



Aleš Maver

Dinamika teoloških sporov v antičnem krščanstvu na zahodu in reformacija

Dynamics of Theological Conflicts in Ancient Christianity in the West and the Reformation

Povzetek: Četudi je bil položaj po reformaciji, ko so v zahodnem krščanstvu cepitev najbolj občutili, izjemen, so notranji spori in delitve krščanska občestva spremljali domala od prvih korakov. Skoraj vsa bistvena sporna vsebinska vprašanja v zgodnjem krščanstvu so odprli na vzhodu. Rešitve zanje so iskali in jih včasih še bolj zapletli vzhodni krščanski misleci. Na zahodu so že ob prvih vidnejših znotrajkrščanskih sporih namesto globokih idejnih izstopili praktični problemi krščanskega vsakdana; običajno je na koncu prevladala pragmatična, četudi vsebinsko morda manj »čista« rešitev, sprožilni moment za stopnjevanje spora pa so bile prejkone osebne ambicije akterjev. Temu vzorcu lahko sledimo ob novacijanski shizmi pa tudi ob donatizmu v severni Afriki in pelagijanstvu, ki so v obnebju Cerkve na zahodu porojene krize. Tudi Lutrovi koraki v 16. stoletju so koreninili v čisto praktičnem razmišljanju o možnosti za doseg odpuščanja in dobili pospešek ob temeljnih kategorijah, ki so mučile že rimske in afriške kristjane dobro tisočletje prej.

Ključne besede: cepitve v zgodnjem krščanstvu, pelagijanstvo, donatizem, Avguštin, zahodno krščanstvo

Summary: *The situation in the Western Christendom after the Reformation was perceived as something exceptional, although the division affected them most. However, internal conflicts and divisions could hardly be seen as something new, since they had accompanied Christian communities virtually from the beginning. Almost all essential theological questions were raised in the East. Solutions for them were also searched by Eastern Christian thinkers. Meanwhile, in the West the place of deep theological conflicts was almost always taken by practical problems of everyday Christian life. Usually a pragmatic solution, albeit not always a »purer« solution prevailed, and a conflict itself was frequently motivated by personal ambitions of people involved. This pattern is well seen in the cases of the foremost crises which emerged in the West, i. e. in the cases of Novatian schism, Donatism in Northern Africa and Pelagianism. Even Luther's actions in the 16th century were rooted in pra-*

tical deliberations regarding possibilities to attain forgiveness and were centred around the essential categories that already vexed Roman and African Christians more than a thousand years earlier.

Key words: *divisions in early Christianity, Pelagianism, Donatism, St Augustine, Western Christendom*

Uvod

Nobenega dvoma ni, da je Cerkev na zahodu od vseh zgodovinskih cepitev najbolj prizadel in zaznamoval razkol, nastal kot posledica reformacijskega gibanja in odzivov nanj, ter nanj prilepljeni verski spopadi v velikem delu Evrope v 16. in 17. stoletju. Po mojem mnenju je sočasno odmeval močnejše kot sicer eksplicitno tako poimenovani »veliki razkol«, pri katerem je vprašanje, kdaj so se zahodnjaki sploh zavedeli dokončnosti ločitve.

A četudi je bil položaj po reformaciji izjemen, so notranji spori in delitve krščanska občestva spremljali domala od prvih korakov. Pojav neenotnosti prvič izrazito nastopi že v poročilu iz Apostolskih del: »Helenisti pa so v tistih dneh začeli godrnjati čez Hebrejce, češ da so njihove vdove zapostavljene pri vsakodnevni oskrbi.« (Apd 6,1) Tleči konflikt so voditelji jeruzalemske skupnosti sicer hitro rešili z vzpostavitvijo nove službe diakona, nad katero so imeli tako rekoč monopol domnevno zapostavljeni helenisti. Vendar lahko v nesoglasjih med njimi in Hebrejci, predvsem v poznejši dejavnosti helenista Štefana, že prepoznamo zametke ključnega nesporazuma v času, ko je bilo težišče mladega krščanskega gibanja še v Jeruzalemu (Pilhofer 2010, 81–90). Omembe je sicer vredna pri Evzebiju ohranjena misel zgodnjega cerkvenega zgodovinarja Hegesipa iz 3. stoletja, češ da je bila Cerkev do smrti zadnjega apostola čista devica,¹ se pravi, da v njej še ni prišlo do delitev.

Na sploh sta se verjetno že v dvajsetih letih po križanju Jezusa iz Nazareta vzpostavili obe temeljni miselni »fronti«¹ zgodnje Cerkve. V osrčju prve je bilo nujno, toda zahtevno razčiščevanje odnosa do judovstva, v osrčju druge pa problemi, povezani z razmerjem do sveta grško-rimskih kultov. Ta svet ne posebej natančno, a vseeno uporabno označujemo kot poganstvo in je predstavljal standard za večinsko okolje, v katerem so živeli zgodnji kristjani. Ni greh napisati, da je bilo vsaj do polovice 2.

¹ Evzebij, *Cerkvena zgodovina* 2,32,7.

stoletja po Kr. reševanje tegob, izhajajočih iz prvega sklopa, pomembnejše, tedaj nastale »prase« pa vsaj deloma obremenjujejo razmerje med krščanstvom in judovstvom vse do danes (Jelinčič Boeta 2009, 34).

1. Od ločevanja od judovstva do kristoloških sporov

Vsaj v štiridesetih letih 1. stoletja, v času torej, ko je bila pripadnost voditeljev Cerkve judovstvu še povsem samoumevna, se je že sprožilo odločilno vprašanje, ali sploh širiti krščansko skupnost, ki ji dotlej še niso nadeli tega imena, zunaj izraelskih okvirov. Kadar in če je bil odgovor pritrdilen, je takoj sledilo še drugo vprašanje, ali vstop poganskih sovornikov, pri katerih je sicer vsaj sprva nedvomno šlo predvsem za judovstvu že izjemno bližnje »bogaboječce«, nujno pomeni njihovo polno integracijo v judovstvo. Dilema ne bi bila tako pekoča, če ne bi polna pridružitve Judom imela za posledico precej za pogane problematičnih življenjskih sprememb, zaradi katerih se verjetno že prej niso mogli odločiti za dokončno približanje shodnici. Zlasti Pavlov širokogrudni odnos pri razreševanju težavnega vprašanja je v omenjenih štiridesetih letih 1. stoletja že dal obilo sadov in pokazal možnosti za prihodnost. A je zadel ob nikakor ne nepričakovani odpor tistih, ki si življenja v hoji za Kristusom niso znali zamisliti zunaj obzorij postave, ki jo je za nespremenljivo vsaj po delu izročila navsezadnje razglasil njihov učitelj sam. Sočasno je bilo verjetno vsem na dlani, da bo nadaljnje širjenje nove »poti« precej težje, če se poganom, trkajočim na vrata, ne odvzamejo iz Mojzesovih predpisov izpeljane tegobe. Sporazumna rešitev na t. i. apostolskem koncilu, do katerega naj bi po tradicionalni dataciji prišlo leta 49 po Kr., je torej ena najbolj ključnih prelomnic v vsej cerkveni zgodovini. Zdi se celo, da je stanje na terenu vnaprej vzelo pomen posredovalnemu predlogu najpomembnejšega moža jeruzalemske skupnosti, »Gospodovega brata« Jakoba (Wilken 2012, 20–21). Omenjeni je na koncilu predlagal skrajno še znotraj okvirov Mojzesu pripisane zakonodaje obstoječo možnost: »Zato jaz mislim, da ne smemo delati težav tistim poganom, ki se spreobračajo k Bogu. Rajši jim naročimo, naj se ne omadežujejo s tem, kar je darovano malikom, naj se vzdržijo nečistovanja in krvi. Mojzes ima namreč že od davnih rodov svoje oznanjevalce po vseh mestih, saj ga vsako soboto beró po shodnicah.« (Apd 15,19–20) Na ta način je po eni strani bila možna razvejena misijska dejavnost, ki je sicer vse do konca 2. stoletja dajala v številčnem

smislu sorazmerno skromne uspehe, po drugi strani pa se je pokazal za osrednji tok razvoja, za poznejšo »veliko Cerkev« tipični pragmatizem. Navsezadnje je mogoče sklepati, da je isti pragmatizem sploh omogočil vzpon Jakoba kot učiteljevega sorodnika, čeprav je ta v evangeljskih poročilih, ki se sicer odlikujejo po zadržanosti do Jezusovega sorodstva, neopazen. Vodilna vloga bioloških ustanoviteljevih sorodnikov se je namreč skladala z večinskimi pričakovanji takratne družbe. Vseskozi je za takšno usmeritev značilno, da daje široki skupnosti »za mnoge« prednost pred ozko, četudi na prvi pogled bolj simpatično skupnostjo »čistih«.

Sporu, ki je privedel do apostolskega koncila, in iskanju rešitve zanj danes verjetno sploh nismo zmožni v zadostni meri pripisati pomena, ki sta ga zavzemala. Pri tem nas ovira mogočen vpliv izrazito Pavlove optike, ki prevladuje v Apostolskih delih, hkrati pa so tok krščanske zgodovine odločilno preobrnil v svojih posledicah nepričakovani dogodki leta 70, ki so dramatično zmanjšali možnosti za nadaljnji vidnejši vpliv Jakobove smeri med zgodnjimi kristjani.

Z apostolskim koncilom in predvsem razvojem, ki je v naslednjih desetletjih šel v smer vse večjega odmikanja od judovstva, je bil pred Cerkev postavljen že na kratko omenjeni »judovski problem«. Temu je dodatno netivo podložila okoliščina, da so kristjani starozavezno in sploh judovsko zgodovino šteli kot samoumevni in najpomembnejši del svoje zgodovinske dediščine in samozavestno videli v samih sebi njeno nadaljevanje. Po drugi strani je ostajala privlačnost vse manj judovske krščanske »poti« za Jude očitno skromna, zaradi česar je nadaljevanje obstoja judovstva kot posebne skupnosti kristjane spravljalo v vse večjo zadrego in postavljalo na resno preizkušnjo njihove trditve, da so v za Kristusa označenem Jezusu že dosegle izpolnitev vse glavne starozavezne prerokbe (Goodman 2007, 529).

Od tod ni bilo daleč do radikalnih predlogov bivšega ladjarja Markiona v sredini 2. stoletja, katerih bistvo je bilo polno soočenje kristjanov z lastno drugačnostjo od judovstva. To naj bi postalo vidno tako, da prerežejo popkovino s hebrejsko Biblijo (Brown 2007, 121sl.). Od svetih spisov naj bi jim ostala le prirejena različica Luku pripisanega evangelija in nabor Pavlovih pisem. Toda če sto let prej ni bilo misliti na ohranjanje vseh določil postave za rastoča krščanska občestva, je zmernost

zdaj zahtevala odklonitev Markionove drzne diagnoze skrajnih posledic, ki izvirajo iz že zdavnaj izpeljane ločitve od judovstva. Seveda je bilo tudi Markionovim nasprotnikom blizu poudarjanje razlik z Judi svojega časa, kar je pomenilo, da je zavrnitev markionizma za seboj pogosto potegnila zaostritev odnosa do dejansko obstoječih judovskih občestev in končno celo do razvoja vplivne misli o Judih kot pričah resničnosti evangelija (Novikoff 2010, 64). Toda večina Markionovih sovornikov si nikakor ni mogla predstavljati, da bi se odrekli s Staro zavezo povezani zgodovinski podlagi Cerkve. Vztrajanje pri slednji je narekovala že predstava večinske poganske okolice, po kateri so lahko imeli kakšno veljavo le tisti kulti, ki so se lahko sklicevali na primerno zakoreninjenost v izročilu (Lehnen 2000, 6–9). Na prvo žogo se epilog spora o Markionu lahko zazdi drugačnega predznaka kot pri sporu o veljavnosti postave, v resnici pa imamo opraviti z nadaljevanjem plovbe v isto smer, smer široke skupnosti.

Dolgotrajnejša je bila kontroverza o še eni temi, pri kateri se je bilo treba opredeliti do pomena judovske dediščine. Šlo je za vprašanje datuma praznovanja prvega in najpomembnejšega letnega praznika krščanske skupnosti, iz katerega je izšla velika noč. Nedelja po judovskem 14. nisanu kot dan Kristusovega vstajenja je dolgoročno sicer premagala prvotnejšo t. i. kvartodecimansko določitev začetka praznovanja s samim 14. nisanom ne glede na dan v tednu, ki je bila zlasti trdoživa v Mali Aziji. V ozadju je bil v veliki meri spet premislek, koliko odvisnosti od judovstva si za ohranitev lastne samobitnosti zmorejo privoščiti kristjani, ko gre za njihov osrednji letni praznik. Končni razplet tako verjetno ni bil vprašljiv, a je bila pot do njega bolj ovinkasta, kot bi bilo sklepati ob branju starejše katoliške cerkvene zgodovine, ki je v odločnem nastopu rimskega škofa Viktorja ob koncu 2. stoletja vsaj tu in tam že znala videti uresničitev po Avguštinu povzetega *Roma locuta, causa finita*. Kvartodecimanske skupnosti so preživele vsaj še naslednje stoletje (Wilken 2012, 37–39).

Razreševanje težav, izvirajočih iz določanja koordinat krščansko-judovskega razmerja, je bilo, kakor smo videli, v prvih dveh stoletjih krščanstva brez dvoma vidnejše od spraševanja o možnostih približevanja sočasni (in večinski) poganski okolici. Kolikor jih je bilo, so ti razmisleki do 3. stoletja krožili predvsem okrog zagotavljanja popolne lojalnosti krščanskih državljanov rimskemu državnemu okviru in njegovim pred-

stavnikom. A zgodaj nastopijo problemi, ki jih je povzročilo vse jasnejše priznavanje božanskega položaja tesarjevemu sinu iz Nazareta. S poganskimi predstavami težko združljivo podmeno o Božjem trpljenju je skušal omiliti teološko v prvih stoletjih vplivni doketizem, po katerem naj bi imel Božji sin zgolj navidezno telo. Že v apokrifnem *Petrovem evangeliju*, katerega deli bi utegnili biti že iz 1. stoletja, zaznavno miselno smer kritično vzame pod lupo Ignacij Antiohijski v besedilih, po tradicionalni dataciji izvirajočih s samega začetka 2. stoletja. V *Pismu Smirnčanom* je bilo njegovo zavračanje doketističnih pogledov posebej izrazito: »Kajti vse to je [Jezus Kristus, op. A. M.] pretrpel zaradi nas, da bi bili rešeni. In resnično je trpel, kakor se je resnično obudil, ne, kakor pravijo nekateri neverujoči, da je namreč na videz trpel: oni sami so videz; in kakor mislijo, tako se jim bo tudi zgodilo, ker so breztelesni in demonski.«²

Doketistično miselno blago je bilo zelo opazno tudi pri že omenjenem Markionu. Doketistična kristologija ni bila brez privlačnih elementov. Še več, v okviru krščanske, vsaj na papirju poganom namenjene apologetike je preživela sorazmerno dolgo, saj je bila razlaga, zakaj kristjani vztrajajo pri čaščenju na križu usmrčenega zločinca in imajo sočasno pomisleke ob cesarskem kultu, eden njenih najtrših orehov. Tega je bilo mogoče s podmeno o različnosti med božanskim bitjem, ki je predmet čaščenja, in usmrčenim telesom morda ne elegantno, a vsaj preprosto streti. Toda v perspektivi je bila teološko precej preveč tvegana, kar je dojel že Ignacij. Če bi krščanski teologi pristali na dozdevnost Kristusovega trpljenja, bi sočasno ogrozili zaresnost vseh drugih temeljnih postavk svojega verovanja z vstajenjem na čelu (Pietri 2005, 324–330).

V prostoru in času, ko se je obseg stikov s pogansko okolico ob siceršnjem dvigu prestiža krščanskih skupnosti v začetku 4. stoletja po Kr. močno povečal, se je razmahnil morda v celoti gledano najpomembnejši antični znotrajkrščanski spor, arijanski. Seveda je temeljil že na dolgih razpravah med kristjani samimi, poskusi, da bi naredili temeljne krščanske resnice razumljivejše večinskim pogledom okolja, pa so mu najbrž dali dodatne pospeške. Pri sporu v ospredju ni bilo vprašanje o razmerju med božjim in človeškim v Kristusu, kar bo ponovno priplavalo na površje kakšnih sto let pozneje. Odločilno je bilo vprašanje, kako naj

² Ignacij Antiohijski, *Pismo Smirnčanom* 2. Navedeno v prevodu Frana Omerze in Gorazda Kocijančiča v Kocijančič 1997, 165.

Kristusa, ki je že davno obveljal za Boga, kristjan razume v odnosu do tistega Očeta, o katerem Jezus sam veliko govori predvsem v Janezu pripisanem evangeliju. Podobno kot pri razreševanju vprašanja o mestu judovstva v krščanstvu v prvih desetletjih Cerkve nam tukaj pogled na stanje v 4. stoletju skoraj nujno kali poznejši razvoj, ki je šel izrazito v smer poudarjanja popolne istobitnosti med obema osebama Svete Trojice, ki je bila med kristjani zgodovinsko sicer šele postopoma povsem sprejeta. Čisto mogoče je, da je bilo v času pred Arijem stališče, da je druga Božja oseba na tak ali drugačen način podrejena prvi, česar se je prijel skupni pojem subordinacionizem, med verniki celo večinsko, kot trdi Peter Brown (2013, 79–80). Njegovo stališče vsaj deloma potrjuje razmeroma visoka stopnja podpore, ki je bil Arijev pogled v prvih desetletjih po nastopu duhovnika iz Aleksandrije deležen. Na območju razmaha zahodne različice krščanstva je sicer bolj ali manj naključno arijanstvo igralo veliko vlogo še daleč v 6. stoletje kot verska opredelitev večine germanskih ljudstev, pri čemer seveda nikakor ni šlo za to, da bi se ti zanj odločili na podlagi globokih teoloških premislekov. Na vzhodu, kjer je teološko vzkliko in kjer so ga pozneje idejno utemeljevali ali zavračali, je njegov zenit minil precej prej.

Nazadnje se je bilo treba lotiti še iskanja dokončnega odgovora na vprašanje o Kristusu kot človeku in Bogu, ki je bilo v osnovnih potezah zastavljeno že ob doketizmu. Spet je šlo skoraj izključno za nesoglasja med vzhodnimi teologi. Nasprotna stališča so se zgostila v aleksandrijski monofizitizem ali miafizitizem, poudarjajoč Kristusovo božanstvo, in tako imenovano nestorijanstvo antiohijskih korenin, ki je v ospredje postavljalo Kristusa kot z Božjim duhom posebej prepojenega človeka. K trdoživosti teh nasprotnih pogledov so sicer bistveno prispevali politični premisleki in v primeru Egipta in Sirije vidno odklanjanje konstantinopelskega centralizma. Armenski kristjani so končno (p)ostali monofiziti predvsem zato, ker se dobesedno niso imeli časa udeležiti kalcedonskega koncila, kjer bi izvedeli za možnost kompromisne formule o t. i. hipostatični uniji (Brown 2013, 166–189).

2. Zahod je drugačen

Vsa doslej naštetá sporna vprašanja v zgodnjem krščanstvu so odprli na vzhodu. Rešitve zanje so iskali in jih včasih še bolj zapletli vzhodni krščanski misleci. Markion je res poskušal delovati v Rimu, a tamkajšnja

skupnost je bila v njegovem času še izrazito grško govoreča in v njej so prevladovali člani z vzhoda, poleg tega pa je sam izhajal iz azijskega prostora. Na nicejskem cerkvenem zboru leta 325 je protiarijansko končno rešitev resda predlagal škof, doma z zahoda, Hozij iz Kordobe, a cerkveni zbor je minil praktično brez njegovih zahodnih kolegov. Nazadnje je predvsem katoliško cerkveno zgodovinopisje vajeno izpostavljal odločilni poseg rimskega škofa Leona Velikega na kalcedonskem koncilu leta 451, ki je opredelil temeljno teološko usmeritev še za današnje najpomembnejše krščanske skupnosti. Vendar ni neumestno vprašanje, ali ni Leonov odločni odziv na naklonjenost večine (z vzhoda izvirajočih) koncilskih očetov naletel predvsem zaradi tega, ker je bil v sozvočju z njihovim že prej izoblikovanim večinskim mnenjem (Collins 2009, 58sl.).

Eno najbolj znanih slik o tem, kako »domače« so bile temeljne idejne razprave o pogloblitvini vsebinah krščanske vere zahodnim škofom še v 4. stoletju, ponuja njihov rojak Rufin, doma iz Konkordije v severni Italiji. Ob sinodi v Ariminu ob koncu petdesetih let 4. stoletja njihovo »izurjenost« predstavi takole:

»Tam so v skladu s tistim, kar so bili vzhodnjaki sklenili v Selevkiji, zviti in premeteni možje zlahka omrežili preproste in neizkušene zahodnjake. Vprašali so jih namreč le, koga hočejo raje častiti in moliti, homousion ali Kristusa. In ker zahodnjaki niso poznali teže besede, tega, kaj pomeni homousion, se je ta izraz (zanje) spremenil v nekaj gnusnega in nesvetega, tako da so izjavili, da verjamejo Kristusu, ne pa homousiu. Tako so mnogi zapeljani z izjemo maloštevilnih, ki so zavestno odpadli, v nasprotju s tistim, kar so bili zapisali očetje v Niceji, sklenili homousion odstraniti iz veroizpovedi kot neznan in Svetemu pismu tuj izraz in so tako svoje občestvo omadeževali z bratenjem s heretiki.«³

³ Rufin, *Cerkvena zgodovina*, 1,22: »Ibi secundum ea, quae orientales apud Seleuciam composuerant, callidi homines et versuti simplices et inperitos occidentalium sacerdotes facile circumveniunt, hoc modo proponendo eis, quem magis colere et adorare vellent, homousion an Christum? Illisque virtutem verbi, quid homousion significaret, ignorantibus velut in fastidium quoddam et execrationem sermo deductus est, Christo se credere, non homousio confirmantibus. Sic multorum praeter paucos, qui scientes prolapsi sunt, animi decepti, contra ea, quae patres apud Nicaeam conscripserant, venientes, homousion quasi ignotum et ab scriptu-

Spričo te razmeroma majhne vloge »velikih tem« v njihovi misli ne more presenetiti, da eden prvih vidnejših konfliktov znotraj Cerkve, v katerega so odločilno zapleteni tudi zahodnjaki, postreže s potezami, ki so za zgodovinski razvoj Cerkve na zahodu pozneje prejkone tipične. V ospredju so namesto globokih idejnih praktični problemi krščanskega vsakdana, na koncu prevlada pragmatična, četudi vsebinsko morda manj »čista« rešitev, sprožilni moment za stopnjevanje spora pa so predvsem osebne ambicije akterjev. Vse to se kaže že v sporu, v katerega sta bila v Rimu v drugem desetletju 3. stoletja zapletena takratni rimski škof Kalikst I. (verjetno škofoval med 217 in 222) in rimski prezbiter, ki ga je izročilo soglasno imenovalo Hipolit in ga občasno enačilo s pomembnim teologom vzhodne provenience, medtem ko ga bo danes verjetno ustrežneje previdno opredeliti kot anonimnega avtorja spisa *Zavrnitev vseh krivoverstev* (*Refutatio omnium haeresium*; Pietri 2005, 690sl.). Kalikst, po besedah svojega nasprotnika nekdanji suženj, ni samo iz praktičnih razlogov poveljavil v takratni rimski civilni sferi uradno neobstoječih zvez med krščanskimi ženskami iz višjih slojev in (spet krščanskimi) sužnji, marveč je tudi – s poslušom za spremenjeno stvarnost in naraščajočo krščansko skupnost v Rimu – skrajšal seznam smrtnih grehov, ob katerih prej ni bilo mogoče računati na odvezo. Pri tem je za argument posegel v Matejev evangelij in se skliceval na suverenost Božje odločitve pri ločevanju ljuljke in pšenice. Hipolit, ki ga nekateri štejejo celo za prvega rimskega protiškofa (in v starejšem izrazoslovju celo protipapeža), s svojimi rigorističnimi pogledi na Kalikstov realizem dolgoročno ni imel možnosti za uspeh (Schimmelpfennig 2005, 10). Sicer razmeroma kratkotrajni konflikt je zanimiv, ker se ob že navedenih treh glavnih potezah spora na mizi že takrat znajdejo bistveni pojmi polemik v naslednjih stoletjih na zahodu, vse do reformacije, ki praviloma zadevajo krivdo, greh, odpuščanje, kazen in usmiljenje.

Isti pojmi so bili v ospredju ob naslednji, precej hujši preizkušnji. Do nje je prišlo ob zahtevi rimskega cesarja Decija, naj vsi rimski prebivalci prispevajo k vrnitvi države na pot uspeha z javno izpričanim upoštevanjem kulta starih rimskih bogov (Sordi 2004, 139–145). Ukrep skoraj gotovo ni bil izrecno usmerjen proti kristjanom, a jih je razumljivo najbolj prizadel, iz česar izvira izrazito negativna podoba Decija pri krščan-

ris alienum sermonem auferri de fidei expositione decernunt communionemque suam haereticorum societate commaculant.«

skih piscih (Maver 2009, 132–133). Ker tako sistematičnega napada na Cerkev prej ni bilo in ker se je obdobje od vladanja zadnjih Severov sem izkazalo zanjo za posebej mirno, je bilo število tistih vernikov, ki so pod pritiskom na ta ali oni način klonili, znatno. Posledica je bil predvsem veliki konflikt o tem, kako ravnati s tovrstnimi *lapsi*, »padlimi kristjani«. Spor je šel skozi več etap in je, kar je zanimivo z ozirom na to, da so bili verniki na vzhodu gotovo enako prizadeti, posebej razgibal Cerkev na zahodu. Prva faza se je vrtela okoli temeljne dileme o odnosu do samega prestopka odpada od vere. Med zagovorniki najtrše linije, po kateri sploh ni bilo misliti na vnovično vključitev odpadnikov v skupnost, se je znašel nadarjeni rimski prezbiter Novacijan (pozneje je bržkone umrl kot žrtev naslednjega, bolj ciljno usmerjenega Valerijanovega preganja), avtor spisa o Trojici v latinščini. A kot kaže, je ideal Cerkve čistih začel dosledno zagovarjati šele po tistem, ko je na volitvah za rimskega škofa doživel poraz proti tekmeču Korneliju, čeprav je prej več kot leto dni igral vodilno vlogo v rimskem krščanskem občestvu po nasilni smrti škofa Fabijana že v začetku decijevske ujme. O njem Hieronim več kot stoletje pozneje namreč pravi: »Novacijan, duhovnik iz mesta Rima, je poskušal zasesti škofovski sedež proti Korneliju in vzpostavil ločino novacijancev, ki se v grščini imenuje ločina čistih. Ni namreč hotel sprejemati nazaj skesanih odpadnikov.«⁴ Posledica zaostrenih Novacijanovih stališč torej ni bila le njegova izvolitev za protiškofa (tokrat veliko bolj gotova kot v Kalikstovih časih), marveč celo nastanek ločene krščanske skupnosti, ki je preživela vse do zgodnjega srednjega veka in ki je samo sebe, kot kaže Hieronimovo poročilo, razumela kot občestvo »čistih« (Filoramo 2001, 250sl.).

S pojavom novacijanske proticerkve se je seveda zastavilo še eno vprašanje, in sicer, kako postopati s kristjani, ki so se dali krstiti v odpadniški skupnosti, a so pozneje našli pot v osrednji tok Cerkve. Tukaj sta se na nasprotnih bregovih znašla takrat najpomembnejša škofovska sedeža na zahodu v Rimu in Kartagini. Kartadžanski škof Ciprijan, katerega stališča so dobro znana iz njegovih spisov in pisem, je imel težave že na vrhuncu spora o »padlih«, nenazadnje zato, ker je pred Decijevim prega-

⁴ Hieronim, *De viris illustribus*, 70,1: »Novatianus, Romanae urbis presbyter, adversus Cornelium Cornelium cathedram sacerdotalem conatus invadere, Novatianorum, quod Graece dicitur katharôn dogma constituit, nolens apostatas paenitentes suscipere.«

njanjem pobegnil iz Kartagine, predvsem pa zato, ker je moral utrjevati avtoriteto uradne hierarhije proti spoznavalcem, tistim kristjanom, ki se pod težo državnega pritiska niso zlomili in so zdaj svojo besedo zastavili za manj trdne brate in sestre v veri (Wilken 2012, 71). Če je v svojih razpravah s spoznavalci razvijal številne argumente, na katere so se pozneje lahko sklicevali rimski škofje pri utemeljevanju svojega primata, je Ciprijan ob vprašanju usode nekdanjih novacijancev vendarle v izjemno ostrem tonu nastopil proti rimskemu škofu Štefanu I. (254–257). Ta je namreč menil, da krst udov nepravovernih občestev ob sprejemu v pravoverno ni potreben, čemur je Kartažan ob podpori afriške duhovščine odločno nasprotoval. Se je pa ponovno potrdilo, da zahodnjake najbolj razdvajajo praktična vprašanja, zaradi česar so bile v sporih uporabljene besede nemara celo ostrejše, kot bi bile sicer,⁵ in da rimska stran stavi na manj zahtevne, za več ljudi sprejemljive rešitve (Filoramo 2001, 293).

Strogost afriške veje zahodnega krščanstva, vidna že pri njegovem teološkem prvaku Tertulijanu, je po drugi strani in na drugačen način svojo moč pokazala ob preizkušnjah naslednjega in osrednjega državnega protikrščanskega divjanja v času prve tetrarhije v 4. stoletju. Čeprav je pri donatistični shizmi res šlo za že dobro znano dihotomijo med »širokimi« in »čistimi«, je bil v ozadju vendarle razvejen preplet vsebinskih, socialnih in osebnih razlogov zanjo (kot strnjeno poudari Pricoco 2001, 294). Hieronim lakonično predstavi korenine spora takole: »Donat, iz katerega so pod vladarjema Konstancijem in Konstantinom po Afriki izšli donatisti, je s svojim prepričevanjem prevaral skoraj vso Afriko, najbolj pa Numidijo, ko je trdil, da so naši med preganjanjem svete spise izročili poganom.«⁶ Svoje je znova prispevala še politika, saj je prav v zvezi z donatisti prišlo do prvega posega rimskih oblasti v podobi samega cesarja Konstantina v prid eni od sprtih skupin, četudi se je pri Konstantinovih posegih pokazalo, da so teološki vsebinski premisleki vsekakor v ozadju. Kakor koli, spor o zasedbi kartažanskega sedeža spričo vprašanja, ali lahko katoliškega škofa veljavno (so)posvetijo ljud-

⁵ O problemu »sovražnega govora« v polemikah med kristjani v antiki gl. nazadnje umestna opozorila pri Clauss 2015, predvsem 13–27.

⁶ Hieronim, *De viris illustribus*, 93,1: »Donatus, a quo Donatiani per Africam sub Constantio Constantinoque principibus pullullaverunt, asserens, a nostris scripturas in persecutione ethnicis traditas, totam pene Africam et maxime Numidiam sua persuasione decepit.«

je, ki so med preganjanjem »klonili«, je pripeljal do izoblikovanja dveh vzporednih hierarhij v velikem delu latinsko govoreče rimske Afrike (Brown 2000, 184–197). Celo sto let pozneje razkolu ni bilo videti konca, odločen poseg državne oblasti v času cesarja Honorija in Avgušтина v začetku 5. stoletja katoliški strani v prid pa še vedno buri duhove, ne le zaradi Avguštinovega mahanja z geslom *Coge intrare* v povezavi z odpravo razkola, temveč tudi zaradi presenetljivega, domala popolnega zatona cvetočega zahodnega krščanstva v severni Afriki približno tri stoletja pozneje (Markus 1989, 138–141).

Za vprašanja krivde in greha na eni in milosti in odpuščanja na drugi strani je končno šlo tudi pri konfliktu, ki se je začel nakazovati kmalu po zunanji razrešitvi donatističnega spora. Vsebinsko je bil sicer v ospredju nekoliko abstraktnejši koncept od veljavnosti krsta ali škofovskega posvečenja, koncept svobodne volje. Toda spraševanje o njem se je porodilo iz praktičnih zagat. Zagnani krščanski pastirji so se morali v Honorijevem času namreč spopadati z relativno novim pojavom večjega števila krščanskih bogatašev, katerih življenje je nihalo med skrajnim razkošjem in ostro askezo. Pravzaprav sta oba arhetipska akterja pelagijanske krize, iz Britanije izvirajoči Pelagij, po katerem je dobila ime, in Avguštin, v prvi vrsti nastopala ravno kot duhovna spremljevalca ljudi iz omenjene skupine (Brown 2012, 359–368). In ob natančnejšem pogledu na njuna stališča se kmalu pokaže, da je na delu stara zgodba zahodnih delitev. Na eni strani je Pelagij, ki sicer pripisuje človeku svobodno voljo, a mu sočasno nalaga vso odgovornost za (ne)upoštevanje Božjih določb, ki bi jih bil sposoben uresničevati, jih pa (praviloma) ne. Oba vidika Pelagijeve teologije, optimistični in rigoristični, sta kljub razmeroma hitremu izginotju avtorja teh stališč iz zgodovine dobro vidna v njegovem *Pismu Demetriadi*. Ta je bila najstniška potomka ene krščanskih aristokratskih družin v Rimu, kakršne so se vsaj nekaj časa zgrinjale za Pelagijem. Ko se je odločila za zaobljubo devištva, so njo (ali njene sorodnike) s spodbudami počastili vsi trije takratni najpomembnejši zahodni duhovni voditelji, ob Avguštinu in Pelagiju tudi Hieronim (Brown 2000, 299).

Pelagij je v svojem dolgem pismu med drugim podčrtal človekovo svobodno voljo in hkrati človekovo možnost, da z njo v vsakem primeru izpolni Božjo voljo:

»Bog je namreč hotel svojo razumno stvaritev obdariti z darom dobrega in z močjo svobodne presoje. In ko je vsadil v človeka možnost obojega, je naredil, da mu je lastno, da je, kar hoče biti. Tako more, ker je zmožen dobrega in slabega, početi oboje. [...] Predobri Stvarnik je hotel, da bi zmogli delati oboje, da pa bi delali le eno, seveda dobro, kar je tudi ukazal. Možnost delati slabo pa je dal le zato, da bi prostovoljno izvrševali njegovo voljo.«⁷

Posledice take optimistične vizije človekovega stanja so lahko za človeka kljub vsemu neprijetne, ker Bog od njega pričakuje, kar mu je omogočil, da namreč brezpogojno izpolnjuje njegovo voljo. Ko razlaga razliko med odločitvijo za devišstvo in izvrševanjem del pravičnosti, britanski menih neizprosno pribije:

»O pravičnosti ne pravi: *Kdor jo more izvrševati, naj jo izvršuje*, marveč *Vsa-ko drevo, ki ne rodi dobrega sadu, bo iztrebljeno in vrženo v ogenj*. Preudari, prosim, kako zelo se ukaz loči od nasveta. [...] Tam postavlja predte nagrado, tukaj kazen. Tam te vabi, da bi izvrševala, tukaj ti grozi, če ne bi izvrševala.«⁸

Avguštin, po drugi strani, človeku sicer odreče skoraj vsako zmožnost, da bi se svobodno odločal, in ga naredi za povsem odvisnega od Božje milosti, ki se poleg tega nikakor ne skloni k vsem, vendar mu sočasno odvzame bistveno odgovornost. Tako se na prvi pogled do človekovih zmožnosti neprijazna Avguštinova teologija dejansko izkaže za tisto, ki vrata k odrešenju vseeno odpira več ljudem, saj jih odveže odvisnosti zanj zgolj od sebe (Brown 2013, 88–91). V začetku 5. stoletja so očitno bolj pomirjujoče od zahtevnega Pelagijevega optimizma delovale naslednje podmene škofa iz Hipona:

⁷ Pelagij, *Ad Demetriadem epistula*, PL 30, tukaj 18D: »Volens namque Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare: utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium eius fecit esse quod velit, ut boni ac mali capax naturaliter utrumque posset. [...] Utrumque nos posse voluit optimus Creator, sed unum facere, bonum scilicet, quod et imperavit: malique facultatem ad hoc tantum dedit, ut voluntatem eius ex nostra voluntate faceremus.«

⁸ Pelagij, *Ad Demetriadem epistula*, PL 30, tukaj 26D: »De iustitia non dicitur: *Qui potest facere, faciat. Sed omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur, et in ignem mittetur*. Considera, quaeso, quantum a consilio distet imperium. [...] Ibi praemium proponit, hic poenam. Ibi invitatur ut facias: hic nisi feceris, comminatur.«

»Naša vera, to je katoliška vera, pravičnih od krivičnih ne ločuje po zakonu del, marveč vere, kajti *pravični živi iz vere*. Zaradi tega ločevanja se zgodi, da mora človek, ki živi brez umora, brez tatvine, brez krivega pričanja [...] iz tega življenja oditi obsojen, če nima prave in katoliške vere v Boga. Drug pa, ki sicer ima dobra dela iz prave vere, ki jih naredi zaradi ljubezni, a se ne vede tako dobro kot oni, saj svojo nezmerčnost zadržuje z zakonsko zvestobo, vrača in zahteva opravljanje mesene dolžnosti v zakonu, ne zgolj zaradi nadaljevanja rodu, marveč tudi iz naslade, čeprav leži zgolj s soprogo, kar poročenim milostno dopušča apostol, krivic ne prenaša tako potrpežljivo, temveč se o njem govori, da se togoti zaradi želje po maščevanju, čeprav [...] odpusti, če ga za to prosijo, ima premoženje, od katerega resda daje miloščino, a ne tako radodarno kot prejšnji [...] zaradi prave vere, ki jo ima v Boga in iz nje živi [...] vendar odide rešen in sprejet v družbo Kristusa in tistih, ki bodo vladali z njim.«⁹

Seveda posledice pelagijanskega spora, o katerem je bilo rečeno, da bi se »prav lahko končal tudi neodločeno« (Rees 1991, 11), odmevajo v zahodnem krščanstvu praktično do danes, medtem ko so se poznoantičnim podobna razmerja v različnih obdobjih velikokrat vnovič vzpostavila.

Ob koncu naj ta zelo kratki in nujno površni prelet cepitev v zahodnem krščanstvu v antiki zabelim s spraševanjem, kako je z vidika povedanega mogoče razumeti zahodni razkol v zgodnjem 16. stoletju. Dalo bi se ugotoviti, da je šlo za dogajanje povsem v skladu s silnicami, ki so se

⁹ Avguštin, *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor* 3,5,14: »Nostra fides, hoc est catholica fides, iustos ab iniustos non operum, sed ipsa fidei lege discernit, quia *inustus ex fide vivit*. Per quam discretionem fit, ut homo ducens vitam sine homicidio, sine furto, sine falso testimonio [...] si non in Deum fidem rectam et catholicam teneat, de hac vita damnandus abscedat. Alius autem, habens quidem opera bona ex fide recta, quae per dilectionem operator, non tamen ita ut ille bene moratus, incontinentiam suam sustentat honestate nuptiarum, coniugii carnale debitum et reddit et repetit, nec sola propagationis causa, verum etiam voluptatis, quamvis cum sola uxore concumbit, quod coniugatis secundum veniam concedit Apostolus, iniurias non tam patienter accipit, sed ulciscendi cupiditate fertur iratus, quamvis [...] rogatus, ignoscat, possidet rem familiarem, faciens inde quidem eleemosynas, non tamen quam ille tam largus, (...) iste [...] propter rectam fidem quae illi est in Deum, ex qua vivit [...] de hac vita liberandus et in consortium cum Christo regnaturorum recipiendus emigrat.«

izoblikovale med 3. in 5. stoletjem. Seveda so na robovih reformacije ali bolje reformacij postavili pod vprašaj kalcedonsko dediščino Cerkve in celo sam nauk o Sveti Trojici, vendar se osrednja smer reformacije Kalcedona in njegovih stebrov ni dotikala. Lutrovi koraki so koreninili v čisto praktičnem razmišljanju o možnosti za doseg odpuščanja in dobili pospešek ob temeljnih kategorijah, ki so mučile že rimske in afriške kristjane dobro tisočletje prej. V nadaljnjem razvoju so luteranci, anglikanci in celo radikalnejše reformirane skupnosti, s tem ko so se ločile od skrajnih robov svojih gibanj ali se kar dejavno spravile nanje, navsezadnje posnemali staro prakso ne ravno cenjenega papeškega Rima, ki je širini in številčnosti vedno dajal prednost pred ozkostjo in čistostjo v majhnih občestvih »izvoljenih«. Na prvi pogled presenetljivo hitri zasuk zgodnjih idealistov reformacijskih gibanj v to smer razvoja (Leppin 2016, 139–185) seveda ni samo posledica dediščine zahodnega krščanstva, marveč verjetno tudi življenjske potrebe, da se oprejo na dotedanjo družbeno elito v podobi posvetnih vladarjev.

Reference

- Brown, Peter.** 2000. *Augustinus von Hippo. Eine Biographie. Erweiterterte Neuauflage.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- — —. 2007. *Telo in družba. Spolno odrekanje v zgodnjem krščanstvu.* Ljubljana: Studia humanitatis.
- — —. 2012. *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD.* Princeton in Oxford: Princeton University Press.
- — —. 2013. *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A. D. 200–1000. Tenth Anniversary Revised Edition.* Chichester in Malden: Wiley-Blackwell.
- Clauss, Manfred.** 2015. *Ein neuer Gott für die alte Welt. Geschichte des frühen Christentums.* Berlin: Rowohlt.
- Collins, Roger.** 2009. *Keepers of the Keys of Heaven. A History of the Papacy.* New York: Basic Books.
- Filoramo, Giovanni.** 2001. Alla ricerca di un'identità cristiana. V: G. Filoramo in D. Menozzi, ur. *Storia del cristianesimo. L'antichità*, 139–271. Roma-Bari: Laterza.
- Goodman, Martin.** 2007. *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations.* London: Penguin.
- Jelinčič Boeta, Klemen.** 2009. *Judje na Slovenskem.* Celovec-Ljubljana-Dunaj: Mohorjeva družba.
- Lehnen, Joachim.** 2000. Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äusserungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrschern. V: R. von Hahling, ur. *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, 1–28. Darmstadt: WBG.
- Leppin, Volker.** 2016. *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln.* München: C. H. Beck.
- Maver, Aleš.** 2009. *Religiosi et profani principes. Rimski cesarji od Avgusta do Teodozija v latinskem krščanskem zgodovinopisju 4. in 5. stoletja.* Maribor: ZRI dr. Franca Kovačiča.
- Novikoff, Alex.** 2010. The Middle Ages. V: A. S. Lindermann in R. S. Levy, ur. *Antisemitism. A History*, 63–78. Oxford in New York: Oxford University Press.

- Pietri, Luce, ur.** 2005. *Die Geschichte des Christentums 1. Die Zeit des Anfangs (bis 250)*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Pilhofer, Peter.** 2010. *Das Neue Testament und seine Welt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pricoco, Salvatore.** 2001. Da Costantino a Gregorio Magno. V: G. Filoramo in D. Menozzi, ur. *Storia del cristianesimo. L'antichità, 273–452*. Roma-Bari: Laterza.
- Schimmelpfennig, Bernhard.** 2005. *Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance*. Darmstadt: WBG.
- Sordi, Marta.** 2004. *I cristiani e l'impero romano. Nuova edizione riveduta e aggiornata*. Milano: Jaca Book.
- Wilken, Robert Louis.** 2012. *The First Thousand Years: A Global History of Christianity*. New Haven-London: Yale University Press.