

Indholdsfortegnelse

- Indledning
- Forskningsinteresse & tese
- Videnskabsteori
- Metode
- Tre århundreder i resumé
- Den kristne konversion
- Statsmagt & kejserlige edikter
- Teologiske splittelser
- Kristendom bliver statsreligion
- Konklusion

Indledning

I sin bog ”The Rise of Christianity” konkluderer Rodney Stark indledningsvist, at: *”no one thing led to the triumph of Christianity”* samt *”Whatever one does or does not believe about the divine, obviously God did not cause the world to become Christian, since that remains to be achieved”* (Stark, 1997, s. 5). Med disse to erklæringer satte Stark for 20 år siden hermed rammen for sin bog omhandlende kristendommens eksponentielle vækst, der som bekendt kulminerede i kristningen af Romerriget. I sin bog herom undersøger han selve væksten af den kristne befolkning, hvilket giver læseren et indblik i konversionsraten, der estimeres til ca. 40 % for hvert tiende år (Stark, 1997, s. 6). Omkring år 40 udgjorde de kristne ca. 1000 mennesker svarende til omtrent 0,0017 % af befolkningen, og i år 100 var tallet således steget til ca. 7500. Udviklingen fortsatte, og i år 200 var der godt og vel 218.000, hvilket i år 300 var steget til over 6.000.000. På Konstantins tid i år 350 fortsatte tallet sin eksponentielle vækst og nåede op på imponerende 33.882.008 mennesker svarende til 56,5 % af befolkningen (Stark, 1997, s. 7).



Med reference til Stark afviser jeg den tidligere udbredte og alment accepterede tese om en kristen massekonversion af samme væsen som den, der ifølge Bibelen fulgte i kølvandet på apostlen Peters prædiken pinsedag ”og den dag blev der føjet næsten tre tusind mennesker til” (AG kap. 2.41).

Gennem en periode på 350 år udviklede kristendommen sig fra at være en lille eskatologisk, jødisk sekt til at blive selve Romerrigets statsreligion. Men især de første trehundrede år var en særdeles usikker tid, hvor forfølgelser af de kristne - fra både den lokale romerske befolkning og statsmagten - var en del af hverdagens realiteter. Den kristne kirke var samtidig karakteriseret ved interne uroligheder, idet der herskede splittelser af politisk-teologisk karakter. Indledende vil jeg forholde mig til de første tre hundrede års begivenheder, men i erkendelse af at tre hundrede års religionshistorie er en ekstrem lang periode, vil jeg blot i resuméform holde mig til store linjer for at skabe et beskedent overblik over aspekter ved den kristne religions udvikling og de begivenheder, der udspillede sig som følge heraf. Herefter følger tre hovedafsnit, der behandles selvstændigt. I det første afsnit vil jeg beskrive aspekter ved den kristne konversion med samfundsklasse som omdrejningspunkt. I andet afsnit vil jeg fokusere på den romerske statsmagt og dens anliggender med de kristne, idet jeg vil analysere indholdet af *Toleranceediktet* og *Milanoediktet*, der blev udstedt i det fjerde århundrede. I det tredje afsnit vil jeg først forholde mig til *Den donastiske strid*, og efterfølgende vil jeg koncentrere mig om *Den arianske strid*, der udspillede sig blandt de kristne biskopper. I denne forbindelse omhandler min interesse primært de politiske omstændigheder, der kommer til udtryk ved Konstantins indblanding og engagement, men jeg er samtidig interesseret i det filosofisk – teologiske aspekt af striden, som jeg ligeledes vil behandle. Afsluttende vil jeg i hovedpunkter ganske kort skitsere tiden efter Konstantins død, frem til tiden efter udstedelsen af ”*Thessalonikiedikter*”, der ligeledes går under betegnelsen ”*Cunctos populos*”.

Forskningsinteresse & tese

Opgavens bagvedliggende tese gør gældende, at kristendommens udbredelse fundamentalt set henstår på konversionsraten, der antages at have sandsynliggjort og legitimeret en politisk opbakning, der spredte sig til samfundets lovgivende og kulturbærende instanser. Ligeledes synes det plausibelt, at en tilslutning og konversion funderet i både middelklasse og senatorstand har legitimeret de kristnes eksistens og dermed modvirket forfølgelser. Romerrigets politiske struktur og kultur adskiller sig endvidere fundamentalt fra vores egen på en lang række områder, hvilket bl.a. skyldes, at den lovgivende, den

dømmende og den udøvende magtinstans ikke er underlagt de demokratiske principper, vi associerer med et samfund. Med ovenstående in mente forholder jeg mig i nærværende opgave til: **a) *det hellenistisk-romerske samfund & de kristnes vilkår gennem tre hundrede år***, **b) *Tolerance - & Milanoediktet samt den kristne konversion*** **c) *teologiske skismaer & koncilet i Nikænum*** og sidst et kortere afsnit, der berører **d) *samfundsomvæltninger i den nye hellenistisk-romerske kultur***.

Videnskabsteori

Studiet af religion lader sig bl.a. karakterisere ved at rumme analyser af religionshistoriske traditioner inden for forskellige trosretninger, men samtidig udforskes den pågældende kulturs hellige sprog, der kommer til udtryk i dens myter, guder og ritualer. Religion er noget mennesker gør. Religion kan blandt andet vise sig i menneskers adfærd og sprog og bliver dermed en måde at være i verden på (Paden, 1994), og undersøgelsesområdet for nærværende opgave ligger derfor inden for det samfundsmæssige og humanistiske paradigme. Det understreges dog, at jeg *ikke* vil beskæftige mig med religiøse kanoniske tekster, men derimod er mit fokusområde for nærværende centreret omkring samfundsorienterede problemstillinger vedrørende relationen mellem statsmagten, Romerrigets borgere og de kristne. Som naturlig følge heraf afvises den positivistiske metodiske tilgang, da jeg med en enkelt undtagelse i forbindelse med konvertionsrate og numerisk opgørelse af kristne borgere *ikke* vil forholde mig til empiri, der kan kvantificeres. Mit arbejde er derimod funderet i den kvalitative metode, der i modsætning til kvantitativ, positivistisk funderet forskning har til formål at belyse problemstillinger med afsæt i analyse, sammenligning og fortolkning. Med udgangspunkt i Ingvild Sælid Gilhus' artikel *Religionsvidenskabens rolle i akademi og forskning* (2011) præciseres det hermed, at jeg er orienteret mod det *kulturspecifikke* aspekt af religionsvidenskaben, og dermed undlader jeg bevidst den komparative dimension i forskningen, der beskæftiger sig med *det historiske* i relation til *det samtidige*. Gilhus betegner det ellers som en positiv udvikling, at religionsstudiets oprindelige optagethed af den fjerne historiske fortid er blevet forskudt og har rykket sig i retning af den nære fortid og samtiden. Min interesse befinder sig imidlertid inden for rammerne af forskningsområdet *religion & kultur*, hvor religion ses som underordnet det mere omfattende kulturbegreb - religionen udspiller sig i kulturen og ikke omvendt (Gilhus, 2011). Samspillet mellem religion og kultur er for nærværende defineret som samspillet mellem tilhængere af kristendommen, Romerrigets øvrige befolkning samt den romerske statsmagt og dens udstedelse af

kejserslige edikter samt deres samfundsmæssige indvirkning. Jeg interesserer mig for de processer, strukturer og begivenheder, der lå til grund for, at kristendommen kunne blive romersk statsreligion, ligesom jeg er optaget af de samfundsændringer, der indtraf som følge af Romerrigets kristning. Min perception af religion lægger sig op ad Mircea Eliade, der betegner religion som noget, der ligger inden for rammerne af kulturbegrebet og endvidere som sin ”egen art” - *sui generis* – altså en selvstændig livsform, der fremstår som noget enestående (Gilhus, 2011; Pedersen, 2016).

Metode

I det følgende redegøres for min metodiske forståelsesramme og baggrund. I første instans bør der skelnes mellem to forskellige videnskabelige discipliner, nemlig de overordnede tilgange til forskning, der er centrale for religionsstudiet - begreberne *emic* og *etic*. Den metodiske tilgang til denne opgave er udpræget *etic*, da jeg anvender min baggrundsviden, der er konstitueret gennem læsning af både primærkilder og sekundærlitteratur - samt forskningens vokabularium (Rüpke i: Stausberg, M. & Engler, S., 2011). I den generelle etablering af min baggrundsviden og særligt ved skrivningen af denne opgave har jeg været beskæftiget med læsning af kildemateriale, kirkens historie samt sociologisk orienterede studier af den hellenistisk-romerske samtid.

Studiet af religiøse og historiske tekster kan opleves udfordrende, og i første instans understreges det, at forskeren ikke nødvendigvis er en del af den kultur, der undersøges, hvilket er tilfældet for mit vedkommende. Som logisk konsekvens heraf eksisterer der ikke en direkte mulighed for at undersøge kulturen, og ligeledes er det heller ikke muligt at foretage undersøgelser eller interviewe informanter (Gilhus, 2006). Interesseområdets præmis er retrospektiv, og de kejserslige edikter, jeg undersøger, er en spejling af det politiske liv og de religiøse mentaliteter, der var fremherskende i det hellenistisk-romerske samfund tillige med den kejsermagt, der bidrog til at producere dem. Edikterne rummer således en viden, der må analyseres og forklares i sammenhold med de begivenheder og reaktioner, de afstedkom i samfundet for derved at skabe en mere indgående viden om den romerske statsmagt og den samtidige kultur. Da jeg anvender sekundærlitteratur såvel som primærkilder, føres jeg automatisk ned ad hermeneutikkens vej, hvor en *à priori* viden er nødvendig for at benytte netop hermeneutikken som metode. Ordet *hermeneutik* stammer fra græsk, og det betyder at *udtrykke, oversætte, fortolke*. Ordet kan betegnes som en rationalitet, der betinger refleksion i et kontinuum af bevægelse mellem tekst og



kontekst. Hermeneutik er en metode men også en *philosophy of interpretation* (Gilhus i; Braun, Willi & McCutcheon, Russel T. red. (2014), s. 275; Pedersen, 2016, s. 7). Jeg mener, at følgende citat beskriver baggrunden for og formålet ved den moderne hermeneutik: *"The modern history og hermeneutics includes impulses from biblical studies, philosophy and literature. It reflects the development of deeper insight into the nature of interpretation as well as conflicts over hermeneutical processes and the goal is interpretation"* (Gilhus i; Braun, Willi & McCutcheon, Russel T. red. (2014), s. 280). Jeg har i læsningen af både primærkilder og akademisk forskningslitteratur konstant befundet mig midt i den hermeneutiske proces, der i sagens natur er fortløbende – en idé der findes iboende den hermeneutiske cirkel. En central guideline for analyse og fortolkning af historiske tekster består i at anskue tekstens kontekst i relation til de livsbetingelser, der var aktuelle i den pågældende epoke. Forståelse for: *"hvorfør en tekst er blevet skrevet; hvilket formål den har tjent; hvorfor den har skullet besvare sine iboende spørgsmål; forfatterens intension; hvem der har haft interesse i teksten promovring til autoritativ status samt årsagen til, at teksten har overlevet"*, er essentiel for fortolkningen (Gilhus i; Braun, Willi & McCutcheon, Russel T. red., 2014, s. 278).

Tre århundreder i resumé

I den såkaldte *apostolske tid*, der defineres som årene 30-70 (Ingesmann & Pedersen, 2012), var en tilværelse i Romerriget præmissen for den tidlige kristendom. Jesu apostle missionerede entusiastisk for at fremme deres karismatiske leders budskaber, men de oplevede stor opposition og forfølgelse i den hellenistisk – romerske kultur, som de var blevet en del af. Følgende fremhæves 2. Korintherbrev, kapitel 6.4-5, idet Paulus forudsigende beskriver de samfundsmæssige omstændigheder, der ventede de kristne i Romerriget: *"men anbefaler os selv som Guds tjenere på alle måder: ved stor udholdenhed under trængsler, nød, angst, pinsler, fængsel, uro, møje og besvær, søvnløse nætter og sult"*.

Det centrale element i den græsk-romerske religion, der blev praktiseret i Romerriget før kristendommens indtog, var den rituelle praksis centreret omkring ofring til guderne. Der var ikke rettet den store opmærksomhed mod dogmatik, efterliv, religiøse hierarkier eller hellige skrifter. Blandt de mest centrale skikkelser i gudeverdenen fandtes Serapis -, Mithras – og Kybele-kulten. Ligeledes var kulten omkring de ægyptiske guder Isis og- Osiris særlig populære, men det vigtigste for den romerske statsmagt var imidlertid, at befolkningen deltog i de offentlige ceremonier og i tillæg hertil bad bønner

og ofrede til de romerske statsguder (Noethlichs, 2015). I det konservative Romerrige var den generelle holdning til de kristne mistænksom, og mistænksomheden gav anledning til mange rygter, hvoraf de mest hårdnakkede insinuerede incest og kannibalisme (Warmind i: Bilde & Rothstein). Historikeren Tacitus betegnede den kristne tro som ”overtro” (*superstitio*), ”fordævelig” (*exitiabilis*), ”afskyelig” (*atrocitas*) og ”skammelig” (*pudenda*). De kristne fik endda skylden for Roms brand i år 64 under kejser Nero, og denne episode førte til, at kristne blev lemlæstet, tortureret og dræbt på særdeles bestialske vis (Tacitus: *Annales XV*, kap. 44).

Plinius den Yngre, der var statholder i den romerske provins Bithynien, udtrykker i et brev til kejser Trajan i år 111 sine tanker vedrørende procedurer for afstraffelse og forfølgelse af de kristne: ”*Jeg har spurgt dem, om de var kristne eller ej? Hvis de tilstod, at de var kristne, spurgte jeg dem igen, og en tredje gang under trussel om straf. Hvis de holdt fast, lod jeg dem føre væk til afstraffelse, da jeg ikke var i tvivl om, uanset hvad de tilstod, at deres trods og stædighed burde straffes*”. Trajan svarer: ”*Folk skal ikke søges efter, men hvis de bliver anklaget og dømt, skal de straffes, mens kun hvis en, som nægter at være kristen og beviser det ved handling, det vil sige gennem ofring til vores guder, selv om han med hensyn til fortiden er mistænksom, skal han gennem sin anger opnå tilgivelse*” (<http://www.historiensverden.dk>). Det antages, at brevvekslinger mellem Trajan og Plinius har dannet præcedens for samfundets stillingtagen til de kristne frem til omkring år 250 i og med, at det var jurister, der fra midten af det 2. århundrede samlede teksterne og udbredte dem i imperiet (Ingesmann & Pedersen 2012). Dog er der ingen tvivl om, at der over en trehundredårig periode blev iværksat forfølgelser af vekslende intensitet – forfølgelser på foranledning af den romerske statsmagt såvel som sporadiske forfølgelser, der opstod på baggrund af den mistillid den romerske befolkning nærrede til de kristne (ibid). Omkring 200-tallet markerede højtuddannede kristne skikkelser som eksempelvis Clemens og Origenes fra Alexandria sig i samfundsdebatten, og apologeten Tertullian fra Karthago var en anden fremtrædende skikkelse (Erhman, 2013; Blois & Spek 2008). Den kristne vækkelse voksede sig til trods for talrige udfordringer stor, og én forklaring på den voldsomme vækst, der for alvor tog fat efter år 200, kan ligge i, at det kristne budskab langsomt begyndte at sprede sig til samfundets kulturelite, der blandt andet repræsenterede senatorstanden (Ingesmann & Pedersen, 2012; Stark, 1997).



Perioden fra 235-284 betegnes som soldaterkejsertiden, og var en turbulent og omskiftelig tid præget af rivaliserende legioner, interne stridigheder samt økonomiske problemer som følge af borgerkrige. Forfølgelserne var fortsat en realitet, og flere generationer senere - i perioden 250-311 - var de udpræget systematiske og fandt med særlig kraft sted i årene 249-260 og igen i årene 303-311 (Ingesmann & Pedersen 2012). Overordnet set var perioden præget af hyppige regeringsskift, og blandt de 26 kejsere, der regerede i perioden døde blot en enkelt af naturlige årsager (Due & Isager, 1993). Efter et oprør mod Filip Araberen, der var soldaterkejsers i 244-249, blev Decius, der var af senatorfamilie, udnævnt til kejser. Decius udstedte i sit første regeringsår et edikt, der deklarerede ofringer til statsguderne for obligatoriske. Der argumenteres i litteraturen for, at dette edikt med sit budskab om ofringer var direkte rettet mod de kristnes ugudelighed. Forfølgelserne resulterede i konfiskation og beslaglæggelse af ejendomme, landflygtighed, henrettelse og tortur. Soldaterkejsertidens periode ophører i 284, hvor Diokletian udnævnes til kejser. Han opnår til dels at samle riget, omstrukturere skattesystemet samt indføre reformer, der influerede på det sociale og økonomiske samfundsaspekt. Diokletian indførte i år 293 firekejsersystemet – det såkaldte *tetrarki* bestående af to augustus-titler og to underordnede cæsar-titler. Diokletian og Maximian havde augustus-titlerne i besiddelse, mens cæsar-titlerne gik til Constantius og Galerius. Firekejsersystemet var tænkt som en stabiliserende faktor i det enorme Romerrige, og en magtdeling var nødvendig. Riget blev delt mellem Diokletian i øst og Maximian i vest. Underkejseren Galerius fik tildelt Syrien, Palæstina og Ægypten, mens den ældre og højere rangerende Constantius opnåede herredømme over Gallien og Britannien. Systemets legitimitet eksisterede med henvisning til et guddommeligt faderskab, hvor augustus-titlerne refererede til guderne Jupiter og Hercules, og cæsar-titlerne var associeret med krigsguderne Mars og Apollo (Due & Isager, 1993; Ingesmann & Pedersen, 2012). Systemets åndelige legitimitet skulle indvarsle en fredsæra med en følgelig tilbagevenden til de klassiske romerske dyder, men det var nødvendigt med en endelig løsning på det konservative Romerriges mest centrale problem, de kristne. Den 23. februar 303 indledtes den såkaldte ”store forfølgelse”, der var absolut værst i rigets østlige del, hvor de kristne møjsommeligt blev opsporet i gaderne. Diokletian og Galerius ødelagde indledningsvist Nikomedias hovedkirke og indførte herefter edikter, der i praksis gjorde de kristne fredløse. Kirkerne og de hellige skrifter skulle ødelægges, forsamling til gudsdyrkelse blev gjort forbudt, ejendomme blev konfiskeret, og de kristnes lovmæssige privilegier blev annulleret – de kristne skulle ofre eller dø (Ingesmann & Pedersen, 2012, s. 168). Forfølgelserne af de talrige kristne blev dog en fiasko.

Den kristne konversion

Rodney Stark har i sin tidligere omtalte bog behandlet spørgsmål, der vedrører konversion og klasse; således *hvilke* dele af befolkningen der valgte at konvertere, samt *hvilke* årsager der lå til grund for den succesfulde kristne konversion. Eusebius fortæller at de tidlige kristne missionærer var bemyndiget af *“the divine Spirit”*, samt *“at the first hearing whole multitudes in a body eagerly embraced in their souls piety towards the Creator of the universe”* (Eusebius, 3.37.3, ca. 325, 1927 ed.), hvilket underbygges af Tacitus’ *“an immense multitude”* (Tacitus: Annales, 15.44). Stark henleder dernæst vores opmærksomhed på egne konversionsstudier og sammenholder dem med begivenhederne i Romerriget. Han påpeger, at forskere som Ramsey McMullen og Adolf Harnack har beskrevet den kristne konversion med prædikaterne *“inconceivable rapidity”* og *“atonishing expansion”*, og de slår dermed til lyd for den augustinske påstand om, at kristendommen må have reproduceret sig selv på baggrund af mirakler (Stark, 1997, s. 14). Det har således været en almindelig antagelse, at massekonversion nødvendigvis må have fundet sted, men Stark afviser dette ved at henvise til, at ekspansionens proportioner var mulige at nå qua en konvertionsrate på 40 % pr. dekade. Antagelsen om massekonversion går endvidere hånd i hånd med tendensen til at argumentere for, at konversionen har fundet sted som følge af doktrinal appel, men dette afviser Stark ligeledes med reference til moderne studier, der henviser en sådan appel til en sekundær position. Den doktrinale appel udvikles først efter konversionen (ibid). Derimod understreger Stark med henvisning til egne sociologiske studier af *“Moonies”* (The Unification Church eller Moon-bevægelsen), at det er de interpersonelle relationer, der markerer sig som afgørende for, hvorvidt individet i sidste ende tilvælger konversion. Det konkluderes bl.a., at konvertitter udgøres af de individer, hvis sociale tilknytning til den religiøse gruppes medlemmer overskygger tilknytningen til *ikke*-medlemmer. Således er det ikke selve ideologien men derimod muligheden for at opleve religiøs sameksistens med venner og familiemedlemmer, der er den afgørende faktor (Stark, 1997, s. 16-17). Det fremhæves videre, at flere forskere har peget på *venskab / social relationer* som den afgørende parameter for konversion, hvilken position understreges af Robin Lane Fox, når han skriver: *“Above all we should give weight to the presence and influence of friends. It is a force which so often escapes the record, but it gives shape to everyone’s personal life. One friend might bring another to the faith”* (Fox, R.L., 1987, i: Stark, 1997 s. 20). Positionen bakkes op af Peter Brown, der omtaler sociale bånd i relation til familie, ægteskab samt loyalitet som afgørende parametre, hvilket leder Stark til den konklusion, at basen for succesfuld

konversion findes i de åbne sociale netværk; *structure of direct and intimate interpersonal attachments* (Stark, 1997, s. 20). Det har tidligere været en almindelig antagelse blandt forskere, at kristendommen rekrutterede sine konvertitter fra det romerske samfunds nederste lag. Således fremhæves eksemplificerende Marx & Engels (1967) som forskere, der tidligt fremhævede, at *"Christianity was originally a movement of oppressed people: it first appeared as the religion of slaves and emancipated slaves, of poor people deprived of all rights, of peoples subjugated or dispersed by Rome"* (Stark, 1997, s. 29). Denne position kan spores til starten af det 20. århundrede, hvor forskere med interesse for kristendommens vækst i Romerriget refererede til Paulus 1. Korintherbrev kap 1.26: *"I var ikke mange vise i verdslig forstand, ikke mange mægtige, ikke mange fornemme"*, når det kom til spørgsmålet om konvertitternes klassemæssige tilhørsforhold. Stark afviser denne opfattelse med henvisning til E.A. Judge, der vurderer, at Paulus' passage er blevet overfortolket, idet *"ikke mange"* er blevet tolket som *"ingen"*. Derimod skal *"ikke mange"* tolkes som *"nogen"* (Stark, 1997). Stark afviser altså ligesom E.A. Judge *the proletarian view*, og han henviser først til Furnish (1988), der påpeger, at Korinths "city treasurer" Erastus var medlem af kirken. Videre refereres til Tacitus, der i sine årbøger skriver, at Pomponia Graecina, en kvinde af senatorstand, var blevet beskyldt for at have bedrevet *foreign superstition* (Stark, 1997, s. 31). At anskue religion som en kompensator for forpurrede ønsker eller som en art falsk bevidsthed eller neurotisk illusion fungerer som eksempel på marxistisk og freudiansk tankegods, der betoner, at religion tjener til at dæmpe de fattige- og depriveredes lidelse. Herfra udspringer deprivationsteorien, som Stark følgende nuancerer ved at understrege, at religion rummer endnu et attraktivt aspekt – nemlig potentialet til at kompensere menneskets par excellence største ønske; *sejren over døden, det evige liv*. Dette ønske er hævet over social klasse, økonomi og politisk magt, og det er udelukkende opnåeligt via religionen, der udsætter løftets indfrielse til en ukendt, hinsides verden. Således var dybfølt engagement i kirken det eneste tilgængelige redskab for den gudfrygtige romerske borger, der ønskede at høste frugten af sine jordiske anstrengelser i efterlivet. Videre suppleres med følgende indsigt: *"as organized social enterprises, religions are a source of direct rewards to members. That is, religious organizations reward some people with status, income, self-esteem, social relations, entertainment, and a host of other things they value* (Stark, 1997, s. 36).

Idet jeg erklærer mig overordentlig enig i ovenstående citat, der bidrager til forståelsen af, hvilke behov religion kan opfylde, vil jeg nedenfor præsentere én af tre teser, som Stark qua sine overvejelser om religioners potentiale og tiltrækningskraft foreslår, nemlig: *"Regardless of power, persons and groups*

will tend to accept religious compensators for rewards that do not exist in this world” (Stark, 1997, s. 36). Denne position kan kobles til den tese, at en traditionel tro kan blive så verdslig, at den ikke længere indfrier det universelle behov for religiøs kompensation og dermed genererer utilfredshed blandt sine følgere. Som følge heraf vil de mere kognitivt velfungerende borgere erkende denne problemstilling og naturligt føle en trang til at opsøge alternativer i det religiøse landskab. I tillæg hertil er det min vurdering igen med afsæt i Stark, at den romerske statsmagt ikke har følt sig truet af den kristne mission. Såfremt konversionen i tilstrækkelig høj grad havde fundet sted blandt samfundets proletariat, ville den kristne mission formentlig være blevet opfattet som en politisk trussel og som konsekvens heraf destrueret på kort tid. Den romerske statsmagt demonstrerede nemlig med al tydelighed sin brutale magt og grundige evne til at knuse oprørere i forbindelse med ødelæggelsen af templet i Jerusalem i år 70 og efterfølgende i forbindelse med begivenhederne ved fæstningen Masada. Den romerske statsmagt ignorerede dog tusindvis af konvertitter, der åbent erklærede deres nyvundne tro, ligesom adskillige kristne blev benådet. Dermed virker det plausibelt, at den kristne konversion primært har fundet sted i middel – og overklassen, og denne påstand sandsynliggør, at de forfølgelser og repressalier, der blev iværksat over for de kristne og deres sympatisører, var tilfældige, lokale, inkonsekvente og begrænsede (Stark, 1997, s. 46).

Statsmagt & kejserlige edikter

Som jeg har prøvet at skitsere, var befolkningens liv og hverdag i Romerriget karakteriseret ved at være underlagt - og påvirket af det omskiftelige og uforudsigelige politiske liv. Omskifteligt i den forstand at udskiftningen af kejsere foregik særdeles hyppigt og uforudsigeligt, fordi det var vanskeligt at forudsige udfaldet og konsekvenserne af de politiske konflikter, der resulterede i netop de kejserlige magtskifter. Med nye kejsere kom nye edikter, der i det fjerde århundrede kom til at spille en afgørende rolle for de kristne. I det videre arbejde med kildeanalyse gives først et kort resumé af de mest centrale passager fra de to edikter, der underbygges med latinske uddrag, hvorefter egne tolkninger i kombination med sekundærlitteratur bringes i spil.

Da Galerius i år 311 lå for døden, udstedte han det såkaldte *tolerancedikt*, der tillod de forfulgte at være kristne og tillige dikterede genopførelsen af de kristnes bygninger. Til gengæld måtte de kristne udvise opbakning til den offentlige ro og orden ved at bede for rigets – og kejserens velfærd (Due & Isager, 1993;



Ingesmann & Pedersen, 2012). I toleranceediktet (*Lactantius Liber de Mortibus Persecutorum, XXXIV*) konstateres det, at et stort antal af kristne til trods for en velbegrundet frygt til stadighed befinder sig i opposition (*plurimi in proposito perseverarent*). Endvidere har de ignoreret tidligere ordrer om at ofre til de romerske statsguder og tillige afstå de endda fra at tilbede deres egen gud (*videremus nec diis eosdem cultum ac religionem debitam exhibere nec Christianorum deum observare*). Som følge heraf giver kejserne i deres mildhed (*nostrae clementiae*) - evt. en pendant til Senecas *De Clementia* - tilladelse til, at de kristne på ny må være kristne og til at genetablere deres helligsteder på en måde, der ikke vil forstyrre den offentlige orden (*Ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant*). Som følge af den kejserlige tolerance bliver de kristne pålagt at bede til deres gud på vegne af den romerske statsmagt, offentlighedens – og deres egen velfærd (*Unde iuxta hanc indulgentiam nostram debebunt deum suum orare pro salute nostra et rei publicae ac sua, ut undique versum res publica praestetur incolumis et securi vivere in sedibus suis possint*). Som det tydeligt fremgår, bliver de kristnes opposition og tidligere stædighed paradoksalt nok belønnet med tolerance, og det understreges i ediktet, at denne handling beror på statsmagtens mildhed (*clementiae*) over for de kristne. Til gengæld forlanger Galerius på vegne af alle fire kejsere i tetrarkiet, at de kristne udviser respekt og ærbødighed over for den romerske statsmagt ved at ofre til den via deres kristne gud.

Min tolkning af ediktets udstedelser beror på den antagelse, at det har virket opportunt at tolerere de kristnes eksistens. Kejserne var velvidende om den overordentlig vanskelige forfølgelseshistorie, der numerisk set var kulmineret i en fiasko, idet der omkring år 300 antages at have levet omtrent seks millioner kristne, hvilket var et stort antal at kontrollere. Jeg insinuerer, at besværet med at disciplinere de kristne simpelthen har virket uoverskueligt, hvorfor de følgelig valgte at tilbyde amnesti mod, at de kristne ville respektere normerne i den oprindelige hellenistisk-romerske kultur. Det lader med ovenstående analyse in mente til, at toleranceediktet er blevet udstedt på baggrund af en politisk – og ikke en teologisk funderet dagsorden. Ifølge sekundærlitteratur udstedte Galerius ediktet for at befri sin efterfølger for at komme med denne ubehagelige indrømmelse – en kristen tolkning går på den antagelse, at den dødssyge Galerius håbede på en mirakuløs helbredelse (Ingesmann & Pedersen, 2012). Firekejsersystemet var dog en skrøbelig konstruktion, der grundet interne stridigheder kom til en opløsning, og da Konstantin af sine tropper blev udråbt til Augustus i år 306, opblussede nye borgerkrige. Under magtens todeling formodes Licinius at have genoptaget forfølgelsespolitikken, og det kom til opgør mellem de to kejsere ved to lejligheder; først i 316-317 og igen i 324, hvor Konstantin sejrede og

samlede Romerriget. Blandt Konstantins umiddelbare handlinger findes hans ophævelse af forfølgelsesedikterne - en handling, der uden sidestykke indplacerede ham som den tids til dato, uden sidestykke, mest kristenvenlige kejser. I breve, taler, edikter etc. allerede fra år 312 bekender Konstantin sig som kristen – og Guds tjener, hvilket indvarslede den holdningsmæssige transition, at de kejsere, der stod for kristenforfølgelser, var blevet straffet hårdt, hvorimod pro-kristne kejsere var blevet belønnet med jordisk succes (Ingesmann & Pedersen, 2012, s. 175).

Navnet på det dokument, der blev udfærdiget på baggrund af et møde tidligt i 313 mellem Licinius og Konstantin, er Milanoediktet (*Lactantius Liber de Mortibus Persecutorum, XLVIII*). Formålet med mødet var at indgå en alliance efter Licinius' sejr over Maximinus Daia samt at fejre Licinius' bryllup med Konstantins halvsøster Constantia. Ediktet deklarerede som sit centrale tema, at de kristne var berettiget til at få de ejendele tilbage, som var blevet konfiskeret under forfølgelserne. Indledningsvis i ediktet understreges det, at Konstantin og Licinius har mødtes med henblik på at opretholde offentlighedens sikkerhed (*securitatem publicam pertinere*). Herefter udtrykker kejserne, at deres opmærksomhed af samme årsag blev henledt på ærbødighed over for guddommelighederne (*divinitatis reverentia continebatur*) som en generelt profitabel ting for menneskeheden (*pluribus hominibus profutura*). Dernæst nævnes de kristne. Ediktet deklarerer, at kristne såvel som alle andre skal være frie til at dyrke den religion de ønsker (*Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset*), således at gud vil tillade alle under deres regering at eksistere i ro, fred og fordragelighed. Denne nye religionsfrihed understreges med endnu en sætning, der ligesom den forrige legitimeres af hensynet til befolkningens interesser (*in omnibus solitum favorem suum benivolentiamque praestare*). Følgende annulleres de tidligere kristenfjendske ediktets gyldighed, og det understreges, at enhver har sin frihed til at følge kristendommen, og at dens følgere ikke må forulempes (*nunc libere ac simpliciter unus quisque eorum, qui eandem observandae religionis Christianorum gerunt voluntatem citram ullam inquietudinem ac molestiam sui id ipsum observare contendant*). Det understreges endnu engang, at religionsfriheden omfatter alle borgere, ligesom der på ny henvises til offentlighedens ro og orden (*pro quiete temporis nostri*). Herfra bevæger Konstantin og Licinius sig videre til spørgsmålet om de tidligere konfiskationer og skriver, at de kristnes ejendomme og lokaliteter for religiøs forsamling skal returneres uden tøven (*qui etiam dono fuerunt consecuti, eadem similiter isdem Christianis quantocius reddant; Quae omnia corpori Christianorum protinus per intercessionem tuam ac sine mora tradi oportebit*).

Dette tiltag er ifølge Ingesmann & Pedersen (2012) et udtryk for den politik, som Konstantin havde ført lige siden 306. Sidst fremhæves vigtigheden af, at kejsernes milde beslutninger effektueres effektivt (*efficacissimam exhibere debetis*), og atter refereres der til opretholdelsen af den generelle offentlige velfærd (*quo etiam in hoc per clementiam nostram quieti publicae consulatur*).

Den forsonende ordlyd, der findes i Milanoediktet, opfatter jeg som et udtryk for ”konstantinsk politik”, idet Licinius senere hen udviste et divergerende sindelag over for de kristne, da han angiveligt genoptog forfølgelsespolitikken, hvilket som allerede nævnt ledte til Konstantins sejr over Licinius. I tråd med Toleranceediktet udviser kejserne indledningsvis fornuft, når de henviser til den offentlige velfærd i en samtidig kombination med, at de nævner ærbødighed overfor deres velkendte guddommeligheder. Samtidig kan denne ”fornuft” tolkes som et taktisk – retorisk sindelag, der således måtte have været gavnligt i bestræbelserne på at ”vinde” den konservative romerske befolknings opbakning ved at give dem en følelse af genkendelighed. Der er ingen tvivl om, at kejserne anså det for essentielt at overbevise befolkningen om, at accept af netop de kristne ville fremstå som en mildhedens gerning, og at en sådan accept ville sikre den generelle samfundsmæssige velstand og orden. Det er endvidere min vurdering, at begge edikter udtrykker et generelt holdningsskifte over for de kristne og deres ”væren-i-verden”. Idet resultatet af de tidligere kristenforfølgelser, lige såvel som kejsernes generelle historiske viden om konflikten og dens udvikling forventes at have været present i kejsernes bevidsthed, må det have virket belejligt at foretage en offentlig deklARATION af de kristnes nyvundne ligestilling. At forfølge de kristne havde vist sig at være en ufrugtbar kurs. Ufrugtbar fordi forfølgelserne, der angiveligt har kostet store ressourcer, var fejlslagne og yderligere ufrugtbar eftersom den generelle offentlige ro og orden blev forstyrret. Efter 300 års formålsløs undertrykkelse, hvilket seks millioner kristne konvertitter vidnede om, har et politisk holdningsskifte syntes som det bedste alternativ til en uændret kurs. Det synes plausibelt at hævde, at Konstantin i tråd med de øvrige kejsere og den ikke-kristne befolkning, qua eget vidnesbyrd, har været følt sig fascineret og draget af de kristnes martyrdom, organisation og evne til at blive talrige og modstå forfølgelser. Jeg forestiller mig, at den konservative hellenistisk-romerske befolknings mistanke over for de kristne gennem tiden har transformeret sig til fascination og nysgerrighed. Kristendommens overordentligt succesfulde udvikling og tiltrækningskraft kan i min optik potentielt anskues som en udslagsgivende årsag til, at Konstantin i kombination med sin politiske agenda besluttede at sympatisere med – og favorisere kristendommen. Derved forsøgte Konstantin at konsolidere sin position og samle riget ved at bringe samfundets centrale teologiske konflikt til en afslutning.

Konstantin demonstrerer efter min opfattelse et nytænkende pragmatisk sindelag, idet hans politik adskiller sig radikalt fra den tidligere praktiserede, men samtidig er han klog nok til ikke at afsværge traditionerne men derimod pointere deres vigtighed. Konstantins politik markerer således et paradigmeskift - en politisk kursændring, der modsat tidligere tiders forfølgelse og stigmatisering nu indlemmede de kristne borgere i Romerriget. Kristendommen var dog endnu ikke blevet erklæret statsreligion – den var blot tilladt og officielt accepteret. Ingen af edikterne rummer teologiske overvejelser, og argumenterne slår til lyd for, at den kejserlige tolerance, mildhed og empati skal implementeres i befolkningen. Dermed understreger Konstantin og Licinius vigtigheden af almenvældets fortsatte trivsel som et essentielt bagvedliggende politisk tema.

Teologiske splittelser

Grundet den kejserlige indblanding i det nordafrikanske skisma, der går under betegnelsen *den donastiske strid*, kan det i min optik ræsonneres, at denne indskrives i historien som en forløber til *den arianske strid*, hvilket er årsagen til, at jeg indledningsvist forholder mig hertil.

Den donastiske strid var en splittelse, der havde sin oprindelse i uoverensstemmelser vedrørende kristenforfølgelserne. På den ene side stod *de forsonlige*, og oppositionen blev udgjort af kristne, der ønskede en hård kurs mod *traditorerne*. *Traditor* er en betegnelse for de kristne, der under forfølgelserne angav andre kristne til de romerske myndigheder (Ingesmann & Pedersen, 2012). Da biskoppen af Karthago i 311 gik bort, blev den forsonlige ærkediakon Caecilian udnævnt til ny biskop, men ordinationen blev i første instans erklæret ugyldig, da Caecilian var under anklage for at have været traditor. Majorinus blev i stedet erklæret for retmæssig biskop af Karthago men døde kort efter og blev efterfulgt af Donatus, efter hvem den donastiske kirke (og strid) er opkaldt. Splittelsen udspillede sig over små ti år og udmundede i, at Konstantin tog Caecilians parti efter flere forsøg på forsoning.

I år 317 udstedte Konstantin et edikt, der konfiskerede donatisternes ejendomme og eksilerede deres ledere (ibid), hvilket i øvrigt står i skarp kontrast til de bestemmelser, der blev kommunikeret i Milanoediktet. Jeg mener, at Konstantins indblanding i den donastiske strid blandt andet vidner om hans store interesse i at opnå forsoning og trosnæssig ensretning biskopperne imellem. Denne holdning underbygges af budskabet I det brev Konstantin skrev til Chrestus, biskoppen på Sicilien i 314. Følgende citater illustrerer min position: “*certain men began wickedly and perversely to disagree among*

themselves in regard to the holy worship and celestial power”; *“I wished to put an end to such disputes among them*”; *“On this account it has happened that those very ones who ought to hold brotherly and harmonious relations toward each other are shamefully, or rather abominably, divided among themselves*“; *“It is disgraceful that shameful feuds have allowed this dispute to continue until the present time*”; *“this division can be healed, in accordance with the faith*”; *“May the Almighty God preserve thee in health for many years*” (Eusebius, 10.5.21-24). Ovenstående citatrække bidrager til forståelsen for omfanget af Konstantins engagement i de kirkelige anliggende. Især fremstår Konstantins agenda om forsoning evident, når han på barsk facon omtaler splittelsens natur, som han vurderer til at være utilstedelig. Samtidig suppleres med den bemærkning, at Konstantin allerede i 314 åbenlyst formulerer sig i singularis i sin omtale af Gud, hvilket jeg opfatter som en tydelig indikation på hans religiøse overbevisning. På omtrent samme tid verserede der kejserlige uoverensstemmelser mellem Konstantin og Licinius, da sidstnævnte som nævnt besluttede sig for at genoptage forfølgelserne og dermed forbrød sig mod netop de bestemmelser, der blev formidlet i Milanoediktet. Da Konstantin i 324 sejrede og efterfølgende konstituerede sig som kejser, kastede han sig ud i den arianske strid, der udspillede sig i tiden fra omtrent 318-381. Baggrunden for den arianske strid findes i den tidligere kristnes teologi, der i højeste grad var inspireret af græsk retorik og filosofi. De oldkirkelige teologer, der går under betegnelsen *kirkefædrene*, var beskæftiget med både fortolkning af Bibelen, opstilling af trosregler samt et metafysisk problemfelt vedrørende Gud, der netop udgjorde kimen til den arianske strid – en strid, der omhandlede Faderen, Sønnen og Helligånden.

Den græske filosofi, som i høj grad markerer sig som kirkefædrenes uddannelsesmæssige baggrund, havde siden Platon været beskæftiget med spørgsmål og problemstillinger, der rummede teologiske aspekter. Platons tænkning, der blev udfoldet i billeder, forklarede den materielle verden af fænomener med immaterielle bagvedliggende ideer, hvis højeste princip var Gud. Platons mest berømte elev Aristoteles stod dog på visse punkter i opposition til sin lærer i spørgsmålet om *ideer vs. former*. Aristoteles kritiserede Platon ”for at søge det, der ordner og strukturerer verden, i ideer, der ligger udenfor den” (Ingesmann & Pedersen, 2012, s. 206), hvorimod formerne ifølge Aristoteles var iboende i tingene selv. Aristoteles ideer spredtes qua Alexander den Store og udviklede sig blandt andet til stoicismen, hvis primære antagelse var, at verden var gennemstrømmet af Gud i form af materielt stof – *pneuma & logos* - ånd & fornuft. Platonismen udviklede sig til mellemplatonismen under påvirkning af

både aristoteliske og stoiske ideer, og i århundrederne op til Jesu fødsel eksisterede der flere forskellige strømninger. Disse strømninger rummede blandt andet forestillingen om ”den første Gud”, der var identificeret som ulegemlig fornuft samt ”den anden Gud”, der var udgående fra den første, bestående af evige ideer for alting i verden (Ingesmann & Pedersen, 2012). *Den anden Gud* blev senere identificeret med *demiurgen – håndværkeren* eller *formeren* (ibid), som var en ”skabergud”, der kunne præge den formløse materie og derved skabe kosmos. Den centrale problemstilling var koncentreret om ”den anden Gud”, ”*der som fuldstændig ulegemlig ikke måtte være fuldstændig immanent i verden, og logos*” (Ingesmann & Pedersen, 2012, s. 207). Stoiscismen fortsatte helt ind i det tredje århundrede, hvor Plotins forfatterskab (nyplatonismen) tænkes at have transformeret mellemplatonismen, men Plotin tilsluttede sig ligeledes ideen om én højeste, transcendent Gud (ibid). Den kristne teologi blev på baggrund af kirkefædrenes tolkning af filosofien udfordret af interne uoverensstemmelser, der henstod på, hvorvidt skaber og skabning var forskellige på samme måde som den ulegemlige Gud og den legemlige verden var forskellige. Origenes forklarer i det tredje århundrede, at netop det samme forhold bliver udtrykt i Bibelen, der omtaler ”Gud som usynlig”, og i tillæg findes forestillingen om Helligånden som a) upersonlig som en gave givet i dåben, men ligeledes som b) en person forskellig fra Kristus – en *disciplenes hjælper og vejleder, der vidner om Jesus* (Ingesmann & Pedersen, 2012, s. 207). Allerede i det første århundrede beskæftigede den jødiske forfatter Filon sig med distinktionen mellem ”de to Guder”. Filons bekymring bestod i, at begreberne ikke syntes monoteistiske, hvorfor han prøvede ”*at forene de to niveauer mest muligt ved at tale om Gud Fader og hans Logos, der er hans væsen og Søn, som strømmer ud fra ham ligesom solens stråler og både er transcendent og immanent i verden*” (Ingesmann & Pedersen, 2012, s. 209). Hos Justin Martyr er logos subordineret Gud og åbenbarer sig fuldkommen gennem inkarnationen som Jesus Kristus (ibid). Origenes er tilsvarende mellemplatonismens opfattelse af den overbevisning, at Faderen er ulegemlig fornuft, ubegribelig og hinsidig og hertil kommer at Sønnen, der åbenbarer Faderen for os, fremstår som et billede på Faderens godhed. Hos Origenes er Faderen, Sønnen og Helligånden tre selvstændigt eksisterende væsener (*hypostaser*), der udgør en treenighed, og netop denne teologiske tvist var kimen til den arianske strid, der udfoldede sig mellem Arius og Athanasios.

Arius, der var presbyter og diakon under biskoppen Alexander i Alexandria, var i tråd med Origenes af den opfattelse, at de tre hypostaser skulle anses for at være adskilt og underordnet hinanden. Arius syntes at have en interesse i at forsvare monoteismen, og han anså det for problematisk, hvis Sønnens eksistens



blev tolket som værende ”*af samme væsen*” som Faderens, fordi denne position indikerer, at Gud kan deles og derved indskrives i en materiel og *ikke* ulegemlig kategori (ibid). Arius anser ikke Jesus for evig, men derimod betoner han, at Jesus er den første og fornemmeste skabning skabt af intet. Alexander stod ikke på alle punkter i opposition til Arius’ teologi, men han var optaget af Sønnens evige fødsel, samt af at Faderen og Sønnen var identiske. Dette resulterede i, at Alexander i år 318 lod Arius ekskommunikere. Arius rejste trods sit nederlag videre og forkyndte sine holdninger og opnåede følgelig opbakning fra flere sider, og blandt hans støtter findes Euseb af Ceasarea samt Lukians netværk af biskopper, der ligesom Arius selv havde studeret under selve den lærde Lukian i Antioka. Adskillige biskopper blandede sig i konflikten, og divergerende grupperinger i Syrien og Lilleasien begyndte at formulere anti-originistiske teser, der anfægtede, at der udelukkende var tale om én hypostase.

Først da den arianske strid havde verseret i flere år blandede Konstantin sig i oktober 324 efter, at han havde bemægtiget sig den østlige del af Romerriget. Hans involvering kommer til udtryk i det brev (*Eusebius, Life of Constantine 2.64-72*), han skriver til både Aleander og Arius, hvori han indledende påpeger at have to årsager til sin henvendelse. Den primære årsag var “*to bring the various beliefs formed by all nations about God to a condition of settled uniformity*”, hvilket straks henleder mine tanker på ordlyden i det forbrødrende Milanoedikt, der om noget betoner vigtigheden af samfundets trivsel og velfærd. Budskabet underbygges i brevets andet afsnit, og endnu en gang anvender Konstantin en hård og konfronterende tone, når han omtaler stridighedernes natur, hvilket udtrykkes i følgende: “*So when I found that an intolerable spirit of mad folly had overcome the whole of Africa...., I was anxious to stop the course of this disorder*”. Videre benytter han sig af en art patosargument, når han udtrykker den store fortvivlelse og sorg, der ramte ham som følge af splittelserne. Dette kommer glimrende til udtryk i det følgende citat, hvor Konstantin i samme afsnit refererer til den donastiske strid: “*But, O glorious Providence of God! How deep a wound did not my ears only, but my very heart receive when it was reported that divisions existed among yourselves more grievous still than those which continued in that country [Africa, i.e. the Donatist schism]*”.

Majoriteten af tidligere forskning har peget på det faktum, at den arianske tankegangs udbrud i højeste grad var et teologisk fænomen (Haas, 1993), hvilket i høj grad synes at være tilfældet. Imidlertid udviklede arianismen sig til at blive den ene part i en teologisk magtkamp, der blev afgjort af et politisk inspireret ønske om dogmatisk ensretning for derved at samle samfundets fraktioner og yderligere



konsolidere magten. Denne holdning underbygges af de ovenstående citater, der alle sandsynliggør, at Konstantins primære ærinde har været at disciplinere sine biskopper til enighed for at fremskynde udviklingen af en mere magtfuld og solid kirke. Men stridighederne fortsatte ufortrødent, og som konsekvens heraf blev omtrent 300 biskopper fra maj til juli 325 kaldt til det økumeniske koncil i Nikænum. I opposition til Arius stod den yngre diakon Athanasios, der var blevet sendt som stedfortræder for Alexander af Alexandria. Den arianske strid syntes dog at være afgjort på forhånd, eftersom der var blevet indgået en alliance vendt mod Arius og eusebianerne. Imidlertid fortsatte stridighederne adskillige år, idet den østlige del af Romerriget var udpræget ariansk, hvorimod den vestlige del overvejende tilsluttede sig Athanasios' position. Som resultat af koncilet blev der formuleret en trosbekendelse, der i store træk var en afsværgelse af arianismen, og udtrykkes i følgende forhold; at Sønnen er "sand Gud" og "født, ikke skabt" af Faderen, og dermed "af samme substans" som Faderen og ikke af intet, hvilket ellers var Arius postulat. Arius blev efterfølgende sendt i eksil, men den nikænske trosbekendelse var fortsat omstridt, da flere af de forsamlede biskopper udelukkende underskrev trosbekendelsen af politiske årsager (Ingesmann & Pedersen, 2012). Konstantins entusiastiske forsøg på at bringe biskopperne til enighed kulminerede en måned inden koncilets afslutning. Konstantin skrev den 25. juni et brev (*Socrates, Church History 1.9.17*) til sin menighed i Alexandria, og han formulerede sig på følgende vis: "*Greetings, my beloved brothers! We have received a complete blessing from Divine Providence, namely, we have been relieved from all error and been united in a common confession of one and the same faith*". Konstantin udtrykker enorm lettelse i sin betoning af bedrifterne på koncilet, der henvises til guddommeligt forsyn og taler om forening i troen. Det lader til at være essentielt for Konstantin, at kommunikere den enighed, med hvilken beslutningerne blev truffet, hvilket endnu en gang understreger betydningen af at være i stand til forene de respektive teologiske fraktioner. Konstantin skriver i denne sammenhæng at: "*More than three hundred bishops, remarkable for their moderation and intellectual keenness, were unanimous in their confirmation of one and the same faith, a faith which has arisen in agreement with the truths of the Law of God. Arius alone had been misled by the devil, and was found to be the only one set on promoting this unholy mischief, first among you, and afterwards among others as well. Let us eagerly come together as one common body with those who are our fellow members*". Førromtalte Athanasios, der var biskop fra 328-372, har efter alt at dømme været en kontroversiel personlighed. Anklagerne mod hans embedsførelse var overvældende i tyngde og antal, og der blev som følge af den voldsomme utilfredshed etableret en alliance mod ham, hvilken sendte Athanasios i eksil af

to omgange - sidst i 339-346 (ibid). Athanasios udviklede sig, i al den tid konflikten verserede, til at blive en af de mest indædte anti-arianere, men samtidig markerede han sig som en af det fjerde århundredes mest betydningsfulde ekklesiastiske skikkelser. Som afslutning på nærværende afsnit vil jeg kort præsentere udvalgte passager fra Athanasios' skrift: "Four discourses against the Arians", hvor han udpensler sine holdninger til den arianske bevægelse og Arius selv. Athanasios skriver i første diskurs, kapitel et: "*But, whereas one heresy, and that the last, which has now risen as harbinger of Antichrist, the Arian, as it is called... So while those who are far from it may continue to shun it, those whom it has deceived may repent; and, opening the eyes of their heart, may understand that darkness is not light, nor falsehood truth, nor Arianism good; nay, that those who call these men Christians are in great and grievous error, as neither having studied Scripture, nor understanding Christianity at all, and the faith which it contains*" (Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 4). Indledningsvis tøver Athanasios ikke med at bruge ordet kætteri (*heresy*), hvorefter han identificerer begrebet *Antikrist* med arianismen. Følgelig giver han udtryk for, at de mennesker, der er blevet forledt af arianismen må angre, åbne deres hjerters øjne og indse, at mørke ikke er lys, ligesom falskhed ikke er sandhed, og arianisme *ikke* er godt. Athanasios giver videre udtryk for den holdning, at mennesker, der betegner arianere som kristne, er groft fejlslagne – som om de aldrig har studeret Bibelen eller intet aner om den kristne tro. "Four discourses against the Arians" er en enorm omfangsrig tekst, som jeg af omfangsmæssige hensyn ikke kan foretage en fyldestgørende analyse af. Jeg har alligevel medtaget ovenstående citat, da det giver læseren et billede på det engagement splittelsen, har været omgærdet af. For at understrege min pointe vil jeg henlede opmærksomheden på Athanasios' egen opfølgning af ovenstående citat, der følger i umiddelbart forlængelse heraf. Athanasios foretager et par sammenligninger, der efter min overbevisning fremstår som særdeles voldsomme og anstødelige: "*For what have they discovered in this heresy like to the religious Faith, that they vainly talk as if its supporters said no evil? This in truth is to call even Caiaphas a Christian, and to reckon the traitor Judas still among the Apostles, and to say that they who asked Barabbas instead of the Saviour did no evil*" (ibid). Udtalelserne fremstår voldsomme idet Caiaphas, der var ypperstepræst, da Jesus blev korsfæstet, i historien er blevet tildelt en stor del af ansvaret for Jesu død. Denne sammenligning placerer således en arianer i samme kategori som Jesu indirekte bødde. Videre inkluderes både Judas og Barabbas i nye sammenligninger, og disse fornærmelser rummer nogenlunde samme tyngde og anklage.



Den arianske strid verserede i størstedelen af det fjerde århundrede, og da Athanasios i 361 generobrede sit bispedømme i Rom havde hans berømmelse som ”forsvarer af den nikænske ortodoksi” bredt sig og en nynikænsk konsensus begyndte at udvikle sig. For at imødekomme en anti-athanasiansk gruppering anerkendte Athanasios og hans støtter, at det var et udtryk for ortodoks teologi at omtale Faderen, Sønnen og Helligånden som tre hypotaser, ”når blot man samtidig anerkendte deres enhed, at de var ”af samme substans” (Ingesmann & Pedersen, 2012, s. 227).

Kristendom bliver statsreligion

Da Konstantin i 324 sejrede over Licinius, påbegyndte han opbygningen af Konstantinopel, der egentlig blot var en genopførelse af den græske by Byzantion. Byen blev centrum for det østlige Romerrige og blev kaldt *Det Nye Rom* – dog har vestlige historikere foretrukket navnet *Det Byzantiske Rige* grundet de store kulturelle forskelle, der adskilte det østlige Romerrige fra det oprindelige (ibid). Konstantin omtalte kristendommen som *den sande religion*, og favoriseringen af det ekklesiastiske system kom til udtryk i en fritagelse for det offentlige tvangsarbejde. Præsterne blev fritaget fra at betale skatter, de kristne menigheder blev tildelt økonomiske hjælpepakker, og blev subsidieret i opførelse af kirker, søndagen blev gjort til officiel hviledag, og bestræbelser på at inkorporere kirken i det imperiale system fandt ligeledes sted (Due & Isager, 1993; Ingesmann & Pedersen, 2012). Konstantin lod sig endelig døbe på sit dødsleje i 337 og blev følgende stedt til hvile i sin dåbskjortel i en sarkofag blandt de tolv apostelstatuer, der var placeret i kirken i Konstantinopel. Der skulle dog gå omtrent 45 år, førend kristendommen opnåede en hidtil uhørt status i Romerriget, der i sine traditioner var polyteistisk funderet. Kristendommens privilegier og position kulminerer med kejser Theodosius den Store, men på tidspunktet for hans magtovertagelse var arianismen på trods af den koncilære afgørelse i Nikænum stadig omstridt. Theodosius var imidlertid indædt tilhænger af den nikænske tro, og på baggrund heraf dikterede han den kejserlige forordning, at hele Romerrigets befolkning skulle bekende sig til apostlen Peters tro - den nikænske tro (Due & Isager, 1993; Ingesmann & Pedersen, 2012). Bestemmelsen blev formuleret i Thessaloniki, efter at Theodosius havde været alvorligt syg, og ediktet blev udstedt i februar 380.

Det lyder som følger: *“It is our desire that all the various nations which are subject to our Clemency and Moderation, should continue to profess that religion which was delivered to the Romans by the divine Apostle Peter, as it has been preserved by faithful tradition, and which is now professed by the Pontiff*

Damasus and by Peter, Bishop of Alexandria, a man of apostolic holiness. According to the apostolic teaching and the doctrine of the Gospel, let us believe in the one deity of the Father, the Son and the Holy Spirit, in equal majesty and in a holy Trinity. We authorize the followers of this law to assume the title of Catholic Christians; but as for the others, since, in our judgment they are foolish madmen, we decree that they shall be branded with the ignominious name of heretics, and shall not presume to give to their conventicles the name of churches. They will suffer in the first place the chastisement of the divine condemnation and in the second the punishment of our authority which in accordance with the will of Heaven we shall decide to inflict” (Codex Theodosianus, xvi.1.2)

Det nye kristne samfund havde fortrængt det gamle hedenske, og sejren blev endegyldigt en realitet i løbet af de følgende 150 år, der var præget af blodige konflikter og konstitueringen af den nye samfundsorden. Som et eksempel herpå - og som vidnesbyrd om kirkens nu magtfulde position - fremdrages en begivenhed, der fandt sted i 390. I forbindelse med mordet på en romersk officer i Thessaloniki, tillod Theodosius nemlig, at tusindvis af borgere blev myrdet, hvilket fik biskoppen i Milano, Ambrosius, til at reagere med et krav om, at Theodosius offentligt skulle angre sine handlinger. Theodosius angrede offentligt, og dette knæfald for kirkens autoritet markerer i mine øjne kristendommen endelige triumftog. Efter år 390 blev der udstedt love, der bl.a. udmøntede sig i forfølgelser af ikke-kristne, og det gik både ud over jøder, hedninge og kristne hæretikere. På trods af århundreders forfølgelse negligerede de kristne tanken om religionsfrihed, hvilket blandt andet kom til udtryk i forbindelse med ødelæggelsen af Serapis-templet i Alexandria i år 392 (Watts, 2015). Denne begivenhed opstod som følge af, at den kristne biskop af Alexandria Theophilus tillod, at hedenske religiøse artefakter blev offentlig hånet ved en procession gennem byen, der kulminerede i, at Serapisstatuen fik afhugget sit hoved med en økse. Efterfølgende fortsatte ødelæggelserne: ”so that there no longer remained any trace of the god” (Watts, 2015, s. 2).

Konklusion

Den enorme mængde litteratur der vedkommer kristendommens udvikling i Romerriget vidner om, at dette forskningsområde gennem tiderne har optaget adskillige akademikere såvel som almindelige mennesker med en interesse for religioners udvikling.



Jeg har i mit arbejde rettet fokus mod udviklingen i statsmagtens forhold til de kristne samt de edikter, der vidner herom, ligesom jeg har været optaget af de samfundsmæssige begivenheder, der har fundet sted som følge af denne udvikling. Det hellenistisk-romerske samfund var polyteistisk funderet, og før de kristnes indtog var ofringer til lokale guder den almindelige praksis, men vigtigst af alt var det at udvise respekt over for den romerske statsmagt ved at ofre til kejserens billede. Ideen om religionsfrihed var hverken velkendt eller udbredt, men alligevel herskede der en relativ stor religiøs tolerance så længe statsmagten ikke blev kompromitteret. Det er absolut ikke mit indtryk, at kristningen af Romerriget har medført bedre vilkår for religiøse fritænkere, og med tanke på blandt andet begivenhederne i relation til Alexandria og Serapis tilskyndes jeg til at vurdere, at det modsatte har været tilfældet, hvilket naturligvis kan forekomme paradoksalt. De kristnes vilkår var i den apostolske tid var kummerlige, og især under kejser Nero blev de kristne under påskud om at have påsat branden i Rom forfulgt og efterfølgende mishandlet og dræbt. Kristenforfølgelserne var utvivlsomt en realitet, der herskede helt fra den apostolske tid frem til Konstantin for alvor fik greb om magten. Men selv i kølvandet på Milanoediktet genoptog Licinius angiveligt forfølgelserne, og det var således først i 324, da Konstantin endeligt besejrede Licinius, at forfølgelserne ophørte. Gennem læsningen af sekundærlitteratur samt diverse kejserlige edikter og breve er jeg nået frem til den konklusion, at Konstantin angiveligt har fundet det gunstigt og belejligt at fremme de kristnes position i samfundet, hvilket kommer til udtryk i Konstantins favorisering af kirkens rettigheder og ansvarsområder. Årsagen hertil skal efter min mening findes i det faktum, at konflikten med de kristne, der havde verseret i knap tre hundrede år, ikke på nogen måde havde bidraget til en positiv samfundsudvikling. Det er min antagelse, at kontroversen med de kristne har syntes mere og mere håbløs som følge af den hastige vækst af konvertitter ligesom de kristnes velbeskrevne stædighed og indædte tro på egen mission må have virket intimiderende og håbløs uovervindelig. Hertil kommer, at den overvejende del af konvertitterne havde deres rødder i samfundets midterste og øverste lag, hvilket manifesterer sig som en modpol til forfølgelserne, der ikke var gennemført med den brutalitet som lå inden for rammerne af statsmagtens kapacitet, hvilket ødelæggelsen af templet i Jerusalem er vidnesbyrd om. Forfølgelserne antages nærmere at have været sporadiske, lokale og udelukkende systematiske i kortere perioder. På denne baggrund vurderer jeg, at Romerriget ikke var et retssamfund, samt at de kejserlige edikter ikke har haft autoritativ status, men nærmere en vejledende karakter. Når jeg læser både de kejserlige breve og edikter, får jeg det indtryk, at Konstantins centrale politisk-teologiske agenda

har bestået i at konstituere sin egen magt og skabe et velfungerende og ensrettet samfund. Det er min overbevisning, at Konstantin har brugt kristendommen som middel til at nå netop dette mål.

Referencer

- Bilde, P. & Rothstein, M red. (1999), ”Nye Religioner – i hellenistisk-romersk tid og i dag”, Aarhus Universitetsforlag, ISBN. 87 7288 761 3,
- Blois, L. De & Spek, R.J. Van Der (2008) ”An introduction to the ancient world”, Routledge, Second Edition,
- Braun, Willi & McCutcheon, Russel T. red. (2014). ”Guide to the Study of Religion”. London: Continuum.
- Due, Steen Otto & Isager, Jacob (red. 1993), *Imperium Romanum*, tidsskriftet SFINX, ISBN 87-89632-02-8 I
- Gilhus, Ingvild Sælid (2006), ”Metodisk mangfold. Utforskning av en religiøs tekst” i Metode i Religionsvitenskap (ed. Kraft, Ellen Siv & Natvig, Richard J.) Pax Forlag. Oslo
- Gilhus, Ingvild Sælid (2011): ”Religionsvitenskapens rolle i akademi og samfunn”
- Haas, Christopher (1993): ”The Arians of Alexandria” i: *Vigiliae Christianae* Vol. 47, No. 3 (Sep., 1993), pp. 234-245
- Ingesman, P & Pedersen N.A. (2012), ”Kirkens historie” Bind 1, Hans Reitzels Forlag, 1.udgave, 1.oplag, ISBN 978-87-412-5427-2,
- Noethlichs, Karl Leo (2015): ”The Legal Framework of Religious Identity in the Roman Empire” pp. 13-28 i: *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity* (red. Éric Rebillard & Jörg Rüpke) Catholic University of America Press.
- Paden, William E.(1994): ”Religious Worlds – The Comparative Study of Religion”, Beacon Press Boston, ISBN: 978-0-8070-1229-1
- Rasmussen, T & Thomassen, E. (2002), ”Kristendommen – en historisk indføring”, Universitetsforlaget Oslo, ISBN: 978-82-15-00292-7
- Stark, Rodney. *The Rise of Christianity, How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries.* HarperCollins Paperback ed. New York, N.Y: HarperOne, 1996. Print.
- Watts, Edward Jay (2015). *The Final Pagan Generation.* Oakland, California: U of California, 2015. Transformation of the Classical Heritage LIII. Web. Link til KB-post med link til bogen: <http://rex.kb.dk/KGL:KGL:KGL01009201494>

Kilder

- Codex Theodosianus, xvi.1.2
- Eusebius, *Life of Constantine* 2.64-72, October 324; ”*The Victor Constantine, the Great Augustus, to Alexander of Alexandria and Arius*”, <http://www.fourthcentury.com/index.php/urkunde-17>
- Eusebius, *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus, Bishop of Cesaea, in Palestine*, 325. Translated by Christian Frederick Cruse. Grand Rapids. MI: Baker Book House



- Eusebius, Church History, 10.5.21-24 (314); “*Constantine Augustus to Chrestus, bishop of Syracuse*”; <http://www.fourthcentury.com/arles-314-summon/>
- Lactantius Liber de Mortibus Persecutorum, XXXIV; “*The Edict of Galerius (311) - Granting recognition and freedom of worship to Christians, following the Great Persecution*”; http://www.earlychurchtexts.com/public/edict_of_galerius.htm
- Lactantius Liber de Mortibus Persecutorum, XLVIII; “*The Edict of Milan (313) - Giving Christians freedom of worship*”; http://www.earlychurchtexts.com/public/edict_of_milan.htm;
- Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 4. Edited by Philip Schaff and Henry Wace. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1892.) Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/28161.htm>>.
- Socrates, Church History 1.9.17, Constantine, June 325; “*Constantine Augustus, to the catholic church of the Alexandrians*”; <http://www.fourthcentury.com/index.php/urkunde-25>
- Tacitus’ årbøger: Annales XV, kapitel 43-45: “*Nero Claudius Cæsar i året 64 e.Kr*”, På dansk ved O.A. Hovgård, Karl Scønbergs Forlag, København 1887.

