

Korenine in pasti ločitve po evropsko

I.

Ne strinjam se sicer s tistimi, ki so lansko leto zlivali gnojnico na peščico tretjerazrednih karikaturistov nepomembnega časnika in se kljub nekaterim pomislekom navduševali nad versko vneto protestnikov zoper blasfemijo, vendar se mi kot omenjenim zdi, da nudijo s karikaturami povezani dogodki dobro izhodišče za vnovičen premislek o občutljivi in nikdar izčrpani temi razmerja med Cerkvijo in državo ali morda še širše med religijo in družbo. Kakor koli že na dogajanje gledamo, vsem je bržkone jasno, da je v ozadju ravnanja imamov in požigov zahodnih ambasad neko bistveno drugačno, od naših ustaljenih predstav celo svetlobna leta oddaljeno razumevanje tovrstnega razmerja. In čeprav je na vsak izziv mogoče odgovoriti na veliko načinov, se ob tokratnem zdi, da se vsi načini tokrat strnejo v dve temeljni možnosti. Po eni strani lahko kot kristjani in katoličani pritrdimo ogorčenju muslimanov, pri čemer tvegamo, da bomo sveže globalizirani svet pomagali spremeniti v farso, v kateri bodo pripadniki različnih religij kar naprej tekmovali v tem, kdo je zaradi domnevne politične nekorektnosti okolice bolj razžaljen. Po drugi strani lahko opozorimo, da je kljub mnogim podobnostim krščanstvo od islama tudi na točki razmerja z družbo in državo vendarle drugačno. A niti to ni brez tveganja, ker lahko z opozarjanjem na nujnost večjega ločevanja religije in družbe napeljujemo dodatno vodo na mlin večini med nami ne ravno dragega laicizma.

Če se človek loteva premlevanja takih vprašanj, se mu zdi, da ne more bistveno ustreliti mimo, če se odloči pogreti se ob pečici Starih, se reče pionirjev krščanstva, tistih kristjanov torej, ki so morali najprej razmišljati ne samo o dogmatičnih dilemah zgodnje Cerkve, marveč tudi o njenem razmerju do družbe, v kateri je, ne da bi sama hotela, morala (pre)živeti. Nesporno je, da so njihove izkušnje dodobra zaznamovale vsa poznejša soočanja članov Cerkve z vsemi naslednjimi družbami in zaznamujejo – na različne načine – še naša srečevanja z različnimi družbami (in državami) današnjega dne.

Vendar je potrebno takoj na začetku opozoriti, da izjave prvakov antičnega krščanstva o (idealnem) odnosu med Cerkvijo in državo veliko bolj kot njihove ugotovitve na drugih pomembnih področjih nosijo pečat čisto konkretnih okoliščin, v katerih so bile izrečene, ali bolje zapisane, kar pomeni, da jih je sorazmerno težko prenašati na kake drugačne razmere. Del poznejših (in sedanjih) težav kristjanov s temi vprašanji izhaja zatorej že iz dejstva, da so spričo (samega na sebi upravičenega) kanoničnega položaja mislecev skušali na vsak način kanonizirati tudi njihove tozadevne misli, v katerih pa, kot rečeno, ne smemo nujno iskati tako jasne in dosledne smeri kot pri drugih vprašanjih. Še zlasti pomembno je, da ni nič drugače z obema stebroma, ki stojita tako rekoč na začetku in koncu antičnega krščanstva, z apostolom Pavlom in sv. Avguštinom, katerih pogledi so imela na poznejša pojmovanja hkrati največji vpliv.

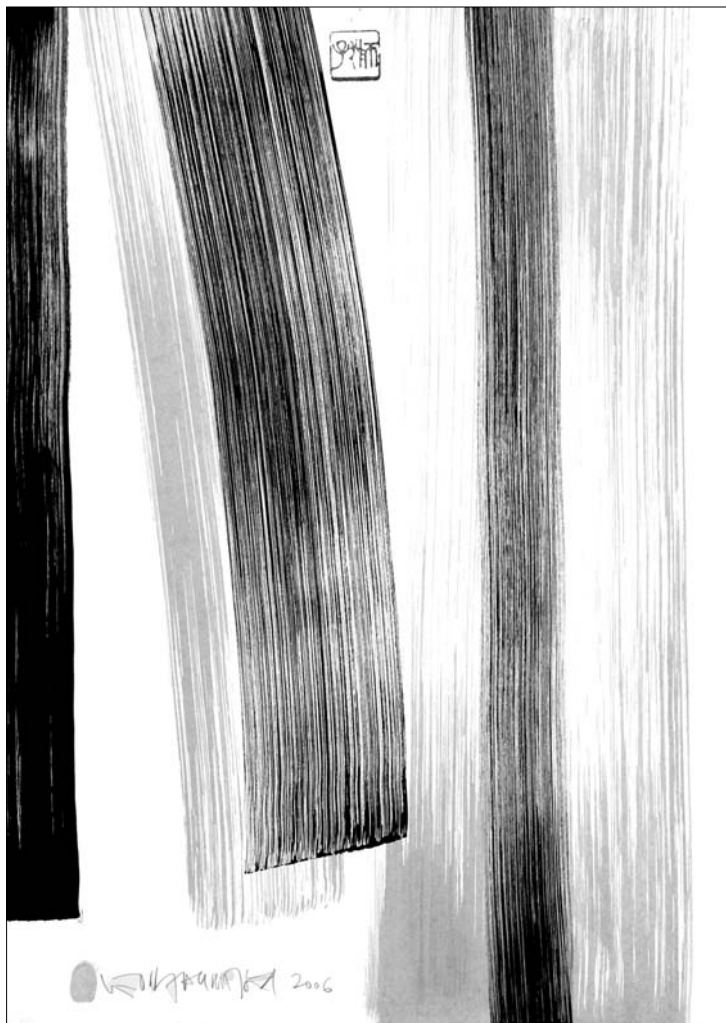
V manjši meri veljavnost izjav krščanskih pionirjev omejuje tudi dejstvo, da se vse po vrsti nanašajo na eno – če naj jo tako imenujemo – državno tvorbo, na rimsko državo z njenimi posebnostmi, kar pa ni tako bistveno, ker je z rimskim izročilom skoraj kot s popkovino povezano skoraj celotno območje, ki je pozneje obveljalo za krščanstvo jedro. Po drugi strani ni izključeno, da je iz rimskih razmer izvirajoče razumevanje odnosa med religijo in družbo prispevalo svoj delež k relativno malo uspešnemu krščanskemu misijonskemu projektu na nekaterih območjih, zlasti na Daljnem vzhodu. A s to specifično problematiko se v okviru pričujočega prispevka kajpak ne kanim ukvarjati.

Spričo doslej povedanega bo prav, da naprej na kratko orišem družbeno podnebje, v katerem se je krščanstvo znašlo, ko se je iz Palestine začelo širiti po rimskem imperiju. Seveda sprejemam očitke, da gre za splošno znane stvari, a nekaj opozoril bo prejkone nujno potrebnih. O naravi in obsegu rimske religioznosti so mnenja precej deljena. Znana je uničujoča sodba grškega zgodovinarja Polibija že iz 2. stoletja pr. Kr. (ki pa jo je sam imel prej za kompliment), češ da rimski oblastniki z razsežnim kultom mečejo preprostemu ljudstvu zgolj pesek v oči, da bi ga lažje obvladovali, sami pa v bogove prav nič ne verjamejo. In čeprav je tako mnenje lahko pretirano, je vendarle, kar zadeva Rimljane, določen prepad med zelo natančnimi obrednimi predpisi in bolj ko ne plitvo osebno religioznostjo očiteno, česar pomembni pisci o religiji, denimo Cicero, niti ne poskušajo skriti.

Tako je zanje *religio* predvsem natančno opravljanje obredov (in mnogi samo besedo izpeljujejo iz glagola *re-legere*, tj. 'pogosto, večkrat, natančno' brati), *pietas* (ki v krščanstvu postane 'pobožnost') pa ni nič več in nič manj kot *iustitia erga deos*, pravičnost do bogov, to pa lahko hitro postane zgolj drug izraz

za *commercium*, obredno "trgovino" med božanstvom in človekom, kjer osebnost tistega, ki kult vrši, velja malo ali nič (značilno je, da redke namige na to, da je pravičnik prej uslišan kot grešnik, najdemo zlasti pri – komediografih).

Po drugi strani ni nobenega dvoma, da je rimska država okolje, v katerem sta religija in družba najtesneje povezani, kar bo kristjanom spočetka (in celo še v času po Konstantinu) povzročalo nemalo težav, saj se je bilo ob čisto vsakdanjih opravilih zelo težko izogniti elementom in obredom državnega kulta. Rimljani so namreč ravno "trgovsko" naravo (krivično bi bilo sicer, ko bi omenjeno lastnost obešali samo njim, ker brez njenih sledov niso niti strani Stare zaveze) svoje religije vzeli smrtno resno in niso dvomili o tem, da ob pravilno izvedenem obredu tudi bogovi brezpogojno opravijo svoj del. Zatorej je lahko isti Polibij skoval paradoks, da so "Rimljani bolj pobožni od bogov samih". Za kristjane je bilo še pomembneje, da je bilo dosledno izvrševanje predpisanih obredov neločljivo povezano z uspešnostjo države navzven in navznoter. Kar se je odrazilo na dveh ravneh: po eni strani je bilo pomembno, da vsi prebivalci sodelujejo pri državnem kultu, po drugi strani pa so si Rimljani sami že sorazmerno zgodaj (menda že ob osvojitvi Vejev 396 pred Kr., zelo očitno ob uvedbi Kibelinega kulta v času druge punske vojne) prizadevali v svoj religiozni sistem vključiti božanstva čim večjega števila ljudstev, da bi si zagotovili njihovo podporo v skladu s svojimi temeljnimi predstavami o bogovih. Spričo tega mnogi zoperstavljajo domnevno "rimsko odprtost" na verskem področju krščanskemu ekskluzivizmu. V enem prvih krščanskih apologetskih spisov v latinščini Minucij Feliks poganu Ceciliju polaga v usta dobro oznako rimske religioznosti: "*Vidimo, da imajo v vseh deželah, provincah in mestih tuja ljudstva svoje obrede in da ča-*



stijo lokalne bogove, kakor prebivalci Elevzine Cerero, Frigijci Mater, prebivalci Epidavra Eskulapa, Kaldejci Bela, Sirci Astarto, Tavrijci Diano, Galci Merkurja, Rimljani pa častijo vse. Tako njihova moč in oblast zajemata območje vsega sveta, tako se je njihov imperij razširil onkraj sončevih poti in meja samega oceana, medtem ko so se z orožjem vadili v sveti kreposti, medtem ko so utrjevali mesto s svetimi obredi, s čistimi devicami, z mnogimi častmi in naslovi svečenikov, medtem ko so oblegani in ujeti na Kapitolu častili bogove, ki so jih dru-

gi jezne že zaničevali, [...] medtem ko so od povesod vabili bogove v goste in ustvarjali svoje, medtem ko so oltarje postavljali tudi neznanim bogovom in manom. Tako so si, ko so prevzemali obrede vseh ljudstev, zaslužili tudi njihova kraljestva." (Oktavij, 6,2 sl.).

Razumljivo kristjani tovrstnih pogledov niso mogli sprejeti in z njimi tudi niso mogli sklepati omembe vrednih kompromisov, saj Kristus zanje nikoli ni mogel postati zgolj eden od članov panteona, v katerem bi se družil s Kibelo, Jupitrom ali Bakhom (kar

je bil sicer bolj ali manj eksplicitno izražen predlog poznoantičnega kritika krščanstva Porfirija, v katerem bi mogli morda celo gledati predhodnika vseh tistih, ki so v zgodovini prisegali in še danes prisegajo na razvpito krilatico *Kristus da, Cerkev/krščanstvo ne*). In tu se znajdemo pred bistveno določnico zgodnjekrščanskega pogleda na državo in odnosa do nje. Po eni strani je krščanstvo med redkimi velikimi religijami, ki se v prvih stoletjih svojega obstoja nikakor niso sončile v milosti državnih oblasti, marveč so bile s temi prejkone na bojni nogi. To je v kričecem nasprotju denimo z razvojem v islamu, ki je kaj kmalu po svojem nastanku postal idejni temelj in motor ekspanzije novonastale arabske vesile (le-te brez islama sploh ne bi bilo). Zato ni presenetljivo, da v krščanstvu obstajajo veliko močnejši nastavki za pojmovanje religije in države (pa celo družbe) kot dveh ne nujno tesno povezanih, če ne celo povsem ločenih entitet.

Po drugi strani so kristjani, ker so se zavedali, da ob vprašanju državnega kulta (in vedno bolj kulta cesarja) rimski državi ne morejo iti nasproti, to poskušali večinoma nadomestiti na drugih področjih (zdi se, da so bili tisti, ki so cesarstvo preprosto razglasili za hudičevo delo, s čimer je bila stvar v glavnem opravljena, že od začetka v manjšini). Jasno je, da sta obe – med seboj ne ravno kompatibilni – predpostavki pripeljali do zanimivih in usodnih rezultatov.

II.

Kristjanom je bilo veliko do tega, da v nasprotju s svojo domnevno drugačnostjo ali celo prevratnostjo na verskem področju izpričajo svojo popolno lojalnost cesarstvu in cesarju v vsem, kar od njih ne zahteva odpovedi osnovnim načelom njihove vere. Če te želje nimamo pred očmi, težko razumemo nekatere izjave ključnih krščanskih mislecev že iz najzgodnejšega obdobja in jim zlah-

ka pripišemo pomen, ki ga bržčas nimajo. Kot sem poudaril že na začetku, moramo skoraj ob sleherni zgodnjekrščanski misli o državi in njeni oblasti najprej oceniti okoliščine, v katerih je bila izrečena, sicer brcnemo krepko mimo.

Sicer so bili prvi kristjani prepričani, da se morejo ob tovrstnem razmerju do državnih oblasti opreti na besede Jezusa samega, namreč na tisto znamenito izjavo o cesarjevem in Božjem. Vendar so v svoji zgoraj omenjeni želji najbrž pretiravali in prezrli, da bistvo Jezusovih besed ni v (domnevnem) poudarjanju enakovrednosti Božjega in cesarjevega, marveč je njegova misel povsem logično nadaljevanje celotnega svetopisemskega izročila, ki zelo dobro ve, da obstaja ob sferi človeškega, kjer gre oblastem vse spoštovanje, še sfera Božjega, v kateri ne more človek, najsi bo tudi cesar, ničesar spremeniti in vanjo tudi nima vstopa. To je Davidu jasno povedal že Natan, v Jezusovem času pa Herodu Janez Krstnik. Seveda Jezus ni prevratnik ali revolucionar (vsaj ne v vulgarnem smislu), kot to nista bila niti Natan niti Janez Krstnik. Vendar prav zato aktualnemu oblastniku (oblastnikom) v imenu celotnega izročila tudi ne more izstaviti prazne menice, kot so si mnogokdaj razlagali kristjani in kot si je njegove besede razlagala prenekatera oblast, ko je Cerkev opominjala, naj da "cesarju, kar je cesarjevega", najsi so bile njene zahteve še tako neupravičene.

Če pa je Kristus jasno postavil mejo med cesarjevim in Božjim in tudi v tistem konkretnem, bolj ali manj ironičnem kontekstu dal vedeti, da obeh avtoritet nikakor ne gre izenačevati, smo že takoj pri naslednjem za to vprašanje relevantnim odlomkom v precej večji zadregi. Zdi se namreč, da apostol Pavel v znamenitem mestu iz *Pisma Rimljanom* nekoliko pozabi prističi krila posvetnim oblastem, ko zapiše: *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 hudo. 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 hudo, se boj! Ne nosi namreč meča zastonj; Božja služabnica je, ki se maščuje zavoljo jeze nad tistim, ki počenja hudo (Rim 13, 1-4).

Vpliv Pavlovih misli je bil izjemen. Hkrati pa se je v poznejših stoletjih pogosto zastavljalo tudi vprašanje, kako se soočiti s temeljno težavo navedenih vrstic. V njih namreč nikjer ni omenjena kakršna koli omejitev, ki bi jo morala (pozemska) oblast upoštevati. Njen izvor od Boga – tako se vsaj zdi – pokrije vse, dolžnosti so le na strani tistih, ki so oblastnikom podrejeni. Čeprav bi bilo mogoče potegniti vzporednico z Jezusovim odgovorom Pilatu, da ne bi imel nobene oblasti, ko mu ne bi bila dana od zgoraj, je očitno, da je Pavel v svoji apologiji države veliko bolj ekspliciten. Mnogi razlagalci so skušali pastem predobesedne razlage odlomka ubežati s sklicevanjem na pričakovanje skorajšnjega konca sveta, ki da je temeljno ozadje celotnega Pavlovega pisanja. A za naslednje rodove kristjanov, ki so trčili ob besedilo, je imela ta omejitev silno majhen pomen. Pomenljivejše za današnje razumevanje apostolovega pisanja je poznavanje zgodovinskih okoliščin, v katerih je nastalo. Seveda učitelj narodov iz Tarza še ne ve za težave z rimsko državno oblastjo, s katerimi se bo Cerkev kmalu srečala, zato v ozadju ne more biti želja po izkazovanju lojalnosti cesarstvu in cesarju kot nadomestilo za "neposlušnost" na verskem polju. Pač pa skuša odvrniti kristjane od sodelovanja v judovski vstaji proti Rimu, za katero so krščanske skupnosti prav v tem obdobju skušali pridobiti judovski uporniki. Da bi do-

segel svoj cilj, ki ga je bilo glede na nadaljnji razvoj dogodkov nedvomno vredno doseči (saj bi morebitna udeležba palestinskih kristjanov v judovski vstaji verjetno imela katastrofalne posledice), je uporabil besednjak, za katerega je moč reči, da je bil ustrezen za prepričevanje naslovnikov pisma, medtem ko je gledano absolutno prejkone neustrezen. Povedano drugače: gotovo je opozorilo, da je vsaka oblast od Boga in da ji slehernik dolguje absolutno pokorščino, dosegla svoj namen pri tistih, ki so morda oklevali, ali naj se pridružijo uporju zoper oblast, vprašanje pa je, ali je lahko Cerkev ob upoštevanju teh vrstic vedno primerno odgovorila na izzive časa.

Nobenega dvoma pa ni, da so apostolove misli v vseh obdobjih padale na plodna tla. Zlasti v obdobju pred uradnim priznanjem krščanstva, ko so dobro ustrezale apologetskim namenom v odnosu do države. Pogosto so odmevale v povezavi z drugim Pavlovim naročilom, izrečenim v 1. pismu Timoteju, kjer se je zavzel za to, naj kristjani molijo za kralje in poglavarje. V celoti gledano je bilo precej manj odmevno od Pavlovega le nekaj desetletij mlajše videnje stvari, izraženo v Knjigi razodetja, kjer je rimska država s svojim cesarjem vred izenačena s pregovorno grešnim Babilonom.

Večina apologetov je sledila apostolu narodov ali po svoje razumljenim Jezusovim besedam o Božjem in cesarjevem. Že Justin je tehtnico precej nagnil na cesarjevo stran, ko je navedel omenjene besede in jih pokomentiral takole: "*Davke in druge dajatve, ki ste jih določili, skušamo vašim uradnikom vselej dajati prej kot vsi drugi, kakor nas je On učil. [...] Zato sicer molimo samo Boga, vama pa smo z veseljem pokorni v vseh drugih stvareh, saj vaju priznavamo za cesarja in vladarja ljudi in molimo za to, da bi imela razen kraljevske oblasti tudi razumno razmišljanje.*" (Justin, Prva apologija 17). Ta navedek lepo vsebuje oba bistvena poudarka večine krščanskega



razmišljanja o razmerju Cerkve in državne oblasti v prvih stoletjih. Irenej iz Lyona gre pri poudarjanju božjepravnosti oblasti še dlje in izrecno poudari tisto, kar smo že pri Pavlu v Pismu Rimljanov označili za šibko točko. Po Ireneju človek oblastem sploh ne more postavljati omejitev. Vsakršno možnost za to si je namreč zapravljal s svojo podivjanostjo, posledico odpada od Boga. Slednji je, da bi omilil posledice tega odpada in hudičevega zapeljevanja človeka, vzpostavil posvetno oblast, ki srbi za vsaj relativen mir, to pa ji daje

pravico do tako rekoč poljubnega ravnanja, ki vključuje tudi kaznovanje in mučenje (v skrajni konsekvenci takšno stališče opravičuje celo preganjanja kristjanov!). Z Irenejem je skrajno razumevanje Pavlovih izhodišč vsekakor doseglo vrhunec.

Manj skrajna stališča, a še vedno bolj ali manj na isti valovni dolžini, je ob vprašanju državne oblasti zastopal zagotovo najglasnejši med zgodnjimi latinsko pišočimi apologeti Tertulijan. Tudi on je zatrdil, da cesarja postavi Bog (*Kristjan ni sovražnik nikogar,*

še posebej ne cesarja; ker ve, da je postavljen od Boga, je potrebno, da ga ljubi kot samega sebe, ga spoštuje in časti ter mu želi dobro skupaj s celotno rimsko državo; Skapulij 6). Značilno rimski je Tertulijan s tem v zvezi predvsem v dveh točkah. Po eni strani se eksplicitno naveže na kulturni formalizem poganske okolice, ki mu je le-ta pripisovala odločilen pomen za blagor države, in zatrdi, da pravzaprav edinole kristjani opravljajo zares koristno in pravo bogoslužje, ko častijo edinega pravega Boga (medtem ko gredo molitve poganov, posvečene malikom, v prazno). V svojem značilnem slogu Afričan iz Pavlovih predpostavk izpelje celo presenetljiv sklep, ko zapiše: *Toda kaj bi še dlje govoril o krščanskem strahospoštovanju in vdanosti do cesarja, na katerega moramo gledati kot na tistega, ki ga je izbral naš Gospod, tako da bi po pravici rekel: Cesar je bolj naš, saj ga je postavil naš Bog?* (Apologetik 33,1). V nadaljevanju poudari še, da samo kristjani postavljajo vladarja na pravo mesto, to je na mesto takoj za Bogom (in ne skupaj z njim kot pogani), s čimer spet bolj koristijo njegovemu blagru.

Da bi se "odkupil" za to (po njegovem sicer upravičeno) odrekanje božanskega položaja državnemu poglavarju, poseže avtor *Apologetika* še po enem argumentu, ki bo postal v prihodnjih desetletjih del železnega repertoarja latinskega apologetskega pisanja. Izpostavi namreč bistveno razliko med krščanskimi in poganskimi cesarjevimi podaniki. Ne le, da prvi edini zares molijo za vladarja, nikoli jim tudi ne pride na misel, da bi se postavljali na stran uzurpatorjev (bližal se je že čas pogostih menjav na cesarskem prestolu) ali dvomili o upravičenosti vlade enega človeka (tako npr. v spisu *Skapulij*). To je pomemben poudarek, saj že nakazuje pot, po kateri bo zlasti strumno hodil Laktancij, ko bo v imenu analogije med enim Bogom in enim zemeljskim vladarjem bičal Dioklecijanovo tetrahijo in nastopal – kristjani pa

z njim vred – kot zagovornik resničnih rimskih vrednot, v nasprotju z napol barbarskimi nosilci oblasti, kot sta bila Galerij ali Maksimin Daja, glavna negativna lika njegovih *Smrti preganjalcev*. A k temu še pridemo. Povedati je potrebno, da izrazito krščansko poudarjanje monarhizma (ki je bilo izrednega pomena za nadaljnji poznoantični in srednjeveški razvoj) zagotovo ni naletelo na ugoden odmev pri stari rimski senatni aristokraciji, ki jo je bilo še v začetku 5. stoletja (pa še pozneje) zelo težko ogreti za krščanstvo.

Krščansko navdušenje za Rim se je sicer napajalo iz več virov, med katerimi kaže omeniti zlasti dva. Prvi je znova po (bolj ali manj brez resne podlage) svoje razumljeno mesto iz spisov apostola Pavla, natančneje iz *Drugega pisma Tesaloničanom*, kjer je o prihodu sina pogube (Antikrista) med drugim rečeno: *Veste pa tudi, kaj ga zdaj zadržuje, da se ne more razodeti pred časom. Skrivnost nepostavnosti je namreč že na delu; treba je samo, da se umakne on, ki zadržuje* (2 Tes 2,6 sl.). V "tistem, ki zadržuje" (sloviti *ho katéchon* grškega izvirnika) so že zgodaj prepoznali rimski imperij – ta naj bi oviral Antikrista, da se ne more razodeti. In čeprav so si mnogi krščanski pisci želeli čim prejšnji Kristusov prihod, so v zavesti, da mora pred njim priti Antikrist, vendarle trepetali za usodo ne vedno ljubljene države, saj so v njenem obstoju videli jamstvo, da velikih nesreč, povezanih z nastopom Kristusovega nasprotnika, še ne bo. In kakor je Pavlovo mesto za razlago povsem odprto in bi lahko bilo namesto Rima mišljeno tako rekoč kar koli, je omenjena interpretacija celo take pisce, kot je bil Hipolit (ki si ni pomišljal Rimljanov razglasiti za Satanovo vojsko), zadržala pred popolnim odklanjanjem Romulove dediščine, pri v tej dediščini bolj domačih kristjanov pa je povzročila celo visoko stopnjo identifikacije z njo.

Drugi dejavnik je bil znova bližji tradicionalnim rimskim religioznim predstavam. Šlo

je za ugotovitev, ki jo je prvi razvil zgodnji grški apologet Meliton iz Sard. Zazdelo se mu je ne več ne manj kot to, da razcvet Rima pod Avgustom sovпада s Kristusovim rojstvom v času vladavine omenjenega cesarja. Vpliv te trditve je bil izreden, še zlasti zato, ker je nudila pri poganskem občinstvu ustrezno orožje zoper enega glavnih očitkov krščanstvu, da so se nesreče, odkar kristjani ne častijo več starih bogov, bistveno namnožile.

Spričo vsega navedenega ni moč trditi, da bi bili krščanski pisci prvih stoletij prevladujoče negativno nastrojeni zoper državno oblast in rimsko državo, čeprav je tudi res, da so jim izraze takšne ali drugačne lojalnosti polagale v usta prej trenutne okoliščine kot neka vnaprej načrtovana usmeritev, če ne upoštevamo seveda kanoniziranih misli apostola Pavla in Kristusa samega (pri čemer so bile zlasti slednje – včasih kar zavestno – narobe razumljene in so kristjani poudarek videli tam, kjer ga v resnici najbrž ni).

III.

Drugačna pesem je odziv poganske okolice na izjemen trud, ki so ga kristjani vlagali v dokazovanje svoje zanesljivosti. Po eni strani so se pogani v cesarstvu skoraj vse do konca delali, kot da krščanstva sploh ni (kar velja celo za tiste zgodovinarje, ki so pisali v poznem 4. stoletju, ko je krščanstvo nedvomno že bilo pomembna sila). Po drugi strani splošno podnebje za Kristusove vernike tudi sicer ni bilo preveč ugodno, saj je bilo vse, kar so uspeli od rimskih oblasti iztržiti, naročilo cesarja Trajana, naj kristjanov uradniki ne iščejo, če jih ravno kdo ne prijavi. Da jih je treba v tem primeru kaznovati (s smrtjo), za cesarja ni nobenega dvoma. Seveda smo prerasli (ne tako oddaljene) čase, ko se je govorilo o milijonih krščanskih mučencev iz rimskih časov, vendar ostaja dejstvo, da se je morebitna prijava za kristjane praviloma končala slabo, kot nam pre-

dobro pričajo ohranjena poročila o mučeništvi (sv. Polikarpa, mučencev iz Scil, sv. Justina itd.). Država resda ni imela izkoreninjenja krščanstva za svojo prednostno nalogo, zato so centralno vodena preganjanja ostala velika redkost (četudi ne sprejememo razlage nekaterih, da je bilo tako pravzaprav eno samo, Dioklecijanovo). Vendar tudi ni bila pripravljena zagotoviti krščanstvu kakršnega koli uradnega statusa. *Constitutio Antoniana* za kristjane ni veljala, pa tudi položaja, podobnega položaju prav tako monoteističnih Judov, si niso pridobili. O razlogih za to se je veliko razpravljalo, verjetno pa bo obveljala trditev, da so Rimljani lahko sprejeli zavračanje cesarskega kulta, če so ga zavračali strogo monoteistični Judje, veliko težje pa, če so isto počeli kristjani in obenem častili navadnega, na križu usmrčenega tesarjevega sina (povedati je potrebno, da so jim bili na tej točki apologeti s svojo nebogljenostjo kristologijo v zelo majhno pomoč).

Vsi apologetski napor kristjanov so tako izzzveneli bolj ali manj v prazno. Tej zavesti se je končno pridružil še zelo dobro organizirani in v veliki meri nepričakovani udarec v podobi velikega Dioklecijanovega preganjanja. Sicer sta v imenu vzpostavljanja državne enotnosti po kristjanih udarila že njegova predhodnika Decij in Valerijan, a zadnje (in edino pravo?) veliko preganjanje je povzročilo strahotno psihološko zarezo. Če je Decijev odlok razklal krščansko skupnost, so odloki prvega vladarja iz obdobja dominanta ustvarili prepad med državno oblastjo in Cerkvijo, kakršnega poprej ni bilo, kljub posameznim tovrstnim poudarkom (že v *Knjigi razodetja*), ki pa se niso splošno prijeli. Toda celo zdaj se je jeza kristjanov usmerila predvsem proti aktualnim nosilcem oblasti in njihovim novotarijam, med katere je sodil tudi protikrščanski pogrom, in ne zoper Rim kot tak. Še več: najznačilnejši latinsko pišoči premišljevalec razmerja med

državo in Cerkvijo v tej dobi, Laktancij, je celo (upravičeno) obveljal za enega največjih razširjevalcev rimske slave med kristjani. Saj je v *Smrtih preganjalcev* in – če je verjeti drznejšim interpretacijam – že v prikazu krščanskega nauka, ki mu je dal značilno rimski naslov *Divinae institutiones*, ravno bičal domnevno nerimsko početje Dioklecijana in drugih tetarhov, ki se po njegovem niso pregrešili zgolj zato, ker so svoj izvor izpeljevali od Jupitra in Herkula, marveč tudi zato, ker so edino upravičeno vladlo enega oskrunili s tem, ko so si državo razdelili na štiri dele. Laktancij se je tu kajpak uspešno naslonil na dolgo, od Melitona izvirajoče izročilo, ki je v Avgustu videlo idealnega vladarja. Slednjič je predvsem Dioklecijanovemu cesarju Galeriju in Maksiminu Daji, ki sta glavna negativna lika njegovega spisa o kaznih za preganjalce (Dioklecijan sam jo odnese še precej dobro), kot pravi Rimljan silno zameril njuno napol barbarsko poreklo in vseskozi opozarjal na barbarsko naravo njunih dejanj, spričo česar so bili poganski Rimljani ravno tako pri-

zadeti zaradi preganjanj kot kristjani. V Laktancijevem najbolj znanem besedilu, ki ga je znameniti Arnaldo Momigliano oklical za “glas mržnje” in “grozno delce”, pač ni nikakršnega sledu o priseganju na božjepravnost oblasti; vsaj vsakršne ne. Se pa po drugi strani že izriše nova slika, slika razmerja kristjanov do krščanskega ali vsaj krščanske-mu Bogu poslušnega cesarja (presenetljivo najbolj ob liku zmagovalca nad Maksiminom Dajo Licinija, čeravno Konstantin ne zaostaja dosti). Če je Laktancij s svojimi žolčnimi napadi na krščanstvu nenaklonjene vladarje na neki način izstopil iz ustaljenic tirnic in bil svetlobna leta daleč od kakega Ireneja, je po drugi strani zlasti v očeh poznejših stoletij obveljal za ob Evzebiju poglavitnega ideologa novega državnega cerkvenstva pod Konstantinom. Še bolj kot *De mortibus* mu je tak sloves (ki ne v cerkveni ne v posvetni sferi ni imel vedno pozitivnega predznaka, najbrž celo večinoma ne) prinesel dostavek k *Divinae institutiones* v podobi dveh posvetil Konstantinu. O dejanskem razmerju med obe-



ma je bilo prelitega toliko črnila, da so strokovnjaki izčrpali pravzaprav že vse možnosti – od tiste, da je Laktancij poslušno sledil Konstantinu lastni “teologiji zmage”, do tiste, da je bil Laktancij cesarjev teolog (in celo ideolog), ki naj bi svoj pečat pustil predvsem v slovitem govoru *Zboru svetih* (*Oratio ad sanctorum coetum*), pri katerem nekateri enako vehementno zavračajo Konstantinovo avtorstvo, kakor ga drugi branijo. Predvsem se je pa potrebno zavedati, da afriški apologet ne predstavlja nikakršne vnebovpijoče izjeme med antičnimi krščanskimi pisci. Če je nekatere stvari, vse brez izjeme navzoče že pri predhodnikih, pretirano poudarjal v to ali ono stran, je to zgolj davek izjemnemu trenutku, v katerem je deloval. Zaznamovala sta ga naprej katastrofa velikega preganjanja (kot dvorni retor v Nikomedeji jo je doživel čisto od blizu) in sorazmerno malo časa zatem čudež Konstantinove spreobrnitve. A osnovne konture krščanskega pogleda na državo in oblast se niti v tem trenutku niti pri Laktanciju niso spremenile.

IV.

Mislim, da na omenjeno dejstvo pogosto pozabljam, ko razmišljam in/ali pišemo o fenomenu, ki se mu pravi cesar Konstantin. Če je omenjeni možakar v preteklosti moral res bil deležen pretirane hvale, je danes položaj vsaj v zahodnem krščanstvu ravno nasproten (v vzhodni Cerkvi je skupaj s svojo, tudi na Zahodu čaščno materjo še vedno eden poglobitvinih svetnikov). Na prvi pogled presenetljivo je, da mu v krščanskih vrstah ne gre bolje kot v laičnih. Če je razumljiva zadržanost slednjih, ki jim vse od Voltaira velja za poglobitvenega negativca in “izdajalca” rimske dediščine, spričo česar objokujejo nemilo usodo neuspešnega prenovitelja Julijana Odpadnika (česaravno je hvaliti Julijanove ukrepe, kakor so na pogled že simpatični, podobno kot hvaliti Lukašenka, ker je v Belorusiji obnovil sovjetski

sistem), je pri prvih manj razumljiva. Pa vendar se je tudi v zadnjih, z Brownovo *Da Vincijevo šifro* povezanih razpravah pokazalo, da se skušajo cerkveni ljudje čim bolj distancirati od Konstantinovega lika. K temu seveda prispeva do skrajnosti vulgarizirana Američanova interpretacija, v skladu s katero naj bi Konstantin tako rekoč do temeljev po svoje preoblikoval podobo krščanske vere. Zato je razumljiv poskus nekaterih prikazati cesarja kot človeka, ki o krščanstvu ni kaj dosti vedel in ki se je nanj oprl bolj ali manj naključno, pa še to zgolj zaradi politične preračunljivosti. Zamera do prvega krščanskega vladarja Rima pa je še globlja: kot mu Voltairovi dediči očitajo, da je vpregel državo v cerkveni voz, mu mnogi teologi očitajo, da je Cerkev za vse večne čase podredil državi. “Konstantinski preobrat” že zdavnaj nima več zgolj pozitivnega predznaka in ne pomeni več trenutka osvoboditve, marveč hkrati in še bolj trenutek, ko naj bi se za krščanstvo na vseh področjih končalo idilično pionirsko obdobje, ko se ji še ni bilo treba ukvarjati s profanimi, njenega poslanstva nevrednimi opravili. Konstantin je v številnih teoloških učbenik postal grešni kozel, na katerega je moč preložiti odgovornost tako rekoč za vse stranpote, na katere je Cerkev morabit zašla zaradi zapletanja z državo.

Gotovo Konstantin Veliki ni ne vem kako simpatičen človeški lik in ga Julijan na tej točki nedvomno poseka. Njegov obračun s člani lastne družine in nekatera druga krvoločna dejanja so nanj vrgla precej sence in nedvomno prispevala k temu, da je krst odlagal vse do smrtne postelje. Sama oseba krščevalca je predvsem na Zahodu vedno zbujala zgražanje. A po drugi strani Konstantinova odločitev za krščanstvo in njegovo vse očitnejše podpiranje Cerkve, pa tudi prvi protipoganski ukrepi nikakor ne gre presojati zgolj v luči hladnega računa spretnega politika, kar je mož, ki je izšel kot zmagovalec iz spopada množice cesarjev in vladal več kot trideset let,

zadnjih trinajst let kot edini vladar cesarstva, vsekakor bil. S svojimi sodobniki je cesar iz Niša delil globoko zanimanje za duhovna vprašanja in nekatera poročila govorijo kar o dva tisoč videnjih, ki da jih je imel (vsa niso bila krščanska). Racionalist Evzebij zatorej z vidno zadrego poroča o dogodkih pred bitko pri Milvijskem mostu. Seveda so bili Konstantinovi pogledi mnogokdaj najbrž navzkriž z uradnim cerkvenim naukom, predvsem kar zadeva njegov odnos z Bogom, ki ga je očitno imel za svojega zaščitnika (v duhu "teologije zmage"), toda njegove legendarne teološke nepoučenosti – običajno jo ponazarja komentar arijanskega spora – ne gre precenjevati. In očitek, da bi se po njem in zaradi njega odnos Cerkve do državne oblasti radikalno spremenil in bi nastopil popoln prelom z izročilom, kratko malo ne more vzdržati. Želja po sobivanju in sodelovanju z državo je stara skoraj toliko kot krščanstvo samo.

Treba je tudi povedati, da so kritični toni o Konstantinu med njegovimi krščanskimi sodobniki izjemna redkost. Prvi izvirajo pravzaprav od afriških donatistov, pa še ti so – v duhu državi naklonjenega stališča – cesarja najprej prosili za pomoč in začeli šele potem, ko ni razsodil po njihovih željah, vpiti, da nima s Cerkvijo nič skupnega. Pobožni zgodovinar Rufin je šel v svojem svetem spoštovanju do Konstantinovega lika in dela celo tako daleč, da je dejanja, ki bi ga utegnila postaviti v čudno luč (npr. izgon Rufinovega poglavitnega junaka Atanazija), pripisal njegovemu sinu Konstanciju. Povezava med cesarjevo lastno teologijo in veliko hvaležnostjo cerkvenih ljudi do osvoboditelja Cerkve bi lahko, ko bi postala sistem, res bistveno spremenila razmerje med Cerkvijo in državo. Mnogi namreč menijo, da je Konstantin nase gledal kot na nekoga, ki ni v Cerkvi, marveč med njo in Bogom, v čemer so mu bili pripravljeni vsaj nekateri kristjani slediti (denimo Evzebij). S tem bi odpadla ali se vsaj

zabrisala ločitev med vladarsko in duhovniško službo, kot jo poznamo pravzaprav že iz judovstva (saj je tam početje Makabejcev nalletelo na mestoma hud odpor). A se ni zgodilo nič prelomnega, vsaj na površini predvsem zato ne, ker nihče od Konstantinovih naslednikov ni premogel njegovega nimba in njegove avtoritete. Resda je šel vzhodni del cesarstva in z njim pravoslavje po deloma drugačni poti, saj je tam še več kot tisoč let vselej obstajala bolj ali manj močna osrednja (cesarska) oblast, toda Konstantinu se ni nihče približal. Na Zahodu pa so se že kmalu začele homatije, ki so sčasoma Cerkvi prinesle pravzaprav ugodnejši položaj kot cesarju in le malo vladarjev se je še lahko enakovredno kosalo z vplivnimi škofi. Zatorej je bilo ravnotežje med svetim in svetnim v prihodnjem tisočletju, če že, večinoma nagnjeno na stran Cerkve, ne da bi ta seveda posebej poudarjala nujnost ločitve od države. Pa tudi sicer nas že delovanje glavnega protagonista na cerkveni strani v poznem 4. stoletju, sv. Ambrozija, pouči, da so bile pogosto spet zelo konkretne okoliščine tiste, ki so narekovale nekatere na videz epohalne korake. In tudi sv. Ambroziju bi bilo ob primerih bazilike v Milanu in sinagoge v Kaliniku moč očitati, da je zastopal precej ozke in parcialne interese, čeravno ni težko verjeti, da je bil globoko prepričan v upravičenost svojega ravnanja. Drugače je z incidentom v Solunu, a tam bi bili stvari spet povsem drugačne, ko ne bi v osebi cesarja Teodozija na nasprotni strani stal človek, ki ga lahko ob vseh omejitvah štejemo za iskrenega kristjana.

Končno so čisto konkretne okoliščine botrovale tudi pogledu na državo sv. Avgušтина, ob Pavlu najvplivnejšega premišljevalca razmerja med krščanstvom in družbo v antiki. Navidezno apokaliptični padec Rima leta 410 mu ni narekoval le, da skuša vzeti ostrino poganskim očitkom kristjanom (kar stori nemalokrat precej banalno), marveč je začutil

tudi potrebo, da zaključi stoletno idilo med Cerkvijo in cesarstvom, saj mu je bilo očitno bolj kot njegovemu učencu Oroziju jasno, da vsaj zahodni del rimske države nima več pred seboj ne vem koliko prihodnosti. Zato je demonstrativno zatrdil, da nobena država nikoli ne bo popolnoma krščanska in se zatorej Cerkev z nobeno ne more poistovetiti ali se sončiti v njeni milosti. Njegov dvom o možnosti, da bi bila sploh kaka država lahko pravična (in če ni pravična, ni, kot jasno pravi, nič boljša kot razbojniška tolpa), ga postavlja precej daleč od Pavlovih izvajanj z začetkov krščanstva. Vendar se je tako kot pri slednjih tudi ob njem potrebno zavedati omejitev pri razlaganju njegovih stališč. Saj se je navsezadnje tudi še po padcu Rima v zvezi z donatisti oklepal po evangelijih povzetega gesla *Coge intrare* in za uresničevanje le-tega računal na državno pomoč. Je pa s svojo avtoriteto – kot na mnogih področjih – močno zaznamoval poglede prihodnjih rodov na to problematiko. In če je najprej imelo večjo težo (sicer zgrešeno in na podlagi Avguštinovega besedila neutemeljeno) enačenje Cerkve s *civitas Dei* in države s *civitas terrena*, je pozneje do veljave vedno bolj prihajalo poudarjanje nujnosti in smiselnosti ločitve Cerkve in države, pa celo družbe.

A čeravno ni nobenega dvoma, da za tako ločitev nastavki v krščanstvu obstajajo, saj jih je omogočal prvotni položaj krščanstva v rimski državi in njegova začetna zgodovinska izkušnja, pa tudi pogledi nekaterih zgodnjih kristjanov, si je najbrž malokateri antični pionir naše vere predstavljal laičnost v današnjem smislu. "Ločitev po evropsko" je torej po eni strani v svoji radikalnosti lahko zrasla samo na krščanskem zelniku (na islamskem, hindujskem ali budističnem pa ne bi mogla, kot *per negationem* dokazuje popoln fiasko turškega militantnega laicizma, ki ni nič drugega kot kopija evropskih krščanskih zgledov), po drugi strani pa je šele sad boleče izkušnje zahodnega

razkola in z njim povezanih verskih vojn, ko so začeli mnogi krščanstvo občutiti kot breme, ki ga je potrebno odvreči (in posledice so vidne še danes). Spet gre potemtaka za posledico zgodovinskih razmer. Lahko bi tudi rekli, da sta laičnost in laicizem pravzaprav na zunaj najvidnejši nasledek krščanske needinosti. In v tej luči morda bolje razumemo vnemo nekaterih rimskih krščanskih cesarjev, da bi zagotovili enotnost Cerkve, ne glede na pravovernost prevladujoče smeri. Za konec je moč reči le še, da izkušnje in stališča velikanov antične Cerkve lahko osvetlijo prenekateri problem, vendar ob vprašanju odnosa do družbe in države niso vedno konsistentne, četudi se kot rdeča nit skozi v večini primerov vleče poudarjanje želje po sodelovanju obeh entitet in nujnosti le-te.

Literatura

- Bleckmann, B.: *Konstantin der Grosse*. Reinbek bei Hamburg, 1996.
- Campanhausen, H. Freiherr von: *Lateinische Kirchenväter*. Stuttgart, 1995⁷.
- Chesnut, G. F.: *The First Christian Histories*. Macon, 1986.
- Christensen, A. S.: *Lactantius the Historian*. Copenhagen, 1980.
- De Palma Digeser, E.: *The Making of a Christian Empire: Lactantius & Rome*. Ithaca/London, 2000.
- Guyot, P. - Klein, R.: *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen: Eine Dokumentation*. Darmstadt, 1997.
- Heck, E.: *Mit theomáchein oder: Die Bestrafung des Gottesverächters*. Frankfurt, 1987.
- Heim, F.: L'influence exercée par Constantin sur Lactance: sa théologie de la victoire. *Lactance et son temps: Recherches actuelles* (ed. J. Fontaine in M. Perrin). Pariz (Paris), 1978, 55-70.
- Koep, L.: Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch. *Das frühe Christentum im römischen Staat* (ed. R. Klein). Darmstadt, 1971 (Wege der Forschung, 267), 302-336.
- Markus, R. A.: *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge, 1989.²
- Rode, F.: Cerkev in država v prvih stoletjih. *BV* 62 (1981), 240-263.
- Thelamon, F.: *Païens et chrétiens au IV^e siècle: L'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*. Pariz (Paris), 1981.