

Med zavrnitvijo in sprejetjem*

Opazke krščanskih piscev 2. in 3. stoletja na račun države in vladarjev

Predstavljajmo si naslednji vzorčni model: v mestu na vzhodu Rimskega cesarstva se neki magistrat izreče za krščanstvo. Zdaj se je pojavilo odločilno vprašanje, kaj je ta opredelitev pomenila za njegov položaj v poganskem, s kultu zaznamovanem okolju. Skratka, v kakšnem odnosu je bila poslej ta v zvezi z rimsko državo in zahtevami do vsakega posameznika? Nas, moderne opazovalce, zanima, katerih krščanskih predstav se je ta uradnik lahko oprijel, da bi bil kos svojim osebnim vsakdanjim položajem. Kako in koliko njegovih sovornikov se je v podrobnem odločilo tako, lahko danes preverimo le v nekaterih redkih primerih. Pa postavimo našega uradnika v tretje stoletje po Kr., tako da bo lahko – glede na svoje možnosti – pogledal nazaj na bogato krščansko književnost, ki se je ukvarjala z odnosom kristjanov do rimske države.¹ Že hiter prelet odločilnih virov pokaže vrsto različnih izhodišč.

a) Kristjan kot tujec: *Ego imperium huius saeculi non cognosco*.² V to zgoščeno formulo je zvedel mučenec Sperat³ držo zgodnjih kristjanov, ko naj bi oblikovali svoj odnos do rimske države in zlasti njene kultno-religiozne ideologije, držo, na katero naletimo že v Prvem Petrovem pismu, v katerem se kristjani omenjajo kot tujina.⁴ Vloga kristjanov kot nebeščanov je postala vedno znova ponavljajoči se topos.⁵ Če bi se dal kristjan registrirati za državljana Boga, tako Klement Aleksandrijski (140/50-215/16 po Kr.), tedaj bi bila nebesa njegova domovina in Bog njegov zakonodajalec.⁶ Tertulijan (ok. 160-po 220 po Kr.) zato imenuje kristjana *peregrinus mundi*.⁷ Tudi po Kartažanu Ciprijanu bi si morali

kristjani jemati k srcu, da so se odrekli svetu in da tukaj živijo le kot gostje in tujci.⁸ Pisci vselej slikajo podobo života, telesa, v katerem se kristjani neradi nahajajo. Proti koncu svoje razprave s Heraklidom Origen, naslanjajoč se na Kor 5, 8 o državljanski vlogi kristjanov, ugotavlja:⁹ "Dokler kristjani prebivajo v telesu kot zemljani, so ločeni od Božjega kraljestva. Kristjani radi hrepenijo po tem, da bi jih ločili iz telesa in bi si pridobili domovinsko pravico pri Gospodu. S tem, ko bi postali državljani Njegovega kraljestva, bi postali eno z Gospodom."

b) Kristjan v absolutni odvrnitvi od države. Janezovo Razodetje je šlo še en radikalen korak naprej, tako da je politično oblast

demoniziralo in jo prikazalo kot Satanovega zastopnika.¹⁰ Rim je videti kot "vélika vlačuga Babilona".¹¹ Najmračnejše plati rimske države je teološko pretresal tudi Hipolit tako, da je sprostil svojo kritiko ob apokaliptični Danielevi knjigi v Stari zavezi. Četrto izmed zveri, ki jih omenja Daniel, naveže Hipolit na Rimsko cesarstvo.¹²

c) Kristjan kot rimski državljani. Pavel je bil tisti, ki se je po zaslugi pravih ocen realnih pogojev te apokaliptične vizije o satanskem kraljestvu premaknil z zornega kota krščanskega mišljenja.¹³ V svojem slovitom Pismu Rimljanom (13, 1-7) oriše vlogo kristjana kot državljan v od Boga postavljeni državi, v kateri mora biti cesarju kot najvišjemu namestniku dolžan poslušnost. Poznejši pisci se vedno znova vračajo k tej točki. En glas izmed mnogih je Ciprijanov, ki nekega Demetrija poziva, naj pomisli na državo, katere državljani je.¹⁴

d) Kristjan kot državljani in tujci. Kristjan je bil poslej soočen z dvema lojalnostma in s tem tudi z dvema svetovnim nazoroma. Neznani avtor (ok. 200 po Kr.) v svojem pismu nekemu Diognetu (nekristjanu) ovije to dialektično razmerje v jasne besede, ko opredeli:¹⁵ "Kajti kristjani se niti po domovini niti po svojem jeziku in običajih ne razlikujejo od drugih ljudi. Nikjer ne bivajo v lastnih mestih, ne uporabljajo nobenega drugečnega jezika in tudi ne živijo nikakršnega nenavadnega življenja. Naseljujejo mesta tako Grkov kot Negrkov, kakor je vsakomur namenila usoda, in se podreajo deželnim šegam pri oblekah, hrani in siceršnjem načinu življenja, pri tem pa pričujejo o čudežni in, kot je znano, presegnetljivi spremembi v svojem državljanem življenju. Prebivajo vsaki v svoji domovini, a zgolj kot drugorazredni državljani; pri vsem so udeleženi kot državljani in vse sprejemajo kot tujino; sleherna tujina je zanje domovina in sleherna domovina tujina." Povedano z žeblico na glavico: "Mudijo se na zemlji, toda njihova domovina je v nebesih."

S tem je pisec orisal dialektični pojmovni par, ki je v središču prispevka, krščansko zavračanje, pa tudi postopno sprejemanje

države in družbe.¹⁶ Kdor se pojmuje ne le kot državljani Rimskega cesarstva, ampak tudi kot podložnik nebeškega kralja, tega svetovni nazor vsebuje tudi pot zavrnitve in kritiko obstoječega. "Potovanje med svetovi" je zato Marksches z vso pravico naslovil svoje raziskave o strukturah zgodnjega krščanstva.¹⁷

RAZISKOVANJE

Ze dolgo se moderno raziskovanje ukvarja s tem dvojnimi odnosom kristjanov, zlasti glede na razvrščanje raziskanih virov različni poudarki.¹⁸ Kot *communis opinio* starejšega raziskovanja se kristalizira teza o lojalni držbi kristjanov. V svoji razpravi "Cerkev in država v zgodnjem krščanstvu" Rahner poudarja,¹⁹ da pozitiven odnos kristjanov do države od samega začetka temelji na prepričanju, da ta izhaja od Boga. To po sebi nič kaj revolucionarno spoznanje, ki ga je ne nazadnje – kot je navedeno zgoraj – navedel že Pavel, se pojavlja tudi pri Grantu²⁰, ki je v svojem poglavju o "krščanski privrženosti monarhiji" očrtal vladarjem naklonjena stališča krščanskih piscev. Nadvse obsežen Alandov²¹ sestavek velja za standardno razpravo o krščanski lojalnosti do države. Z deli Molthagna,²² Speigla²³ in Schäfkeja²⁴ so tu nastavki, da se postavi v ospredje tudi uporna držba kristjanov do države, vendar marsikdaj z nedopustnim napačnim razlaganjem virov, kot v primeru Schäfkeja, ki tako do države lojalno Prvo Klementovo pismo uvrsti v "odpor do mesta in države".²⁵ Še radikalnejša je Pagelsova, ki poudarja za revolucijo značilno stremenje po svobodi kristjanov, piše: "Najsi se imajo (sc. kristjani) še tako zelo za vzorne državljane, skrivaj popolnoma spodkopavate osnovo legitimitnosti cesarske oblasti, da bi jo v imenu Jezusa Kristusa nadomestili z radikalno nasprotno pozicijo ..."²⁶ S tem se je približala Moreauju, ki je v svoji razpravi o preganjanju kristjanov v Rimskem cesarstvu kristjane videl kot borce brez strahu pred smrtjo, ki so se zavzemali "za svobodo človeške vesti."²⁷ Toda kako se takšne teze ujemajo z izjavami krščanskih avtorjev? Če po eni strani izražajo svojo opredelitev

za državo in cesarja, po drugi strani pa se od cesarjevega kulta distancirajo, se v tem izraža nespregljiva dialektika. To ugotovitev virov, tega, kot je formuliral Th. Fögen, "da" in "ne" obenem, danes gotovo ne smemo obrazložiti z enostranskim poudarjanjem privrženosti državi²⁸ ali s poudarjanjem osvobodilno-teološkega vidika v prid "da" ali "ne". Početi to bi pomenilo, da ignoriramo temeljni vidik za odnos kristjanov do rimske države. Naslednja izvajanja se zato čutijo zavezana najnovejšim raziskavam²⁹, ki težijo k bolj kritičnemu ali celo k drugačnemu obravnavanju dialektičnega odnosa kristjanov do rimske države in si prizadevajo zlasti za to, da bi presegle v teološkem raziskovanju dedno pogojeni novozavezni okvir virov³⁰, tako da bi pripisali pomembnost tudi temeljnim navedbam Petrovih ali Pisma Rimljanom. Vrh tega prispevek zasleduje cilj navajati zlasti tudi vire, ki so bili v dosedanjem raziskovanju navajani manj pogosto. Najprej bomo raziskali vprašanje, kateremu vzroku gre sploh pripisati krivdo za dialektičen odnos kristjanov. Potem se raziskave navežejo na zavrnitev in sprejemanje. S pomočjo izbranih posameznih področij bomo izdelali nekaj značilnih osnovnih izhodišč.

1. UGOVOR KRISTJANOV ZOPER ENOST BOGA IN CESARJA, POLITIKE IN RELIGIJE

Nobena posamezna tema ne prežema v svoji obširnosti tako zelo intenzivno stvaritev krščanskih piscev kot malikovanje, ki je doseglo vrhunec s cesarskim kultom. To ponazarja že preprosto dejstvo, da je denimo afriški apologet Tertulijan za to področje spisal samostojno razpravo (*De idolatria*)³¹. Krščanski odnos do cesarjevega kulta je lahko pomenil zgolj zavračanje. Izmed številnih mnenj na to temo navedimo nekaj maloštevilnih pričevanj: proti Kelzu je Origen vztrajal pri tem, da kristjani "ne prisegajo pri med ljudmi ukazujočemu cesarju in tudi ne pri cesarjevi sreči".³² Kajti po mučencu Justinu (pred 150-165 po Kr.) je Bog zaukazal,

naj ne opravljamo nobenega malikovanja.³³ V svoji Apologiji poudarja, da Bog ne potrebuje nobenih klavnih, pitnih ali kadilnih daritev.³⁴ Splošno vodilno misel krščanstva povzame Origen, rekoč:³⁵ "Četudi maliki ne predstavljajo ničesar, je vseeno nizkotno udeleževati se vsesplošnih daritvenih pojedin. Kristjani se žrtvovanj ne smejo udeleževati." Cesarjev kult so v rimskem imperiju pojmovali kot izraz lojalnosti do cesarja.³⁶ Daritveni obred je bil simbolni akt, s pomočjo katerega je posamezni državljani izrazil svojo lojalno držo nasproti cesarju. To razumevanje odnosa med vladarjem in podložniki versko indiferentnega načina obnašanja ni dopuščalo. Zavračanje cesarskega kulta je pomenilo zavračanje izražanja lojalnosti do cesarja. Skupnost državljanov rimskega cesarstva je bila vselej politična in kulturna skupnost obenem.³⁷ Odklanjanje tega kulta je bil za rimsko družbo vse dotlej nov vidik, ki je kristjanom povečal tveganje, da bi jih nasprotna stran napak interpretirala.³⁸ Rimska oblast je to razumela kot upor proti državni oblasti. Toda z gledišča kristjanov ni imel daritveni obred niti najmanj enakega pomena z zanikanjem cesarja in države. Številna so prizadevanja krščanskih piscev oziroma apologetov, da bi to napačno razlaganje njihovega stališča ovrgli. Kadar beremo: "Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega" (Mt 22, 20),³⁹ to pomeni, da kristjani niso rekli "ne" posvetni oblasti, marveč "ne" od države zahtevani naravi in načinu vladarskega čaščenja, ki sta bila najprej zblížana, pozneje pa postala identična.⁴⁰ Kristjani so vselej poudarjali, da niso služabniki dveh gospodov.⁴¹ Zavračanje cesarskega kulta ni pomenilo negiranja države in cesarja, temveč ločitev področij religije in politike.⁴² Zanimive so tukaj izjave mučencev. Izjave kot Donatova: "Části cesarja kot cesarja, a boj se Boga!" (Pass. Scill. 9), ali Ciprijanova: "Kristjani ne poznajo nobenih bogov razen Boga. Zato molite – za vse ljudi in za blagor cesarja" (Pass. Cypr. 1, 2), kažejo, da mučenci niso bili pripravljeni umreti zaradi poljubne uporne drže ali, kot

je na primer želela videti Pagelsova, kot uporniki v službi svobode, temveč iz ugovora zoper vsaj začasno nedeljivo enost cesarja in Boga, politike in religije. Ognjevitost, s katero so krščanski avtorji, predvsem apologeti, skozinsko ločevali področji religije in politike, lahko pomeni le, da nasprotna stran krščanskega ugovora ni prepoznavala. S tem zadobijo tudi preganjanja nove obrise. Prav dejstvo, da je občasno prihajalo samo do posameznih akcij proti kristjanom, osvetljuje probleme s komunikacijo. Če bi prišlo do preganjanj, bi bil proces komuniciranja z državne strani uspešen, ugovor pa razpoznan. Če krščanske drže ne razumemo kot napad na obstoječo vladavino, marveč kot na zahtevo po delitvi, potem zavrnitev na strani države poudarja ohranjanje enotnosti.⁴³ Nič ne izraža tega očitneje kakor čas malo pred koncem raziskovanega časovnega razdobja. Burne Dioklecijanove reakcije proti kristjanom niso izvirale iz skrbi za obstoj njegove tetrarhične oblasti, temveč iz strahu za obstoj njegovega politično-religioznega enotnega koncepta.⁴⁴ On, ki je svoj božanski položaj signaliziral že z vzdevkom *Iovius*, je razumel, kar so mnogi njegovi predhodniki preslišali, namreč zahtevo po razločevanju Boga in cesarja.⁴⁵

Če so torej v poprejšnjih opažanjih problem s komunikacijo med kristjani in rimsko državo prišli na dan, se kaže v nadaljevanju vprašati, na kakšen način se je pojavljal odpor do veljavnih norm v državi in družbi. Predvsem si je treba zastaviti vprašanje, s katerimi sredstvi so krščanski avtorji želeli predočiti nasprotni strani svojo ambivalentno držo do države. Pri tem bomo videli, da bo znotraj negativnih področij govor o povsem pozitivnih glasovih. Dialektika se torej nadaljuje na delnih področjih.

2. ZAVRAČANJE

Vztrajanje kristjanov pri razmejitvi zgoraj navedenih področij je lahko zanje pomenilo le, da so pri zadevah, ki so bile prepredene z malikovalstvom, zavrnili svoje

sodelovanje. Zahteve krščanskih avtorjev po zavrnitvi je najti na skoraj vseh področjih javnega življenja. Pogansko okolje je bilo tako silno prežeto z malikovalskimi praksami, da pisci vernikov kar niso jenjali ves čas spominjati na to, naj se držijo proč od mestne dejavnosti (oz. iger) s proslavami in sprevodi. Na tej točki so se kristjani tukaj zavestno čutili za "nasprotno družbo"⁴⁶ sredi prebivalstva, ki jih je obkrožalo.⁴⁷ S svojimi razlagami o krščanski drugačnosti – da niso s tega sveta, in z odporom do povsod po poganski družbi opaznega moralnega propada so pisci vernike napeljevali k odpovedovanju določenim stvarim in s tem k izolaciji.⁴⁸ Neudeležba jih je morala poganski okolici delati sumljive, okoliščina, ki jih je vse do Dioklecijanovega pustila živeti z raznovrstnimi sumničeni (očitki ateizma, obrednega umora, tiestovskih obredov, žaljenja veličanstva)⁴⁹ in v nenehni negotovosti.⁵⁰

FUNKCIJE

Posebno močna je bila zadržanost do javnih funkcij.⁵¹ Sodelovanje pri kulturnih daritvah, tempeljskem bogoslužju, navzočnost pri procesih ter organizacija in financiranje iger so krnili soudeležbo pri mestno-lokalnem in upravnem aparatu celotnega cesarstva. Zagotovo je moral določen delež krščanskih uradnikov odpasti.⁵² Konflikti so bili pri prevzemanju določenih poštnih uradov vendar vnaprej programirani. Da pa najprej sploh ne bi dopustili, da stvar privede tako daleč, so bili pogosti glasovi piscev, ki se kritično izrekajo o rimskem upravnem sistemu z njegovimi uradniki. Navesti gre Arnobija, retorja v afriški Siki Veneriji, ki v svojem med Dioklecijanovim preganjanjem napisanem spisu "Proti poganom" naslavlja za prevzem magistrature tako pomembni denar⁵³ tako rekoč za "božanstvo", ki bi lahko komu priskrbel samo prednje sedeže pri igrah, največje časti in ostale luksuzne dobrine.⁵⁴ Ostrejši postane, ko, da bi očitek poganov o kršenju tradicije posredoval nasprotni strani, navrže vprašanja:⁵⁵ "Voli

uradnike ljudstvo? Še veste, kaj so vojaški, mestni in občinski komiciji? ... Sploh še upoštevate pri zasedanju uradniških mest zakon, ki predpisuje starost?" S poganskim očitkom o kršenju tradicije (sproženim zaradi odpovedi žrtvovanju) so se kristjani spoprijemali kar naprej, še posebno, kadar so bili pripravljeni opravljati mestno funkcijo. V Cezareji so po pričevanju Evzebijja nekega Marija, slavnega po rodu in bogastvu, zaradi njegovega izpovedovanja vere obglavili. Potegoval se je bil za odlikovanje vinske trte. Ko je bil tik pred tem, da doseže visok naziv, se je pojavil nek drug kandidat, ki je trdil, da Marij položaja ne bi smel prevzeti, ker je kristjan in ne žrtvuje cesarju.⁵⁶ Novacijan, piščoč za časa Decijevega preganjanja kristjanov (250 po Kr.), relativira vsemogočno pristojnost uradnikov in poudari, da prizora kristjanov, tj. intenzivnega motrenja sveta z njegovimi naravnimi pojavi in njegovo lepoto, ne more zastopati noben pretor ali konzul; to bi uspelo samo Bogu samemu.⁵⁷ Z javno službo neločljivo zvezano malikovanje je Tertulijana⁵⁸ pripravilo do tega, da je mladim kristjanom iz imenitnih družin prevzemanje mestnih magistratur, da bi tako lahko napredovali v občinski vodilni sloj matičnega mesta, v celoti prepovedal.⁵⁹ Že samo znamenje časti in funkcij naj bi bilo že povezano z malikovanjem.⁶⁰ Točka gospodovalnosti in uradniške samovolje je pri Origenu v ospredju, ko svojem spisu *Proti Kelzu* negativne pojavne oblike državne uprave uporabi kot kontrastno ozadje organizaciji krščanske Cerkve: kristjani niso v mestih trpeli nobenih gospodovalnežev. Predstojniki občestev so vladali po božjih zakonih, ne da bi kršili državne. Kadar so kristjani odklonili državne funkcije, tedaj tega niso počeli, da bi se izmaknili službam zaživa, marveč da bi se ohranili za službo Božjo pri Cerkvi v blagor ljudi.⁶¹ Prednostni položaj mestnih magistratov postavi pod vprašaj, ko piše:⁶² "Posvetni mestni svetniki nimajo pokazati ničesar, kar bi jim pred njihovimi someščani dajalo prednost, za katero se zdi, da jim podeljuje njihov uradni položaj." V svojem Pismu

Donatu Ciprijan podčrtava nevarnost zasvojenosti, ki se druži z upravno oblastjo:⁶³ "Tisti, ki se raduje ob *fasces* in častnih položajih, ne zmore kot državljani brez funkcije nič več živeti." Navedbe pričevanj iz tekstov kažejo, s kakšno enoglasnostjo omenjajo pisatelji temo magistratur. To temo citirajo tako v znotraj cerkvenih kot tudi v apologetskih spisih.⁶⁴ Zlasti preobilica apologetskih tekstov očitno zrcali, da je odpovedovanje magistraturam spadalo k stalnicam krščanske izolacije. Poganske reakcije, kakršna je bila Kelzova,⁶⁵ ki je kristjane pozivala, naj prevzamejo uradniške pozicije po svojih mestih, lahko to podčrtajo. Da so vendarle obstajali kristjani, za katere opuščanje magistratur ni bilo samoumevno, ne sme biti povsem izključeno, pa tudi pravilo ne bi smelo biti. Preveč tesna je bila namreč prepletenost z osovraženim malikovanjem. Izjemo predstavlja čas po Galienovem ediktu (262-303 po Kr.). Da je Evzebij v svoji Cerkveni zgodovini tako izrecno poudarjal, da so celo kristjani prevzemali visoke položaje⁶⁶, kaže odstopanje od dotedanje norme. Namig na to, da so ti kristjani – naenkrat osvobojeni vprašanja vesti pred določenimi obredi – prevzemali magistrature, potrjuje že njihova načelna pripravljenost za integracijo. Tako je zazdržanost do uradniških položajev razumeti kot krščanski ugovor zoper sožitje politike in religije, ne zoper državo kot tako.

VOJAŠKI ROK IN VOJAŠKA SLUŽBA

Podobno je bilo z v tem kontekstu omembe nujnim vojaškim rokom. Tudi tukaj so glasovi krščanskih pisateljev kritični.⁶⁷ Na Kelzovo zahtevo, naj se kristjan zavzame za cesarja in se zanj bori tudi na bojišču, Origen leta kasneje odgovori, da imajo kristjani početi kaj boljšega, kot da se vojskujejo. Če bi molili za državo, bi ji prinašali večjo korist kot z mečem.⁶⁸ Toda navzlic tej posredni prepovedi prelivanja krvi posebno mučeništva vojakov kažejo, da se je v predkonstantinskem času med kristjani našel kak pripadnik vojske, ne da bi bilo to mogoče

natančno izmeriti.⁶⁹ Dokler so le neproblematično stali na straži in se tako bolj ali manj izognili prelivanju krvi, se je dalo krščansko veroizpoved in vojaški stan za silo še združiti. Ker pa so bili konflikti tu vnaprej programirani, bi se moralo to v prvi vrsti tikati vojakov, ki so že pred svojo izpovedjo krščanske vero služili v rimski vojski.⁷⁰ Ti pa so celo v primeru vojne želeli vendarle ostati vojaki in za svojo zaposlitev vzeti v zakup celo smrt, kot izpričujejo poročila o mučenicih. Obenem viri kažejo, da se tudi vojne ni povsem zanikalo. Ko Origen poudarja, da se kristjani ne bi na noben način vojskovali, a so s svojimi molitvami najmanj duhovno prisotni, potem kaže ta vrsta odnosa kaj malo miroljubno naravnost.⁷¹ Docela v teh okvirjih se giblje tudi Arnobij, ko v četrti knjigi "Adversus nationes" zapiše:⁷² "Molijo za mir in odpuščanje za vse, ... za vojsko."

CESARSKI PRAZNIKI

Če so bila pravkar naštetá področja pomembna za majhen del kristjanov, potem s prazniki v čast cesarja in njegove družine segamo na področje, ki je zadevalo malodane vsakega mestnega prebivalca. Hiše so bile okinčane, na praznično okrašenih cestah so potekala žrtvovanja in skupne pojedine. Krščanski pisci se v svojih spisih pošteno potrudijo poudariti svojo kritiko teh mestnih veledogodkov. Zlasti Tertulijan se temu področju posveti do potankosti. Po njegovem veljajo kristjani za državne sovražnike, ker so cesarske slovesnosti obhajali bolj v srcih kot s prešerno razpašnostjo.⁷³ Toda zgolj zaradi te pasivne drže kristjani svojim sosesčanom še ne bi smeli biti sumljivi. Bolj jasno pa je to postajalo, kadar kristjani, kakor poudarja Tertulijan, na veseli dan vratnih podbojev niso ovešali z lovorovimi venci in na okna niso nastavljali svetilk.⁷⁴ Kristjanom je bilo to v muko, saj so se po Tertulijanu zaradi kadila počutili nelagodno, in so stopali izpred vrat, ki so bila okrašena z lovorovim vencem.⁷⁵ Neznosno stanje za apologeta, ki je svoj

odnos do tega obrazložil v svojem spisu "De corona". Bolj očitno je to postalo pri mučencu Marcelu, ki se ni bil pripravljen udeleževati "brezbožnih slavnostnih banketov cesarju v čast".⁷⁶ Vendar bi zgolj udeležba na denimo nekem cesarskem sprejemu morala biti tudi za kristjana neproblematična, saj je bila zanj najvišja državljanska dolžnost. To zajamči tudi Tertulijan:⁷⁷ "Kar se tiče izkazovanja časti cesarju, je za kristjane predpisano, naj bodo cesarjem podložni, kajpak v okviru meja krščanske morale in v kolikor se vzdržijo malikovanja."⁷⁸ Tudi pri tem zadnjem primeru se izkaže, da se kristjani niso hoteli zavestno izključevati, marveč so bili pripravljeni na sodelovanje vse do določene stopnje, ki je bila omejena z malikovalstvom. Ker pa je prišla v igro religiozna komponenta in sta se torej politika in religija po krščanski presoji premočno zblížali, je to pomenilo zavrnitev. Tako pri teh navedenih področjih vsakič opazimo notranjo dialektiko. Po eni strani je kristjanom v določeni meri bilo do funkcij, služenja vojaščine in praznovanj. Ker pa so bili soočeni neposredno z malikovanjem, je to moralo pomeniti odpor.

3. SPREJETJE⁷⁹

Vendar izolacija ni privedla do tega, da bi se kristjani povsem osamili.⁸⁰ Že krščansko praobčestvo ni veljalo za zaprto skupino, ki je hotela zapustiti svet, ampak, kot je ustrezno formuliral Dassmann, za "skupinsko gibanje, ki je mislilo na razširjevanje, ne na izključevanje"⁸¹. Posebno Pavlov misijon je lahko dober dokaz za to. Očitna prizadevanja za integracijo so morala potekati s komuniciranjem. Zlasti krščanski pisci so morali najti določene prvine in odseke, ki jih je bila zmožna prepoznavati in razumeti tudi nasprotna stran. Zato so se trudili, da so bistvo krščanske opredelitve približali v jeziku, ki je bil razumljiv. Pri tem se bo izkazalo, da se je krščanstvo pogansko-rimski strani približevalo močnejše, kot so antični pričevalci hoteli ali zmogli videti.

KRŠČANSKA TERMINOLOGIJA ZA RAVNANJE Z DRŽAVO IN VLADARJI OB PRIMERU MOLITVE K CESARJU

Pomemben korak v smeri politične komunikacije so od samega začetka dalje naredili krščanski pisatelji s tem, ko so pogansko-rimski pojmovni svet izkoristili za svoje želje in predstave. Ta se razločno pokaže v kontekstu, kjer cesarja *expressis verbis* nagovarjajo v krščanskem izpovedovanju zvestobe. Že Jezus je poudarjal, da so vsi podložniki cesarju zavezani plačevati davke.⁸² Pavel je vzpostavil tesno povezavo s krščanstvom tako, da je legitimiral Božjo oblast.⁸³ S tem so bili postavljeni temelji za najbolj jasno znamenje krščanske lojalnosti, namreč molitev za cesarja:⁸⁴ "Predvsem pozivam k prošnjam in molitvi, k priprošnji in zahvalni molitvi, in sicer za vse ljudi, za vladarje in za vse, ki vršijo oblast, da bi v vsej pobožnosti in poštenosti mogli nemoteno in spokojno živeti." Če je s tem pričevanjem pred nami prvi obotavljivi začetek k izjavi o lojalnosti, potem postane Klement Rimski proti koncu prvega stoletja bistveno jasnejši s tem, ko v svojem Pismu Korinčanom zavestno poveže krščansko podrejanje s pojmi politične terminologije:⁸⁵ "Ti, Gospod, si jim podelil kraljevo oblast s svojo vzvišeno in nepopisno močjo, da bi pripoznavali od njih dodeljeno veličastje in čast in se jim pokoravali, nikakor ne v nasprotju s tvojo voljo; daj jim, Gospod, zdravje, mir, slogo in stanovitnost, da lahko od tebe dano oblast neoporečno izvršujejo. Kajti ti, nebeški Gospod, kralj eonov, otrokom človeškega rodu naklanjaš veličastje in čast in oblast nad tem, kar je na Zemlji; ti, Gospod, usmerjaj njihovo voljo k temu, kar je dobro in dopadljivo pred tabo, da bi v miru in z blagostjo pobožne misli izvajali od tebe podeljeno oblast in bili tako deležni tvoje milosti." Te formulacije, iz katerih je očitno razbrati pogansko žrtvovanje cesarju, se berejo kot katalog vrednostnih predstav.⁸⁶ Ravno s terminološko bližino so želeli očitno signalizirati, da zastran odnosa kristjanov do

države in cesarja neobstaja noben razložek s pogani.⁸⁷ Za zdravje, mir in veličastja so na koncu žrtvovali tudi tega.⁸⁸ Gotovo je bilo pri Klementu opaziti vpliv rimskega mesta nanj, a se pričevanja zatem ne prekinejo. Ciprijan leta 258 po Kr. poudarja, da kristjani služijo Bogu, in v ta namen molijo "dan in noč za nas in za vse ljudi ter za neokrnjenost ravno tako tudi cesarjev". Prošnja *pro incolumitate imperatorum* posebno ustreza pogansko-rimski terminologiji o lojalnosti, kakor je recimo znana iz formularjev *acta Arvalium*.⁸⁹ Očitku krivde *laesae maiestatis* Tertulijan zavrne z opazko:⁹⁰ *Non enim pro salute imperatorem deum invocamus aeternum, deum verum, deum vivum, quem et ipsi imperatores propitium sibi praeter ceteros malunt* ... Obrazec *pro salute* nakazuje odkrito povezavo s cesarskim kultom.⁹¹ S krščansko priprošnjo molitvijo se zadosti zahtevani nameri daritvenega predpisa, ki je vendar zagotavljal cesarjevo podporo. Kot je Klein⁹² pravilno opazil, Tertulijanova opazka očitno leti neposredno v smer cesarja v Rimu, od tod tudi terminološko natančno izražanje.⁹³ Točko ohranjanja podpore cesarju nakaže Atenagora (ok. 180 po Kr.), ko poudari, da so kristjani za vladavino cesarja prosili, "da bi sin očetu povsem zakonito sledil na vladi, kot tudi, da bi gospostvo raslo in se množilo".⁹⁴ Očitno stopijo tu na dan termini iz uradne državne propagande, refleks na za v času nastanka spisa (176-180 po Kr.) že postopno z Marka Avrelija na Komoda prehajajočo vladavino in na s tem povezano odstranitev adoptivnega cesarstva. Razen tega so kristjani po Tertulijanu molili za vse ustanovne elemente Rimskega imperija: dolgo življenje, vladavino cesarja brez nevarnosti, varno cesarsko hišo, hrabro vojsko, zanesljiv senat, pošteno ljudstvo, mir na svetu, "in kar je sicer še želja za ljudi in cesarja".⁹⁵ Z zaključnim izrazom *ob hominis et Caesaris vota* Tertulijan povsem namerno uporabi formulacijo iz poganske sakralne terminologije.⁹⁶ Vendar ima terminologija neposrednega krščanskega nagovora na cesarja svoje meje:⁹⁷ *Non enim*

deum imperatorem dicam, "zakaj cesarja ne bi mogel imenovati bog", poudari Tertulijan. Krščanska prilagajanja rimski državi in njenemu vrhovnemu predstavniku je treba znova zamejiti tam, kjer se torišči politike in religije, na katerih razločevanje vseskozi ciljamo, stikata.⁹⁸ Toda namesto popolnega zavračanja v nagovoru se po drugi strani navežejo na pristen rimski naziv. Po Tertulijanu so kristjani dajali prednost nevtralnemu nagovoru "gospod"⁹⁹ in nedvoumnemu naslovu *pater patriae*.¹⁰⁰ Posebno značilno za Tertulijanovo argumentacijo je dejstvo, da za utemeljitev tega ravnanja ne navaja le krščanskih argumentov, marveč se ozira celo po rimski zgodovini in jo naposled najde.¹⁰¹ Avgust ni hotel biti niti enkrat imenovan "gospod". V primeru, da bi si kristjani to vzeli k srcu, bi bili edini resnični podložniki cesarja.¹⁰² In v tem je inovativnost krščanske želje po integraciji. Z molitvijo k cesarju so se kristjani *expressis verbis* izrekli za lojalne podložnike, dejstvo, ki se ga v dozdajšnjem raziskovanju vselej sprejema kot nekaj normalnega. Toda v primerjavi z vselej na predpise se sklicujočimi opazkami Tacita na račun moralne pokvarjenosti države in njenega samopašnega cesarja je treba navdušene vzklike kristjanov cesarju označiti za novost.¹⁰³ Kot je T. Fögen upravičeno formuliral, krščanski nauk ni ohranjal, temveč ustvarjal lik podložnika.¹⁰⁴ Kot smo videli zgoraj, so imeli kristjani prej kritičen odnos do javnih funkcij. A to ne pomeni bega pred vlogo podložnika, ampak, povsem nasprotno, posebno angažiranost državljana v državi. Origen to poudarja, ko celo povzdiguje kristjane nad vse druge podložnike:¹⁰⁵ "Kristjani storijo več dobrega za svojo domovino kot preostali ljudje s tem, da državljane vzgajajo, da se naučijo častiti Boga..."

KRŠČANSKI PISCI IN CESARJEVA CIVILITAS

Če so kristjani v svoji molitvi cesarju izražali svojo lojalno držo, so po drugi strani terjali tudi določeno vedénje; cesarju

izkazani lojalnost in sprejemanje so zahtevali nazaj. Tu zdaj lahko prepoznamo namerne vzporednice s pogansko stranjo. Ko krščanski avtorji poudarjajo, da je cesarjeva oblast od Boga, je ta želja v skladu z rimskim načinom vedenja, zlasti tistega senatorjev, ki so cesarja ves čas spominjali na to, da mu je njegova vladarska oblast podeljena od senata. S tem v zvezi poganskih avtorjev kľofuta kakega Tacita ali Kasija Diona ne odvrne, da ne bi obnašanja cesarjev obravnavali zlasti s tega vidika. Najpomembnejši kazalec so cesarske odlike kot *moderatio*, *civilitas*, torej lastnosti, ki določajo cesarjev odnos do podložnikov. Posebno Avgust, ki pri rimskih piscih vselej velja za utelešenje *princeps civilis*, je tudi pri cerkvenih očetih v središču pozornosti.¹⁰⁶ Primer za to je že omenjeni primer, da se je Avgust zmerom odpovedoval nagovoru z "gospod". Tako kristjani cesarja ne imenujejo "Bog", ker se po Tertulijanu tudi sam ni videl tako. Slednjič Tertulijan uporabi primer iz triumfa, ki je za cesarja vselej predstavljal veliko skušnjavo – da bi prebil meje ustanovnega cesarstva in stremel po samoupodabljanju po božji podobi. Apologet poudari, da cesarja ob triumfu posvarijo, naj na svoji razkošni kočiji pomisli na to:¹⁰⁷ "Ozri se za sabo, ne pozabi, da si samo človek." Tertulijan tudi kritizira, da cesarji ob darovanju sedijo na prestolu, se pravi z izpostavljenim položajem navzven dokumentirajo, da se ne nahajajo na ravni prebivalstva.¹⁰⁸ Nasprotno pred dobrimi vladarji državljani čutijo s spoštovanjem povezan strah, kot ugotavlja Klement Aleksandrijski v *Pedagogu*.¹⁰⁹ So pa obstajali tudi cesarji, ki so bili sprva dobrotorni in ljubeznivi, potem pa so se skozi dejanja zoper kristjane izkazali za nasprotje, kot piše Dionizij Aleksandrijski v pismu Hermamomu. Obnašanje, ki odstopa od krščanskih pričakovanj od dobrega oblastnika, je deležno kritike v podobno ostri obliki kot pri poganskih piscih. Kot kazalec za negativno oceno so tukaj kot tam veljale podobne negativne lastnosti: nečimrnost, krivičnost, brezsravnost, pa okrutnost, ki se je kazala



zlasti ob preganjanju. Še posebej pogosto je v središču pozornosti Neron, saj velja za sinonim slabega cesarja. En citat izmed številnih je Tertulijanova formulacija, da je ta cesar kot prvi dvignil meč nad kristjane.¹¹⁰ Lactancij (pred 290–prib. 325 po Kr.) je posvetil zaradi preganjanj proti kristjanom negativno obremenjenim cesarjem poseben spis z naslovom "De mortibus persecutorum". Na spodnašajoč način so kristjani kasneje v vlogi mučenca postali elementi cesarjeve *popularitas*, ker naj bi bile igre v mestih, v katerih se je cesar zadrževal, posebno privlačne, da bi se lahko ljudstvu prikupil. Izreden prizor naj bi bil pri tem nastop mučencev.¹¹¹ Obdobje miru po tako imenovanem Galienovem ediktu je Dionizija napeljalo, da je cesarja označil za "pobožnega" in "Bogu dragega".¹¹² Če bi vlada ustregla zahtevam krščanskih avtorjev, bi se lahko celo Tertulijan izrazil: *Hoc imperium ... civilis, non tryrannica ... est*.¹¹³ Samega cesarja, v tem primeru Septimija Severa, lahko opiše z atributom *constantissimus principum*, ker je ta šele pred kratkim dokazal svojo *civilitas*, tako da je razveljavil krivične zakone.¹¹⁴ Že Meliton Sardski je v zvezi z Markom Avrelijem prišel do prepričanja, da je bil cesar na položaju bolj človekoljubno naravnan od svojih predhodnikov.¹¹⁵ Šlo je torej za ocene, ki so se povsem skladale z izjavami poganskih avtorjev. Hvala oz. kritika cesarja torej ni bila noben pristno poganski element v odnosu do cesarja.¹¹⁶ S to vrsto krščanskega panegirika je bil storjen bistven korak k tako imenovani politični teologiji oziroma komuniciranju.¹¹⁷ Slabim cesarjem, ki so preganjali kristjane, so postavili nasproti dobre cesarje, ki so se zlasti odlikovali po zmernosti in pravičnosti.¹¹⁸ Toda cesarjev niso zavoljo stvari same delili na dobre in slabe vladarje; nasprotno, ta ukrep je meril na to, da bi v komunikaciji s cesarjem – posebno apologetski spisi so se morali končno obrniti nanj¹¹⁹ – vladarja zavezali k tem dobrim lastnostim in pridobili njegovo naklonjenost za ogrožene krščanske skupnosti.¹²⁰ Silovitost, s katero so krščanski pisatelji to izvajali, kaže, kako

močno so bili vpleteni v mehanizme odnosa med vladarjem in podložniki.

KRŠČANSKA METAFORIKA

Tesna navezava na imperij in vladarja pa ni ostala brez učinkov na terminologijo samega krščanskega nauka. Načelna stremljenja krščanskih avtorjev so bila vselej poudarjati diferenciacijo enosti politike in religije. Toda po drugi strani zanesljivo ravnanje s pogansko terminologijo kaže, kako tesno so bili ti pisatelji vendar ujeti v predstave svojega časa.¹²¹ Naslavljanja cesarja kot θεός, κυριος in divi filius imajo ustreznice v poimenovanju Boga, kot so βασιλεὺς βασιλεων και κυριος κυρίων,¹²² ἡγεμών¹²³ in στρατηγός.¹²⁴ Omeniti velja tudi pojem σωτήρ, ki se pojavlja v poganskem, pa tudi krščanskem okviru., ugotovitev, ki sama zase še ne zbujala pozornosti; nasprotno pa je zanimiv kontekst, v katerem se ta termin pogosto uporablja, namreč v okviru vladarske paruzije. Kakor Jezusa ob njegovem prihodu naslovijo 'odrešenik', tako nastopi pravkar za cesarja oklicani Vespazijan po vihri državljanske vojne ob svojem prihodu v Rim (oktober 70 po Kr.) kot koprneče pričakovani rešitelj, kot σωτήρ, kot poroča Flavij Jožef.¹²⁵ Lactancij govori o Bogu kot *pater omnium* in *optimus maximus*.¹²⁶ Virulentno nevarnost, ki jo s sabo prinese taka terminološka enakost, so prepoznali že ob opiranju na apokaliptično tradicijo¹²⁷ pisci, kot sta bila Tertulijan in zlasti Hipolit, pa tudi avtorji mučeniških poročil.¹²⁸ Aplikacijo božanskega naslova na cesarja so občutili kot bogokletnost,¹²⁹ kot politično uzurpacijo.¹³⁰ Pri tem je opazna težnja uveljavljati terminologijo izključno za krščanski nauk. Za duhovnika Hipolita (umrl 235 po Kr.) je rimska Pax Augusta celo imitacija krščanske *pax aeterna*, neposredni prevzem βασιλεία τοθεου.¹³¹ Toda raznovrstni so primeri za ta terminološka ujemanja. Poleg tega lahko spoznamo, da so številne stvari, ki so v središču krščanske kritike, po drugi strani za argumentiranje krščansko preinterpretirane. Dober primer so s krščanske strani vselej odklanjane tekmovalne

igre. Ciprijan v svojem spisu o čaščenju in zavisti poudarja, da kristjani tečejo po "cirkusu kreposti". Dobitek tu najbi bile "palme in krone pravičnosti".¹³² Zlasti mučenci naj bi se podvrgli tekmi pod Bogom kot članom žirije z zmagovalno krono za poplačilo.¹³³ Vedno znova se pojavlja zlasti v povezavi z mučenci tema triumfa. Origen piše v svojem pismu Fabiju: "Kristjani se v zmagoslavnem sprevedu pomikajo s sodnega trga, polni radosti, ker jim je Bog naklonil tako velik triumf." Prezreti ni moč niti odmevov na dvorni obred.¹³⁴ Navedba iz Acta Cypriani, po kateri so škofovo truplo *cum voto et triumpho magno* nesli na mesto pogreba, spominja na rimske *pompae*. Poziv v Mt 5, 41, "da vselej pojdi z njim eno miljo", spominja na navado, da kaže pri obreduprofectio popotnika vselej pospremiti določen odsek poti. Ko v govoru na gori kristjani dobijo oznako "luč sveta", je v ozadju poganski strani poznana simbolika luči.¹³⁵ Zlasti prihod in Kristusova paruzija "zažarita celotnemu svetu",¹³⁶ kot se je še v 3. stoletju izrazil Origen. Še posebno v oči bodejo izposojenke iz vojaške strokovne terminologije, čeprav so imeli krščanski pisci ravno do te točke skrajno odklonilen odnos. Klement Aleksandrijski je v svojem spisu "Protreptik" uporabil izraze "tromba Kristusova", "oklep pravičnosti", "ščit vere", "čelada miru" in "neranljivo orožje", da bi zmagovalje krščanske vere podkrepil tudi jezikovno.¹³⁷ V prizadevanjih za obetavno komunikacijo so šli deloma tako daleč, da so poganske predstave o apoteozii enačili s Kristusovim vnebohodom. Tako Justin v svoji Apologiji poudarja, da trditev kristjanov, da je bil Jezus križan, da je umrl in vstal od mrtvih in se povzpел v nebo, ni nič čudnega "v primeri z vašimi Zevsovimi sinovi".¹³⁸ Straub govori tukaj o "težavnih prizadevanjih za prilagoditev".¹³⁹ Vendar moramo dati prav Koepu, ko opozori na to, da Justin nikakor ni želel uveljavljati poganske apoteoze.¹⁴⁰ S temi primerjavami so zgolj hoteli poganski nasprotni strani predočiti elemente krščanske nauka. Morali so jih formulirati tako, da bi tudi vsakdo, ki ni bil seznanjen s splošno znanimi značilnostmi

krščanstva, lahko sledil primernemu miselnemu toku. Zato je pričakovati določeno prilagajanje poganskemu krogu naslovnikov.¹⁴¹ Dokončno pomaga terminološke izsledke podpreti Tertulijan, s tem ko se sklicuje na to, da so kristjani pogosto prevzemali pričevanja iz poganskega sveta. Za naš kontekst je zdaj pomembno, katero utemeljitev pisec podaja za to metodiko:¹⁴² Dokazi veljajo za potrjene tam, kjer nekaj kot dobro (in Bogu všečno) prepoznajo tudi zunanji opazovalci. V oči bijočih vzporednic torej ne gre samo uveljavljati – kot pri raziskovanju¹⁴³ pogosto enostransko gledamo – s skupnim kulturnim vplivom, marveč – kot Tertulijan *expressis verbis* pokaže – z zavestno namero vzpostaviti komunikacijo s pogansko okolico in ji na tam način približati krščanske ideje. Potemtakem lahko Klaucku samo pritrdimo, ko govori o "komunikativni moči" prispodob.¹⁴⁴ Gotovo lahko pri delu navedenih avtorjev opazimo, da so bili pred sprejetjem krščanske vere močno povezani s poganskimi krogi (npr. Tertulijan). V raziskovanju je bilo v zadnjem času poudarjeno, da so ti avtorji mislili po rimsko in se trudili, da bi znane tradicije uskladili s svojo novo vero.¹⁴⁵ Toda moramo se vprašati, čemu so uporabljali termine tako negativnega protisveta poganov, namesto da bi se že samo zavoljo nasprotovanja gibali v drugih jezikovnih tirnicah. Odgovor na to gre iskati samo v okviru komunikacije tako s pagani kot tudi s člani skupnosti.¹⁴⁶ Prepričljiva in večkrat osupljivo soglasna raba terminov kaže, kako močno se je krščanska stran približevala poganskemu protisvetu. Toda samo to je zagotavljalo uspeh, da jih bodo slišali in razumeli. Upravičeno je Osborn za apologeta Tertulijana izrazil opažanje, ki velja za vse apologete: "... he must have a common ground, or points of contact. An apologist cannot afford to despise his audience ..."¹⁴⁷

POMEN "IMPERIUM ROMANUM"

Tos filološkimi analizami dobljeno ugotovitev je treba preveriti z vidika naravnanoosti krščanskih avtorjev do Rimskega imperija,

ki je bil v nekaj citatih že predmet razprave. Po Mt 28, 19-20 je Jezus učencem zapovedal misijon med vsemi narodi. To univerzalno zahtevo krščanskega nauka so skozi čas ovirala stališča, ki so hotela krščansko oznanjenje in Rimsko cesarstvo močnejše zblížati, in celo domneva, da bi univerzalna zapoved širjenja krščanstva znala biti razumljena kot poziv k misijonu med pogani.¹⁴⁸ Medtem ko so se zgodnji pisatelji kot Justin¹⁴⁹, Irenej¹⁵⁰ in Klement Aleksandrijski¹⁵¹ o zapovedi širjenja krščanstva izrekli zgolj splošno, naleti nalog za misijon pri apologetu Aristidu na pomemben pridržek z lokaliziranjem εἰς τὰς ἐπαρχίας τῆς οἰκουμένης, torej v provincah sveta, se pravi v imperiju, ker se pojem οἰκουμένη sčasoma zameji na Rimski imperij in postane pomembna sestavina cesarske ideologije.¹⁵² Bolj jasen postane Origen, ko se pred očitkom zoprnika Kelza, češ da o Velikem Kristusu ni kaj pripomniti, brani z besedami:¹⁵³ "... ne bi smelo biti mnogo kraljestev, saj bi narodi vendar ostali tuji, glede izvajanja Jezusovega naročila pa: ko bi šli tja in hoteli podučiti vse narode, ki jih je apostolom izročil, bi bilo že bolj zapleteno. Obstoje številnih držav bi za širitev Jezusovega nauka po vsej Zemlji pomenil oviro ..." Že pri Aristidu zaznavna ideja omejene veljave za zapoved misijoniranja je tu posebno močno poudarjena. Šele rimsko cesarstvo s svojo politično enotnostjo dá možnosti za misijon med pogani. Zunaj tega območja živeči narodi se ne upoštevajo.¹⁵⁴ S tem se ujema tudi z Melitonom Sardskim (med vladavino Marka Avrelija) porajajoča se tradicija, da bi medsebojno povezali Kristusov nastop in začetek rimskega principata pod Avgustovo vladavino.¹⁵⁵ "In to je največje znamenje za vzcvet našega nauka v istem času kot srečnega začetka cesarstva, da se od vladanja Avgusta ni zgodilo nič hudega, temveč vse sijajno in proslavljeno, molitvam vseh primerno ..." V preostali krščanski književnosti drugega in tretjega stoletja je najti zgolj redka razglabljanja o širjenju zapovedi o misijonu.¹⁵⁶ Aristidova izvajanja kažejo, da so se že v 2. stoletju krščanski pisci trudili

osvetliti to stališče usmerjenosti k cesarstvu in stopiti v komunikacijo z drugo stranjo. Prav vlečenje vzporednic med cesarstvom in krščanskim naukom ni bilo neki apologetski prijem, marveč je ustrezalo krščanskemu lastnemu razumevanju sveta.¹⁵⁷ Da je bil univerzalni aspekt krščanskega naročila misijona dejansko lokalno omejen, kaže Avgustinova izjava, ki še na začetku petega stoletja poudarja, da so narodi šele v njegovem času pričeli sprejemati krščansko vero.¹⁵⁸

ZAKLJUČNI RAZMISLEK

Preiskovanja so pokazala, kako težavno je polji zavrnitve in sprejetja gledati absolutno ločeno drug od drugega. Ambivalenten odnos ponovno zaznamuje notranja dialektika, rekli bi, da tudi na negativnih področjih vsekakor obstajajo izjeme, in obratno. Primeri za to so odnos krščanskih piscev do vojaške obveznosti, vojna in spoštovanje do cesarja, ki so zlasti izrazito izkazovale namerno dialektiko zavoljo krščanskega pričevanja nujne distance, a tudi bližino.¹⁵⁹ Tudi pri prizadevanju za sprejetje je dialektika ostala zaobsežena. Zlasti raziskave zastran terminologije in metaforike so pokazale, da je tudi od časa do časa zadržano držo do sveta in rimskega imperija zaznamovalo integriranje v obstoječe norme in vzorce delovanja.¹⁶⁰ V molitvah za cesarja razvidni katalog terminov, topisi krščanskega slikovnega jezika, naravnost k rimskemu imperiju, kakor konec koncev molitev k cesarju sama so pomembni elementi zavestnega obračanja k državi, v kateri je moral tudi Jezus izpolniti svoj del kot podložnik. Zaviralni moment pa je bil pri tem vse prežemajoči kult v svojih številnih pojavnih oblikah, ob katerem je prišlo do izraza krščansko razumevanje tujosti. Mučeništva so nakazala meje integracije, pokazali, da je popolno zlitje z državo doživelo upor.¹⁶¹ Moči je tukaj vlivala zavest o prehajanju sveta in pričakovanje Kristusove paruzije. Miselnost od drugod, tisto nič-ni-iz-tega-sveta je relativiralo integriranje kristjanov, vendar

ga pod vprašaj ni postavilo.¹⁶² Posledica Pisma Diognetu ni bila popolna odvrnitev, marveč kritično spremljanje sveta z določene distance.¹⁶³ Bila je tem bolj kritična navzočnost v svetu.¹⁶⁴

Prispevek si je prizadeval s pomočjo pričevanj krščanskih avtorjev drugega in tretjega stoletja nakazati držo kristjanov do rimske države. Ob vsej distanci do sektorjev države ostajajo stremljenja po bližini nespregledljiva. Krščanski pisci niso zasledovalistirogega zavračanja državnih institucij, ampak jim je šlo za diferenciranje politike in religije, kasneje tudi za razločevanje med Bogom in cesarjem. Odločilna prvina njihovega pisanja je bil krščanski položaj med zavrtnitvijo in sprejetjem.

* Joachim Lehen, "Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äusserungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herscherm", v: Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, R. von Haehling (Ur.), Darmstadt 2000, str. 1-28.

1. Nazadnje je M. Clauss, "Dajte cesarju, kar je cesarjevega!". Opombe k vlogi kristjanov v rimski vojski, v: P. Kneissel IV. Lehmann (ur.), Imperium Romanum. Študije k zgodovini in recepciji. FS Karl Christ (Stuttgart 1998), 104, pozival k temu, naj se prenehamo preveč ozirati na mnenje idealističnih cerkvenih očetov, ki so pogosto poveljevali neživljenjski ideal. R. MacMullen, Dva tipa spreobrnjenja v zgodnjem krščanstvu, VChr 37 (1983), 104, je dvomil o tem, ali bi prebiranje krščanskih piscev pri nekristjanih sploh imelo pomen. MacMullen pa gre še dlje, ko postavi trditev, da apologetski spisi naj ne bi bili namenjeni poganskemu protisvetu, marveč kristjanom samim (104-134). Pri tem pa prezre, da so se nekateri pisci obračali neposredno na poganse naslovnike (prim. G. Gottlieb, J. Walsch, K vprašanju kristjanov v drugem stoletju, v: isti/P. Barceló (ur.), Kristjan in pogani v državi in družbi od drugega do četrtega stoletja. Premisleki in teze o neki zapleteni temi [München 1992], 39). Kajpak ne gre podcenjevati učinka, ki ga je imelo osebno komuniciranje med kristjani in pogani, najsi javno ali v zasebnem sektorju. Razprave, kot tista Ciprijanova z Demetrijanom ali Origenovi privatni pogovori, lahko to potrdijo. Kljub temu učinka apologetskih spisov na pogansko okolje ali na kristjane same ne smemo imeti za minornega. Pogan Kelz, s katerim se je spoprijel Origen, izpričuje njegovo intenzivno ukvarjanje s krščanskimi teksti. Tacijan v svojem govoru poganom navaja, da ga je branje literature navdušilo in ga naposled nagnilo k sprejetju krščanske vere (29, 2-4, prim. B. Althamer/A. Stübner, Patrologija. Življenje, spisi in nauk cerkvenih očetov [Freiburg 1993], 203). Zagotovo celotna množina prebivalcev cesarstva tekstov ni pregledala in predelala, kakor predstavljeni intelektualci. Toda razpršilnega efekta tistih, ki so se s tem ukvarjali, ne smemo vrednotiti za nepomembnega.

2. Pass. Scill. 6.

3. 17. julija 180 po Kr. je iz Scil v Numidiji izvirajoči mučenec odgovarjal pred prokonzulom Publijem Vigilijem Saturninom v Kartagini na zahtevo, naj prišeže pri cesarjevem geniju.
4. 1 Pt 1, 1, 17; 2, 11. Prim. Feldmeier, Kristjani kot tujina. Metafora tujine v antičnem svetu, v praksi krščanstvu in v 1. Petrovem pismu (Tübingen 1992); R. Kampling, Tujina in tujstvo v pričevanjih Nove zaveze, v: O. Fuchs (ur.), Tujci (Düsseldorf 1988), 215-239.
5. Diogn. 5,3; Phil 3, 20: Kristjani imajo v nebesih svojo državo (πολίτευμα).
6. Clem. Prot. 10, 108, 4; prim. paed. 3, 8, 1.
7. Tert. Apol. 13, 2.
8. Cipr. Mort. 26.
9. Orig. Dial. 17, 2; C. Andersen je govoril o "mentaliteti diaspore", citirano po C. Markschesu, Med svetovi. Strukture antičnega krščanstva (Frankfurt am Main 1997), 98.
10. Raz 13, 1-8; prim. R. Bergmeier, Vlačuga in zver. Apk. 12.18-13.18 in 17 f. Analiza virov in redakcijsko-kritična analiza, ANRW 2, 25, 5 (1980) 3899-3916; H. Ulland, Vizija kot radikalizacija resničnosti v Janezovem Razodetju. Odnos sedmih okrožnic do Razodetja 12-13 (Tübingen 1997), 234-235, ki vrhu tega sestavlja zajeten seznam literature k Razodetju.
11. Občutno kritično o tem U. Riemer, Zver na cesarskem prestolu? Raziskava o Janezovem Razodetju kot zgodovinskem viru (Stuttgart 1998), 69-72, ki se je izrekel proti Domicijanovemu preganjanju kot ozadju Razodetja, zlasti 172; A. Y. Collins, Nasprotnik od zunaj. Rim kot prototip zla v zgodnjem krščanstvu, Concilium 24 (1998), 473-479.
12. Hip. Dan. 4, 5; prim. K. Strobel, Rimski imperij v 3. stoletju. Osnutek zgodovinske krize? (Stuttgart 1993), 118-128, zlasti 121-126; H. Fuchs, Duhovni upor zoper Rim v antičnem svetu (Berlin 1964) s sledečimi pričevanji.
13. W. Dahlheim, Zgodovina rimskega obdobja cesarjev (München 1989), 124, isti, Antika. Grčija in Rim od začetkov do razširitve islama (Paderborn 1994), 581-582.
14. Lact. opif. 1, 9.
15. Diogn. 5, 3. Za datacijo prim. T. Baumeister, O dataciji Pisma Diognetu, VChr 42 (1988), 110, ki se opredeli za čas nastanka 200 po Kr. Kraj piščevega ustvarjanja umešča v Aleksandrijo.
16. R. Noormann, Nebeščani na Zemlji. Komentarji k odnosu do sveta in "pavlinizmu" Auctorja ad Diognetum, v: D. Wyrwa (ur.), Posvetnost vere. FS Ulrich Wickert (Berlin 1997), 199-229.
17. C. Marksches (kot op. 9), 99.
18. Na podlagi velike množice teoloških in zgodovinskih del s tega tematskega področja lahko naslednje navedbe le delno prikažejo najpomembnejše cilje raziskave.
19. H. Rahner, Cerkev in država v zgodnjem krščanstvu (München 1961), zlasti 31.
20. R. M. Grant, Zgodnje krščanstvo in družba (San Francisco 1977), zlasti 13-43.
21. K. Aland, Odnos Cerkve in države v zgodnji dobi, ANRW 2, 23, 1 (1979), 60-246.
22. J. Molthagen, Rimska država in kristjani v drugem in tretjem stoletju (Göttingen 1970).
23. J. Speigl, Rimska država in kristjani (Amsterdam 1970).

24. W. Schäfer, Zgodnjekrščanski odpor, ANRW 2, 23, 1 (1979), 460-723, z izčrпно bibliografijo. Kljub vsemu so v ospredju neodstopajoča ravnanja kristjanov.
25. Schäfer (kot op. 24), 556-562. Prim. še W. Kinzig, Novitas Christiana. Ideja napredka v Cerkvi do Evzebijia (Göttingen 1994), 442, op. 2.
26. E. Pagels, Adam, Eva in kača. Teologija greha (1991), 113. Prim. utemeljeni spopad s tezami Pagelsove Th. Fögna, Ravolucija in privrženost? Opazke k odporu zgodnjih kristjanov proti rimskemu cesarstvu, RJ 11 (1992), 72-84.
27. J. Moreau, Preganjanje kristjanov v Rimskem cesarstvu (Berlin 1961), 118.
28. Predvsem H. Nesselhauf, Izvor problema države in Cerkve (Konstanca 1975), ki upošteva zlasti pozitivne izjave cerkvenih piscev in problem mučencev komajda načne.
29. Fögen (kot op. 26), 72-84, E. Dassmann, Beg pred svetom ali odgovornost do sveta. K samorazumevanju zgodnjekrščanskih občeštev in o njihovem položaju v poznoantični družbi, Jb TH 7 (1992), 189-208; H. C. Brennecke, Ecclesia est in re publica, id est in imperio Romano. Krščanstvo in družbi na prelomu v konstantinsko dobo, Jb TH 7 (1992), 209-239; R. Noormann (kot op. 16), 199-229. H. C. Brennecke, An fidelis ad militiam converti possit? (Tertulijan, Malikovalstvo 19, 1). Zgodnjekrščansko opredeljevanje in vojaški rok v protislovju?, v: Wyrwa (kot op. 16), 45-100 z bibliografijo; P. Lampe/U. Lutz, Popavilinsko krščanstvo in poganska družba. Začetki krščanstva. Stari svet in novo upanje (Stuttgart 1987), zlasti 187-216; Marksches (kot op. 9).
30. Npr. F. Schumacher, "Vgrajute se kot živi kamen v duhovno stavbo" (1 Pt 2, 5), v: R. Kampling/T. Söding (ur.), Ekleziologija Nove zaveze. FS Karl Kertelge (Freiburg 1996), 440-456.
31. Izšla okoli 210 po Kr. Prim. J. C. M. van Winden, Malik in malikovalstvo pri Tertulijanu, VChr 36 (1982), 108-114.
32. Orig. Celz. 8, 67.
33. Just. Dial. 19, 6.
34. Just. Apol. 1, 13, 1.
35. Orig. Celz. 8, 24.
36. H.-J. Klauk, Versko okolje prakrščanstva. II. Vladarski in cesarski kult, filozofija in gnoza (Stuttgart 1996), 72.
37. W. Dahlmann, Zgodovina rimske cesarske dobe (München 1989), 127.
38. Fögen (kot op. 26), 76.
39. M. Bünker, "Dajte cesarju, kar je cesarjevega!" Toda: Kaj je cesarjevega?; Kairos 29 (1987); K. Füssel, "Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega!" Toda kdo spada h komu? Materialistično branje odlomkov iz Mk 12, 13-17; K. Füssel/F. Segbers (ur.), "...in tako se ljudstva zemljekroga uče pravičnosti". Delovna knjižica za Sveto pismo in ekonomijo (Luzern - Salzburg 1995), 149-159.
40. Glej M. Clauss, Deus Praesens. Rimski cesar kot Bog, Klio 78 (1996), zlasti 427. Na samem začetku so bili s cesarsko *maiestas* povezani tudi sakralni elementi, ki so se sčasoma intenzivirali, čim bolj se je cesarstvo skozi kult približevalo božanskemu obsegu; E. Bellen, Christianissimus imperator. O pokristjanjevanju rimske cesarske ideologije od Konstantina do Teodozija, v: isti, Politika - pravo - družba. Študije k starejši zgodovini (Stuttgart 1997), 161 (tudi v: R. Günther/S. Rebenich [ur.] E fontibus haurire. Prispevki k rimski zgodovini in njenim pomožnim vedam, FS Heinrich Chantaine [Paderborn 1994], 3-19).
41. Mt 6, 24; Lk 16, 13; o tem H. Brennecke, "Nihče ne more služiti dvema gospodoma". Opombe k tolmačenju Mt 6, 24/ Lk 16, 13 v stari Cerkvi, ZNTW 75 (1984), 270-290.
42. Pravilno videnje Fögna (kot op. 26), 80.
43. Fögen (kot. op. 26), 80.
44. Tega ne prepozna S. Ackermann, Krščanska apologetika in poganska filozofija v navzkrižju okrog Stare zaveze (Stuttgart 1997), 165, ko preganjanja vidi le z vidika zavarovanja države. Zastran zakulisja prim. W. Portmann, O motivih Dioklecijanovega preganjanja kristjanov, Historia 39 (1990), 212-248.
45. Fögen (kot. op. 26), 80.
46. Za tērmin "nasprotna družba" glej R. Kampling, Nasprotna družba. Uporabnost pojma za novozavežno znanost, BN 52 (1990), 13-18.
47. T. Söding, Nasprotovanje in nasledstvo trpljenja. Novozavezni verniki v sporu s pogansko družbo, MThZ 41 (1990), 141-143.
48. Walsh/Gottlieb (kot op. 1), 26.
49. R. Freudenberger, Očitek obrednih zločinov v 2. in 3. stol., ThZ 33 (1967), 97-107, W. Speyer, O očitkih zoper kristjane, v: isti, Zgodnje krščanstvo v antičnem sevnem polju (Tübingen 1989), 7-13.
50. Dassmann (kot op. 29), 196.
51. W. Eck, Kristjani v višjih državnih službah v 2. in 3. stol. ?, Chiron 9 (1979), 449-464.
52. Za Kartagino G. Schöllgen, Udeleženosť kristjanov v mestnem življenju v predkonstantinovski dobi. Tertulijanova pričevanje za Kartagino, RQ 77 (1982), 15, ugotavlja, da odpovedovanje mestnim magistraturam ni bilo nikakršna samoumevnost.
53. Nasploh imajo kristjani kritičen odnos do denarja in do z njim povezanih poslov. Hermov Pastir svari, da posli in stremljenje za bogastvom delajo človeka nezmožnega doumeti Božjo resnico (mand. 10, 40, 4); prim. še izjave Klementastr. 2, 19; paed. 1, 10; Tert. adv. Marc. 4, 17.
54. Arnob. nat. 4, 10.
55. Arnob. nat. 2, 67.
56. Eus. h.e. 7, 15, 1-2.
57. Nov. spect. 10, 4.
58. O tem Schöllgen (kot op. 52), 1-29.
59. Tert. idol. 18, 9.
60. Tert. idol. 18, 9; prim. Scöllgen (kot op. 52), 15.
61. Orig. Cels. 8, 75.
62. Orig. Cels. 3, 30.
63. Cypr. ad Donat. 3.
64. Schöllgen je z vso pravico (kot op. 52), 15 presodil, da brez tega spoznanja nikakor ne bi bilo mogoče raziskovati naprej.
65. Orig. Cels. 8, 75.
66. "Kot znamenje za to (sc. obdobje miru) bi bilo moč navesti izraze naklonjenosti vladarjev do ljudi naše vere, ki so jim v roke položili celo funkcije upraviteljev provinc, pri čemer so jih spričo velike naklonjenosti, ki so jo gojili do nauka, osvobodili slabe vestob žrtvovanju" (h.e. 7, 1, 2). Evzebij tukaj neposredno navaja najvišji provincialni urad, za katerega pa iz tega časa ni izpričanih krščanskih uradnikov. Za nižjo raven kajpak obstajajo konkretna imena krščanskih dostojanstvenikov. Glej P. Guyot/R. Klein, Zgodnje krščanstvo

- do konca preganjanj: Dokumentacija I. Kristjani v poganski državi (Darmstadt 1993), 449, op. 50.
67. Na to temo se pojavlja obilica posameznih raziskav, denimo W. Geerlings, Odnos predkonstantinske Cerkve do vojaške obveznosti (Barbüttel 1989); A. von Harnack, Militia Christi. Krščanska religija in vojaški stan v prvih treh stoletjih (Tübingen 1905, ponatis Darmstadt 1963); W. Rordort, Tertulijanovo vrednotenje vojaškega stana, VChr 23 (1969), 105-141; J. Helgeland, Kristjani in rimska vojska od Marka Avrelija do Konstantina, ANRW 2, 23, 1 (1979), 724-834. Vojno obravnavajo npr. K. J. Swift, Vojna in krščanska vest I. Zgodnja leta, ANRW 2, 23, 1 (1979), 835-868; E. A. Ryon, Kako so zgodnji kristjani zavračali vojaško obvezo, ThS 13 (1952), 1-19; H. Karpp, Odnos stare Cerkve do vojaške obveznosti in vojne, ZfEth 14 (1957), 505-525.
 68. Orig. Cels. 8, 73.
 69. Brennecke, Vojaška obveznost (kot op. 29), 96-97.
 70. Dassmann, Beg pred svetom (kot op. 29), 196.
 71. Prim. Brennecke, Vojaška obveznost (kot op. 29), 97.
 72. Arnob. nat. 4, 36.
 73. Tert. apol. 35, 1.
 74. Tert. apol. 35, 4.
 75. Tert. uxor 2, 6.
 76. M. Marcell. 1, 1.
 77. Tert. idol. 15, 3.
 78. Prim. Schäfke (kot op. 24), 508-510.
 79. V okviru sprejetja kaže omeniti tudi filozofijo, ki pa jo kot intelektualno ali duhovno integracijo lahko samo nakažemo. Zlasti rimski filozof in kasnejši mučenec Justin (usmrčen okoli 165 po Kr.) je izstopal s presenetljivo odprtostjo do posvetne kulture in človeškega znanja. Za krščanski nauk je uporabljal ne samo judovstvo in njegovo odrešensko zgodovino, marveč zlasti grštvo in njegovo duhovno zgodovino, v katero sta se obe zlivali. Gotovo je bil položaj Justina in drugih zgodnjekrščanskih apologetov tudi znotraj Cerkve nesporen, četudi so pogosto stali ob robu ustaljenih nazorov. Vendar je izziv grškega duha, ki so ga sprejeli Justin in ostali pisci, ter s tem začeti proces racionalne utemeljitve krščanske vere, preprečil duhovno izolacijo; prim. Dassmann (kot op. 29), 199-200.
 80. Izrednega pomena je bilo področje družine, saj je vendar zadevalo družbeno vlogo malone vseh kristjanov v rimski državi. Če se niso hoteli izseliti s sveta, ampak se z družbenim življenjem soočiti, je bilo tu treba sklepati kompromise, tj. neizogibno je bilo treba vzeti v zakup stik s tako osovraženim malikovanjem. Raziskovanje je potrdilo, da so v prvih treh stoletjih našega obdobja raziskovanja kristjani in pogani živeli družno v eni in isti hiši; prim. Dassmann (kot op. 29), 201-202.
 81. Dassmann (kot op. 29), 197.
 82. Mk 12, 13-17.
 83. Rim. 13.
 84. 1 Tim 2, 1-3.
 85. 1 Clem. 61, 1-2; prim. tudi Just. apol. 1, 17, 3; Thphl. Ant. autol. 1, 11; Arnob. nat. 4, 36; prim. P. Mikat, O priprošnji kristjanov za cesarja in cesarstvo v molitvi 1. Klementovega pisma. FS Ulrich Scheuner (Berlin 1973), 455-471; A. Lindemann, Krščanske skupnosti in rimsko cesarstvo v prvem in drugem stoletju, WuD NF 18 (1985), 105-133.
 86. Upravičeno videl Kinzig (kot op. 25), 445.
 87. L. Biehl, Liturgična molitev za cesarja in cesarstvo (Paderborn 1937), zlasti 29-31; H.-U. Instinsky, Stara Cerkev in blagor države (München 1963), 21-60, zlasti 41-42.
 88. Kinzig (kot op. 25), 445, s pomembnim namigom, da so kasneje seveda morale nastopiti razlike, ko so izjave lojalnosti postale udejanjanje kulta.
 89. Kinzig (kot op. 25), 447.
 90. Tert. apol. 30, 1-2. J. Eckert, Molitev za cesarja in cesarstvo, v: isti/H. Hattenhauer (ur.), Sveto pismo in pravo (Frankfurt na Majni 1994), 343-367.
 91. P. Herz, Cesarski prazniki, ANRW 2, 16, 2 (1978), 1170; O. Michel, RAC 9 (1976), 12-13 s.v. molitev II. Tudi pri poganih je obstajala molitev, vendar samo ob določenih prilikah, kot npr. boleznih. Tako poroča Laktancij v Smrtih preganjalcev 17, 5 o tem, da je rimsko ljudstvo za obolelega Dioklecijana molilo k vsem bogovom; prim. K.-H. Schwarte, Salus Augusta Publica. Domicijan in Trajan kot prinašalca blaginje države. FS Johannes Straub (Bonn 1977), 299-320.
 92. R. Klein, Tertulijan in rimsko cesarstvo (Heidelberg 1968), 38.
 93. G. Eckert, Orator Christianus. Raziskave o umetnosti argumentiranja v Tertulijanovem Apologetiku (Stuttgart 1993), 167 z op. 218.
 94. Athenag. leg. 37, 2-3.
 95. Tert. apol. 30, 4.
 96. Kinzig (kot op. 25), 449.
 97. Tert. apol. 33, 3.
 98. K. S. Frank, Osnovne poteze zgodovine stare Cerkve (Darmstadt 1984), 60, zato govori o "kritični lojalnosti".
 99. Glede "Kyriosa" F. Hahn, Kristološki oblastveni nazivi. Njihova zgodovina v zgodnjem krščanstvu (Göttingen³ 1963), 67-125.
 100. Tert. apol. 34, 2; Eckert (kot op. 93), 172. Splošno o nazivu A. Alföldi, Oče očetnjave v rimskem razmišljanju (Darmstadt 1971), pos. 67-78.
 101. Ravno citiranje pozitivnih dejstev iz rimske zgodovine kot nasprotje obstoječemu svetu sodi k stilnim sredstvom krščanskih piscev.
 102. Tert. apol. 30, 1; prim. Klein (kot op. 92), 35-37.
 103. Fögen (kot op. 26), 83.
 104. Fögen (kot op. 26), 84.
 105. Orig. Cels. 8, 74.
 106. Prim. E. Peterson, Cesar Avgust v presoji antičnega krščanstva. Prispevek k zgodovini politične teologije, v: J. Taubes (ur.), Teorija religije in politična teorija. I. Knez na tem svetu (München 1983), 174-180.
 107. Tert. apol. 33, 4.
 108. Tert. apol. 35, 7.
 109. Clem. paed. 1, 87, 1.
 110. Tert. apol. 5, 5.
 111. Eus. m.P. 6.
 112. Eus. h.e. 7, 23, 4.
 113. Tert. apol. 2, 14.
 114. Tert. apol. 4, 8; prim. Eckert (kot op. 93), 259.
 115. Eus. h.e. 4, 26, 11.
 116. Prim. Kinzig (kot op. 25), 514.
 117. Marksches (kot op. 9), 40.

118. Prim. Eckert (kot op. 93), 258.
119. K. M. Girardet, Krščanski cesarji pred Konstantinom Velikim?, v: Kneissel/Lehmann (kot op. 1), 288; A. Wlosok, Krščanska apologetika nasproti krščanski politiki do Konstantina, v: H. Frohnes/U. Knorr (ur.), *Cerkvena zgodovina kot misijonska zgodovina I. Stara Cerkev* (München 1974), 147-165; L. W. Barnard, TRE 3 (1978), 371-411 s.v. Apologetika.
120. P. Keresztes, Tertulijanov Apologetik 13. Zgodovinska in literarna študija, Latomus 25 (1966), 133; Eckert (kot op. 93), 260; H. R. Drobner, *Učbenik patrologije* (Freiburg-Basel-Dunaj 1994), 54.
121. E. Herrmann, *Ecclesia in re publica*. Razvoj Cerkve od psev-dodržavnega do državno utemeljenega obstoja (Frankfurt na Majni, 1980), 174; prim. E. Lohmeyer, Kristusov kult in cesarski kult (Tübingen 1919).
122. Raz 19, 16; Orig. Cels. 8, 4.
123. Orig. Cels. 1, 26; Clem. str. 7, 21, 6.
124. Clem. paed. 1, 54, 2; prot. 11, 116.
125. BJ 7, 63-74; prim. J. Lehnen, *Adventus principis*. Raziskave o pomenski vsebini in obredu cesarskega prihoda v mestih Rimskega cesarstva (Frankfurt na Majni 1997), 67; E. Faust, *Pax Christi et Pax Caesaris*. Versko-zgodovinske in socialno-zgodovinske študije o Pismu Efežanom (Göttingen 1993), 439; H.-J. Klauck, Versko okolje praksiščanstva. II. Vladarski in cesarski kult, filozofija, gnoza (Stuttgart i. dr. 1996), 73.
126. Lact. opif. 5, 6. Prim. G. Gottlieb, Krščanstvo in Cerkev v prvih treh stoletjih (Heidelberg 1991), 26, 31.
127. Brennecke, *Vojaška obveznost* (kot op. 29), 51, s skliceva-njem na Apk 13.
128. Herrmann (kot op. 121), 174.
129. M. Polyc. 9, 3.
130. Tert. apol. 38, 3.
131. Hipp. Dan. 4, 8, 9; prim. Herrmann (kot op. 121), 175.
132. Cypr. patient. 16.
133. Tert. mart. 3, 2.
134. Prim. P. Dufraigne, *Adventus Avgusti*, *Adventus Christi*. Raziskave o ideološkem in literarnem izkoriščanju obreda v pozni antiki (Paris 1994).
135. Mt 5, 14, 16. Prim. tudi O. Schwankel, *Metaforika luči* in teme v johanejski književnosti, v: K. Kertelge (ur.), *Metaforika in mit v Novi zavezi* (Freiburg 1990), 135-167.
136. Orig. comm. in Rom. 2, 11.
137. Clem. prot. 11, 116, 3. Tukaj je treba navesti tudi podobo vojaškega Kristusa kot poroka za večni Rim. Kajti po pričevanju apologetov se je Kristus bojeval na strani Rimljanov, da bi tako kaznoval Jeruzalem; o tem S. Heid, Na čigavi strani se je boril Bog? Pravica Jeruzalema in Rima do oborožene pomoči Boga v zgodnjekrščanski apologetiki, ZKG 104 (1993), 1-22.
138. Just. apol. 1, 21, 1.
139. J. Straub, *Vnebohod Julijana Apostata*, Gymnasium (1962), 318-319.
140. L. Koep, RAC 3 (1957), 291, s.v. consecratio.
141. M. Wünsche, *Izhodišče praksiščanskega preroštva v zgodnjekrščanski Cerkvi*. Raziskave k apostolskim očetom, apologetom, Ireneju Lyonskem in antimontanističnemu Neznaneu piscu (Stuttgart 1997), 134, ki opozarjajo na to, da je ciljna publika apologetskih pisateljev odločilno sooblikovala dejansko stanje vsakokratnega prikaza.
142. Tert. apol. 38, 7.
143. Npr. Herrmann (kot op. 121); E. Deissmann, Luč z Vzhoda. Nova zaveza in novoodkriti teksti helenistično-rimskega sveta (Tübingen 1923), 287-324.
144. H.-J. Klauck, *Stari svet in nova vera*. Prispevki k zgodovini religije, zgodovini raziskovanja in teologiji Nove zaveze (Göttingen 1994), 281.
145. Riemer (kot op. 11), 59.
146. Tudi številnim kristjanom posebna terminologija, ki se je sčasoma razvila, ni bila poznana. Da jih to ne bi odvrglo, so začeli uporabljati poganski termine, kot je G.J.M. Bartelink, Nekaj opažanj o opuščanju poganskih ali krščanskih terminov v zgodnjekrščanski jezikovni rabi, VChr 19 (1965), 193. 200-201. G. Teuwen, Jezikovna sprememba pomena pri Tertulijanu, Paderborn 1926, 41, naredil zanimivo analizo, da Tertulijan v spisih Apologeticum in Ad nationes, ki sta bila napisana za širšo publiko, npr. za izražanje krščanske nedelje uporablja pojem *dies solis*, medtem ko je tam, kjer se obrača na bolj posebno, bolj izobraženo publiko, izbral krščanski termin *dies dominicus*. Prim. tudi pri Just. dial. 7, 1, apol. 1, 66. 1, 65, 1.
147. "...Imeti mora skupno temo ali stične točke. Apologet si ne more privoščiti zaničevanja svoje publike..." E. Osborn, Tertulijan. Prvi teolog Zahoda (Cambridge 1997, 84.
148. H. C. Brennecke, *Ecclesia* (kot op. 29), 220-221.
149. Just. apol. 1, 61, 3.
150. Iren. haer. 3, 17, 1.
151. Clem. paed. 2, 63, 2.
152. Brennecke, *Ecclesia* (kot op. 29), 217; K. H. Neufeld, Ekumena. Rimska cesarska zavest in krščanska cerkev, ZkTh 115 (1993), 257-283.
153. Orig. Cels. 2, 30. C. Andresen, Logos in nomos. Kelzova polemika proti krščanstvu; AKG 30 (1955); K. Pilleer, Spor okoli krščanstva. Kelzov napad in Origenov odgovor, RSTh 23 (1980), 123-134.
154. Brennecke, *Ecclesia* (kot op. 29), 223.
155. Eus. h.e. 4, 26, 7-11.
156. Navesti velja epigrafsko pričevanje Aberkija iz Hierapole (konec 2. stol. po Kr), ki poroča o potovanju v Rim in Sirijo ("na vozu sem imel Pavla") in obenem z mestom Nizibis zameji konec svojega popotovanja in misijona po imperiju; prim. še Marksches (kot op. 9), 29; R. Merkelbach, Nagrobni epigram in življenje Aberkija iz Hierapole, EA 28 (1977), 125-139, W. Wischmeyer, Aberkijev napis kot nagrobni epigram, JAC 23 (1980), 22-47. Tertulijanov pogled iz *officium praecandi per orbem* je presplošen, tudi Ciprijan na to tematsko področje ne poda ničesar podrobnega. Vendar na cesarja naravnani pogled kristjanov prvi poudari z ugotovitvijo, da niso *molili* za ves svet, marveč – in to je ponovno odločilno – za *imperium securum*, za "varno cesarstvo" (apol. 30, 4; prim. 32, 1). Nasploh spada imperij vselej k stalnicam krščanske molitve cesarju (denimo Tert. Scap. 2). Zdi se, da se proti koncu preiskovanega obdobja Laktancij (umrl po 314 po Kr.) zopet približa Aristidovi misli, ko zapoved k misijonu z besedami *discipuli vero per provincias dispersi* ... očitno omeji na Imperium Romanum (inst. 4, 21, 1-2). Z Evzebijem je prag do konstantinske dobe že dosežen oz. presežen, a ga velja navesti, ker sta pri njem eksplicitno omenjeni temi misijona in imperija. Evzebij sicer večkrat poudarja univerzalni vidik zapovedi

o misijonu, toda v tradiciji svojega nadvse občudovanega učitelja Origena to prav tako zoper skrči, s tem, ko poudari, da je šele rimski imperij misijon tehnično omogočil: misijona ne zagotavljajo samo nastanek cesarstva pod Avgustovo egido, njegova politična enotnost in njegova prometno-tehnična izgradnja, marveč je – in tu je zaznati nadaljnji teološki razvoj – sam Imperium Romanum predpostavka za inkarnacijo logosa (h.e. 1, 2, 23-25; p.e. 3, 7, 30-45). S tem je Evzebij postal utiralec poti procesa, pri katerem je sedaj tudi imperij sam razumel medsebojno povezanost Cerkve in države. Prim. Brennecke, *Ecclesia* (kot op. 29), 222-224.

157. Strobel (kot op. 12), 97.

158. Aug. ep. 199, 47; Brennecke, *Ecclesia* (kot op. 29), 220.

159. Dobra ugotovitev Brenneckeja, *Ecclesia* (kot op. 29), 235-236.

160. Brennecke, *Ecclesia* (kot op. 29), 237-238.

161. Nasprotno Clauss, *Cesar* (kot op. 1), pos. 104, zastopa mnenje, da je večina kristjanov v cesarjevem kultu videla zgolj nekaj formaliziranega in se je zategadelj določenih zadev udeleževala brez notranjega prepričanja. Krščanska in poganska religija sta se v nasprotju s splošnim stališčem raziskovalcev medsebojno popolnoma uskladili: "Krščansko vojaštvo in kult cesarja sta dolgo časa drugo z drugim dobro shajali, in izhajam iz tega, da so bili kristjani tisti, ki so sklepali kompromise, da bi se sporazumeli z državo in ravno tako z menda tako delikatnim pojavom cesarskega kulta."

162. Brennecke, *Ecclesia* (kot op. 29), 238.

163. Klauck (kot op. 144), 294.

164. Noormann (kot op. 16), 228.