesarju, medtem ko jih je bil sočasno deležen na križu usmrčeni tesar.³⁴ Druga pomembna razlika je bila – v primerjavi s starejšo religijo – precej večja misijonska aktivnost Cerkve. Slednja sicer ni čisto izostala niti pri Judih, a je obvezna obreda marsikoga odvrnila od dokončne odločitve za judovstvo. Verjetno najpomembnejši razlog za drugačno obravnavanje Cerkve je današnjemu človeku najteže razumljiv.

Razviden je npr. iz Kelzovega očitka kristjanom, da so pravzaprav dvojni odpadniki, ker naj bi najprej pod Mojzesovim vodstvom (še kot Judje) odpadli od "starega nauka", poganškega politeizma, nato pa pod Jezusovim vodstvom še od judovstva.³⁵ V ozadju očitka je eden od aksiomov rimskih religioznih predstav, da se mora človek, če hoče biti deležen božje naklonjenosti, nujno držati us-

taljenih, od prednikov prejetih verskih izročil in praks. In tu so bili Judje v očeh poganske okolice neprimerno na boljšem od kristjanov. Četudi so se lahko zdeli njihovi obredi in predpisi še tako čudni, so se mogli ob njih sklicevati na dolga stoletja tradicije. Kristjani česa podobnega niso imeli, še več, kot pri Kelzu niso mogli obveljati za nič drugega kot za zapeljevalce (predvsem) poganov, a tudi Judov proč od očetnih postav in v brezbožnost.³⁶ Kot taki kajpak niso mogli upati na državno priznanje ali na to, da bi krščanstvo postalo *religio licita*.³⁷ Od tod so nam sočasno razumljivejše sicer pogosto odbijajoče kronološke akrobacije apologetov, s katerimi skušajo prepričati pogansko okolico o starosti svojih (oziroma judovskih) izročil. Že v *Apologetiku* se je na ta spolzki teren podal Tertulijan, ko je poudaril: *Razložiti, na kak način*

bi se to [starost krščanskih verskih predstav, op. A. M.] dalo dokazati, za nas ni toliko težko kot zamudno, ni zahtevno, a je včasih dolgo-vezno. Potrebno bi bilo sedeti ob mnogih pomagalih in ob tem veliko rabiti prste za računanje; odpreti bi bilo treba tudi arhive zelo starih ljudstev, Egipčanov, Kaldejcev, Feničanov; na pomoč bi bilo treba poklicati njihove rojake, ki so posredovali to vednost, in sicer Egipčana Manetona in Kaldejca Beroza, pa tudi Feničana Hieroma, tirskega kralja; njihovi spremljevalci so prav tako Ptolemaj iz Mendesa in Demetrij Efeški in Demetrij iz Falerona in kralj Juba in Apion in Talos in, če slednjim kdo pritrjuje ali jih zavrača, Jud Jožef, domači branilec judovskih starožitnosti. Primerjati bi bilo nadalje potrebno še knjige o zgodovini Grkov in to, kdaj se je kaj zgodilo ali kdaj so nastopile časovne verige, po katerih pada luč na



Cecilija Erika Grbec: Škof J. F. Gnidovec.

številke v analih; poromati je treba skratka v zgodovino in književnost vsega sveta. In vendar smo nekakšen del dokaza ponudili že s tem, ko smo natresli to, iz česar je moč dokazovati.³⁸ Še usodnejša posledica rimske obsedenosti s starostjo kultov je nemara (pravzaprav do danes trajajoči) odnos vsaj dela kristjanov do judovstva, ki ga je Klemen Jelinčič Boeta nedavno po mojem mnenju upravičeno imenoval skoraj shizofrenega,³⁹ ker so kristjani judovsko dediščino po eni strani potrebovali za dokazovanje svoje bogate tradicije, medtem ko so se po drugi strani hoteli kot "pravi Izrael" postaviti na mesto starozaveznega izvoljenega ljudstva, za kar so morali izpričati, da se je judovstvo v tej vlogi izpelo (kar poskuša že *Barnabovo pismo*).

Če Cerkev ni mogla upati na vključitev v rimski religiozni svet po vzoru judovstva, ji je edino upanje ostajalo v tem, da pogansko okolico prepriča, da je moč rimski državi služiti tudi brez opravljanja njenih tradicionalnih obredov. Mirno bi lahko rekli: Kristjani so se zavzemali za ločitev religije in družbe,⁴⁰ s čimer so med danes vodilnimi svetovnimi verstvi precejšnja izjema. Ker je bila takšna ločitev za antični svet nekaj nepredstavljivega, je bilo še toliko pomembneje, da na vse načine izpričajo svojo popolno lojalnost državi, oblastnikom in obstoječi državni ureditvi, kakor smo videli zgoraj. Obenem pa so njihova prizadevanja šla še v dve smeri. Najprej v smer dokazovanja, da je prav krščansko čaščenje (edinega pravega) Boga njihova najboljša usluga skupnosti. Morda še več prostora pa so apologeti posvetili drugi smeri, ko je šlo za pobijanje smiselnosti (domnevno nujnega) poganskega bogoslužja.

Če strnemo, je Konstantina in Milvijski most na krščanski strani pričakala zanimiva mešanica popolnoma lojalistične politične teologije, ki ji občasni valovi ob Razodetju se navdihujočega protirimskega in protidržavnega razpoloženja niso mogli bistveno ško-

dovati, saj je na dolgi rok vso drugačno podrast zadušila avtoriteta najstarejše ali ene najstarejših krščanskih teorij o državni oblasti, in predstav, da bi bilo treba družbeno dogajanje pravzaprav ločevati od (od države predpisanih) religioznih praks. Krivično bi torej bilo, ko bi cesarju iz Najsa pripisovali, da je Cerkev navezal na državo mimo njenih lastnih idej, ki so se razvijale od vsega začetka. Odnos Cerkve do države se z njegovim nastopom ni v temelju spremenil. Bistveno se je spremenil samo odnos prej indiferentne ali celo sovražne države do Cerkve. Vendar je sorazmerno dolgo prehodno obdobje, ko sta v veliki meri poganska javna podoba državnih institucij in vedno vplivnejša krščanska Cerkev morali sobivati še v pokristjanjenem rimskem cesarstvu, v povezavi z bridkim razočaranjem, ki so ga vsaj za nicejce predstavljale z njihovega vidika blede postave Konstantinovih neposrednih naslednikov, pri življenju ohranila tudi predstavo o nujnosti ločevanja med religijo in družbo. Mnogo stoletij pozneje je nemara ravno ta dediščina, obilno pognojena z gnojem (in še bolj krvjo) verskih vojn zgodnjega novega veka, poskrbela za unikatni pojav, ko je do (do danes že skoraj) absurdne ločitve najprej med državo in Cerkvijo, nato pa vedno bolj še med religijo in družbo, dejansko prišlo.

1. Laktancij, *De mortibus persecutorum* 1,5-8.
2. Poučno si je ogledati nekaj novoveških oznak Konstantina, ki jih je zbral Bruno Bleckmann v svoji monografiji *Konstantin der Grosse*, Reinbeck bei Hamburg 1996, 143-146.
3. Prim. recimo zanimiva opažanja o stanju v (poganskem oziroma od poganskih vzorov odvisnem) zgodovinopisju pri Alan in Averil Cameron, *Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire*, *Classical Quarterly* N. S. XIV (1964), 316-328.
4. *Rim* 13,1-4.
5. Prim. denimo nazadnje Hartmut Leppin, *Politik und Pastoral – Politische Ordnungsvorstellungen im frühen Christentum*, v: Friedrich Wilhelm

- Graf in Klaus Wiegandt (ur.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt/Main 2009, 313.
6. O tej okoliščini dobro Franc Rode, Cerkev in država v prvih stoletjih, *Bogoslovni vestnik* 62 (1981), 244 ss.
7. *1Pt* 2,13-15.17. Podobne misli je najti še v *1Tim* 2,2 in *Tit* 3,1.
8. *Prvo Klementevo pismo* 60 s. Navedeno po Gorazd Kocijančič (ur.), *Spisi apostolskih očetov*, Celje 1996, 105 s.
9. O možnostih za to prim. Gorazd Kocijančič, o. c., 105, op. 426.
10. Joachim Lehen, Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äußerungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrscher, v: Raban von Haehling (ur.), *Rom und das himmlische Jerusalem: Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt 2000, 16 z. op. 85.
11. Irenej, *Adversus haereses* 5,24,3.
12. Prim. Orozij, *Historiae adversus paganos* 6,22,7.
13. Meliton pri Evzebij, *Cerkvena zgodovina* 4,26,7 s.
14. Kot je z dobrimi argumenti poudaril Richard Klein, Das Bild des Augustus in der frühchristlichen Literatur, v: Raban von Haehling (ur.), *Rom und das himmlische Jerusalem*, o. c., 212.
15. *2Tes* 2,6 s.
16. Gl. Avgustin, *De civitate Dei* 20,19.
17. O tem enačenju in njegovem ozadju npr. Martin Dibelius, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, v: Richard Klein (ur.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971, 57-60, ali Peter Guyot in Richard Klein (ur.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen: Eine Dokumentation*, Darmstadt 1997, 419, zlasti op. 28.
18. Prim. Hervé Inglebert, *Les Romains Chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*, Paris 1996, 86 in passim.
19. Gre za imena nekaterih uzurpatorjev iz (takrat) polpretekle zgodovine.
20. Tertulijan, *Apologeticum* 35,9-10.
21. O tej težnji zdaj dobro Martin Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, London 2007, 531 ss.
22. Tertulijan, *Ad Scapulam* 2,7-8.
23. Gl. denimo pregledno Peter Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie I*, Freiburg 1967, 30-32. Prim. še Hartmut Leppin, o. c., 315.
24. Gl. zdaj Hubert Cancik, System und Entwicklung der römischen Reichsreligion, v: Friedrich Wilhelm Graf in Klaus Wiegandt (ur.), o. c., 373-396, predvsem 374-376. O razmerju med krščanstvom in cesarskim kultom dobro npr. Leo Koep, *Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch*, v: Richard Klein (ur.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, o. c., 302-336.
25. Kot je razvidno že iz suhega dejstva, da Plinij v svojem poizvedovanju o ustreznem obravnavanju kristjanov ob preizkusu iskrenosti "odpada" od krščanstva na prvo mesto postavi počastitev cesarske podobe, šele nato pa naj bi sledila počastitev podob bogov.
26. Tacit, *Annales* 15,44.
27. *Passio Polycarpi* 10.
28. Tertulijan, *Apologeticum* 21,24. Prim. o tem Hartmut Leppin, o. c., 319 s.
29. Evzebij, *Cerkvena zgodovina* 6,34. Gl. Klaus Martin Girardet, *Die konstantinische Wende: Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Darmstadt 2006, 21-26.
30. Luce Pietri in Günther Gottlieb, Christenverfolgungen zwischen Decius und Diokletian – das Toleranzedikt des Galerius, v: Charles in Luce Pietri (ur.), *Die Geschichte des Christentums 2: Das Entstehen der einen Christenheit*, Freiburg-Basel-Wien 1996, predvsem 168-171. Prim. še Hans Reinhard Seliger, Das Geheimnis der Einfachheit: Bild und Rolle des Märtyrers in den Konflikten zwischen Christentum und römischer Staatsgewalt, v: Friedrich Wilhelm Graf in Klaus Wiegandt (ur.), o. c., predvsem 348 s.
31. V slovenščini so na voljo pri Franc Ksaver Lukman, *Kristusovi pričevalci: Martyres Christi*, priredil Ivan Pojavnik, Celje 1983, 143-147.
32. *Acta Cypriani* 1. Navedeno po Franc Ksaver Lukman, o. c., 144.
33. O položaju Judov v rimski državi nazadnje obširno Martin Goodman, o. c.
34. Kar je še posebej poudarjal Leo Koep, o. c., predvsem 317.
35. O tem očitku Michael Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2000, 209 s.
36. Prim. *Acta Cypriani* 4.
37. Claude Lepelley, Die Christen und das Römische Reich, v: Luce Pietri (ur.), *Die Geschichte des Christentums 1: Die Zeit des Anfangs*, Freiburg-Basel-Wien 2003, 240.
38. Tertulijan, *Apologeticum* 19,5-7.
39. Klemen Jelincič Boeta, *Judje na Slovenskem*, Celovec-Ljubljana-Dunaj 2009, 34.
40. Prim. Joachim Lehen, o. c., predvsem 6-9.