

DE MORIBUS PERSECUTORUM

Om baggrunden for de romerske kristenforfølgelser

Af Ittai Gradel

Statholderen: *Kan du så ofre!*

Pionius: *Nej, kun mine bønner må vies til Gud.*

Statholderen: *Vi ærer alle guderne og himlen og alle guderne i himlen. Hvad så da, anerkender du luften? Så kan du ofre til den!*

Pionius: *Jeg anerkender ikke luften, men ham, som skabte luften og himlen og alt i dem.*

Statholderen: *Sig mig, hvem var så det?*

Pionius: *Det kan man ikke sige.*

Statholderen: *Det var selvfølgelig den gud, som er i himlen, det vil sige Zeus, for han er konge over alle guderne.*

(Pionius' Martyrium, Smyrna 250 e.Kr. (?))

1.

På sin vis har etnografen, der studerer indfødte på Ny Guinea, eller assyriologen eller sinologen det faktisk lettere end os, der arbejder med det græsk-romerske, for han har i det mindste ikke nogen illusioner om, at kulturen under hans lup har nogen lighed med vores. Det er til gengæld en illusion, vi med fordel kunne befri os fra, men det er svært: Umiddelbart er der så meget, der ser ud til at ligne noget, vi kender, og først efter lang tid dæmrer det, at det klædebon, vi synes at kende så godt fra renæssancen, barokken, Thorvaldsen osv., i sin græsk-romerske form skjuler et forbløffende anderledes indhold. I begreber så fundamentale for vor tankegang og verdensforståelse som f.eks. *familie*, *seksualitet* og *religion* var de gamle uhyre anderledes, milevidt fra vores måde at tænke på. Det er religionsbegrebet, jeg her vil tage under behandling. På dette felt er forskellen mellem »dem« og »os« særligt kolossal, og anerkendelse af denne forskel er basal for ethvert kvalificeret forsøg på forståelse. Hvad enten vi personligt tror på Gud eller ej, så tænker vi i

De moribus persecutorum

jødisk-kristne termer; sejherrerne har på det religiøse område ikke blot skrevet historien, men også skænket os vor tankegang og vort sprog.

I forholdet mellem hedenskab og kristendom i Romerriget er det kutyme at understrege kristendommens eksklusivitet over for hedenskabets åbenhed og endog tolerance. Denne postulerede åbenhed gør det så meget vanskeligere at forklare, hvorfor de kristne rent faktisk blev udsat for forfølgelse fra romerstaten og dens embedsmænd. En kolossal forskningslitteratur om dette spørgsmål står nærmest i omvendt proportionalt forhold til vore få og ret umiddelomme kilder, og ingen enkelt faktor synes at give fuld mening som forklaring på disse forfølgelser. Det kan derfor måske være frugtbart at anlægge en videre synsvinkel, end det normalt gøres, og søge forklaringen i romersk hedensk mentalitet, bredt anskuet.

Forskellene mellem hedensk romersk og kristen tankegang træder tydeligt frem i de mere troværdige kristne martyrakter, som beskriver optrin, hvor de to mentaliteter blev konfronteret og forsøgte at kommunikere med hinanden – med ringe succes. Ved gennemlæsning af disse martyrakter må en moderne vestlig læser ofte, mere eller mindre frivilligt, konstatere, at sympatien samler sig om den hedenske forfølger – Gibbon erklærede således lige ud, at de kristne fortjente al den forfølgelse, de blev udsat for, og den moderne læser vil om ikke være enig, så dog kunne forstå hans standpunkt. Men selv om vi ofte finder de kristne anklagede foran guvernørens tribunal frastødende, så forstår vi deres tankegang langt bedre, end vi forstår dommerens.

2.

Religion forstås umiddelbart bedst negativt, dvs. ud fra sine modsætninger: religion kontra politik, kontra filosofi etc. Sondringen religion-politik er central. Den klare adskillelse af de to begreber går tilbage til oplysningstiden, og var ikke direkte teologisk funderet. Men sondringen er, tværkulturelt anskuet, særegen for vestlig kultur. Spørgsmålet er, om den overhovedet kunne tænkes uden sine kristne forudsætninger. De er oprindeligt repræsenteret bl.a. ved Jesu ord om at give kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er, og senere videreført i en kristen tradition, hvis kendteste repræsentant er Augustin, der med sin sondring

mellem Gudsriget og denne verden satte skillelinien klart op. Selve vor opfattelse af religionen som en (almen)menneskelig dimension, der kan adskilles fra andre dimensioner, er i sidste ende kristent baseret og vil derfor kun være direkte relevant for et kristent, eller vestligt/kristent påvirket, kulturområde. Andre kulturkredse, heriblandt den romerske, har i en væsentlig forstand ikke den religiøse dimension, forstået således, at »det guddommelige« eller »den anden verden« indgår i et hele med andre menneskelige erfaringer, herunder politik, og ikke med mening kan pilles ud og dissekeres for sig.

Man kan næppe pege på noget som helst aspekt af romersk kultur, der er uden hvad vi ville kalde en religiøs dimension. Det ses vel mest oplagt i det romerske statssystem, hvor »religion« og »politik« var så uløseligt sammenhængende, at en sontring mellem disse elementer uvægerligt forbigår det centrale. I antikdisciplinerne opfattes romersk religion normalt implicit som dækkende alt, hvad der havde med guderne eller det guddommelige (hvad det så er) at gøre. Men det vil for det første omfatte al romersk kultur, slet og ret: Guddommelige magter havde en finger med i alt; det var deres kraft, der styrede verden og fik den til at hænge sammen, der gav riget sejr i felten, bonden korn på marken, købmanden denarer i kassen, sømanden god sejlads, mennesker og dyr liv; al bevægelse og dynamik, al verdens gang forårsagedes af disse kræfter. For det andet vil det, som det oftest gøres, udskille romersk kejserkult som et ureligiøst fænomen. Men når den romerske kejser rundt omkring i riget dyrkedes akkurat som en »rigtig« gud, vil en sådan sontring forbigå det virkeligt væsentlige i fænomenet, nemlig at kejseren netop æredes på ganske samme vis som guderne. En sådan kultisk æring behøvede desuden *ikke* at indebære, at kejseren nødvendigvis ansås for en gud – men udelukkede det på den anden side heller ikke. Det definitoriske eftertryk på det guddommelige vil således uvægerligt i sidste ende tolke romersk »religion« gennem kristianiserende briller ved at hvile på trosbegrebet – troede de eller troede de ikke, at kejseren var en gud? Og trosbegrebet, så centralt i kristendommen, er ikke relevant i forbindelse med traditionel romersk kult. Kejserkult er traditionelt i forskningen blevet opfattet som et besynderligt og umage fænomen, der ikke hørte naturligt hjemme i romersk kultur. Jeg er uenig: Det er tvært-

De moribus persecutorum

imod *vore* religiøse forudsætninger, der er det umage element i anskuel-
sen af romersk »religiøsitet« og kultur.

Irrelevansen af tro og dogmer, herunder spekulationer om den dyr-
kedes natur, er nemlig ikke specifik for kejserkulten, men generel for
traditionel romersk gudsdyrkelse. Heller ikke Jupiter eller Merkur dyrke-
des, fordi man »troede« på dem (herom mere senere), end ikke fordi de
var guder, men åbenlyst og udelukkende på grund af deres magt, fordi
de styrede verden eller en del af den, fordi de kunne hjælpe og støtte –
eller ødelægge – menneskenes verden. Hvad der gjorde dem til guder
var underordnet, hvad de kunne gøre for dyrkeren var centralt; eller sagt
på anden vis: Deres magt snarere end deres natur gav dem guddoms-
status (begrebet status er af afgørende betydning i romersk kultur og
kult). Overmenneskelig magt gav overmenneskelig status. Det gælder for
Jupiter som for kejseren. Kult var den højeste form for æresbevisning,
modsvarende den højeste magt i forhold til dyrkerne, men kult var ikke
væsensforskellig fra andre æresbevisninger; det er sigende, at den heden-
ske oldtid ikke skelnede klart mellem at ære og at dyrke, mellem »politi-
ske« og »religiøse« æresbevisninger. Fænomenet kejserkult illustrerer
derfor *vore* vanskeligheder ved at tale om »romersk religion«. Det er
mere ukompliceret og mere direkte relevant for romersk kultur i stedet
at tale om *kulter* (om end ikke nødvendigvis af guder), og det er som
sagt ikke det samme. Allerede når vi betegner disse kulter »religion«,
kommer vi således let til at føre os selv bag lyset og obstruere videre
forståelse.

3.

Lad mig fortsætte med en grov karakteristik af de traditionelle romerske
kulter, afgrænset i forhold til mysteriekulter, til kristendommen, og til
antikkens filosofiske bevægelser og skoler. Disse kulter havde nogle
grundlæggende træk til fælles, såsom: a) polyteisme: mængden af guder
og deres specialiseringsområder var simpelthen ubegrænset – enhver
funktion, enhver lokalitet og ethvert menneske havde sin egen gud;
b) mangel på et dogmatisk system eller dogmesæt: i stedet lå emfasen i
disse kulter på udførelsen af konkrete ritualer, normalt ofringsriter;
c) den manglende vigtighed af det i kristendommen så centrale begreb

»tro« – bevidst tro på eller accept af guderne og deres eksistens. Ritualerne, og først og fremmest ofringerne, var så altafgørende, fordi disse riter udgjorde – *var* – menneskenes opfyldelse af deres kontrakt med de guddommelige magter i et konkret gaveudvekslingsforhold – *do ut des*. Denne kontrakt virkede begge veje, og de dyrkede magter kunne derfor drages til ansvar, hvis de misligholdt kontrakten. Igen var dette kontraktforhold ikke begrænset til forholdet mellem guder og mennesker; det var gennemgående i romerske sociale relationer og genfindes i forholdet mellem patron og klient og mellem kejser og undersætter. Kulternes hele formål var faktisk denne kontrakt, deraf manglen på et detaljeret, verbalt formuleret dogmesystem, og på spekulationer om gudernes natur, eksistens etc. Sådanne spekulationer hørte hjemme, ikke i kulterne, men i filosofien, og mellem disse to fænomener gik romerens mentale skillelinie, ganske som den for os går mellem religion og politik.

Fraværet af dogmer og af trosbegrebet er grundlæggende for forståelsen af mentaliteten bag den traditionelle kultus. Et trossæt eller system, der *tages for givet*, har ikke behov for hverken dogmatiske diskussioner, eller trosbekendelse, eller spekulation. Og de traditionelle hedenske kulturer og deres ritualer *blev* taget for givet som en del af *mos maiorum*, den verdensopfattelse, der var blevet overleveret fra tidernes morgen. Romerne var konservative, og traditionen udgjorde sandhedsbevis i sig selv (et sandhedsbevis, der i en indædt konservativ kultur stod over individets filosofiske spekulationer). Et ord som *religio* er således illustrativt: ærefrygt over for højere magter, samvittighedsfuld, omhyggelig overholdelse og accept af verdensordenen *som den er*. Begrebet er basalt for hedensk romersk mentalitet, og det emmer af konservatisme og traditionalisme. Ligeså med et andet ord, der som mentalt koncept er tæt på *religio*, nemlig *pietas*, som man næsten frækt og negativt kan oversætte med »forstokket konservatisme«: accept og overholdelse nok engang af den sociale orden, af de regler og skikke, der er givet absolut moralsk autoritet af det afgørende argument traditionen, *mos maiorum*. Ordene anvendtes, atter symptomatisk, i forholdet til guder såvel som til mennesker.

Med disse grundlæggende problemer i sprog og definitioner på plads må det nu være på tide at vende sig til det helt centrale spørgsmål:

De moribus persecutorum

Hvorfor blev de kristne forfulgt? Det forekommer mig, at forskningsdiskussionen af dette spørgsmål tit har kompliceret problemet unødigt, og især har retshistorikere, der har søgt et svar i romerretten, fragmenteret problemet ned i pedantiske detaildiskussioner om procesformer og juridisk præcedens. I ekstreme tilfælde er præcedens blevet påkaldt som eneforklaring eller forklaring i sig selv. Dette forklarer meget lidt – love såvel som forfølgelse er blot symptomer på mere basale træk, og de romerske myndigheder ændrede ofte præcedens, som de var uenige i – hvad der indtil det tidlige 4. århundrede ikke skete i dette tilfælde.

4.

I vores kultur med vores ideer og idealer om fremskridt og forandring tenderer vi til at betragte, hvad der er nyt, moderne, hidtil uset, som noget godt, som en positiv faktor i samfundsudviklingen. Den gennemsnitlige romer ville ikke have værdsat en sådan indstilling, men ville tværtimod have fundet den uforståelig og vederstyggelig.

Kristendommen kunne ikke tages for givet. Den fødtes ind i en verden, den var i opposition til lige fra begyndelsen, i konkurrence med et væld af andre religiøse og filosofiske bevægelser. Deraf betydningen af og spekulatationen om trosbegrebet; det måtte være en afgørende faktor i valget af en religion, der ikke blot var nedarvet fra forfædrene, men måtte vælges – ved tro.

Jødedommen havde ligesom kristendommen et detaljeret og verbalt formuleret dogmesæt, men trosbegrebet spillede ikke så stærk en rolle i jødedommen som i kristendommen. For jødedommen havde udviklet sig blandt et folk i dets eget land, og havde i århundreder været begrænset til dette land. Jødedommen var således, ligesom de gamle hedenske kulturer, simpelthen nedarvet inden for en etnisk kultur og derfor ligeledes taget for givet, idet traditionen i sig selv udgjorde et sandhedsbevis. Dette er naturligvis en afgørende forskel i forhold til kristendommen, men her kunne jøder og gammelromerske hedninger forstå hinanden – de var fælles om de samme grundlæggende værdier: respekt for traditionen, for *mos maiorum*. *Pietas* og *religio* igen.

Jeg er nu, langt om længe, kommet til det vigtige problem, hvorfor kristendommen blev forfulgt, hvad der aldrig decideret var tilfældet for

jødedommens vedkommende. Sondringen kan måske forekomme akademisk, for jøder var ofte ildesete og udsat for chikane i dagligdagen, mens kristne trods alt kun indimellem udsattes for direkte forfølgelse. Men jødedommen blev aldrig decideret forfulgt som religion, og den var aldrig ulovlig. Det var kristendommen derimod, ikke på grund af påståede sekundære forbrydelser, men simpelthen i sig selv. De kristne blev ganske vist oftest ladt i fred, og forfølgelser af dem var indtil midten af det 3. århundrede tilfældige og lokale. *Men* – som det fremgår af Plinius den Yngres brevveksling med kejser Trajan fra omkring 112 e.Kr. var der ingen tvivl om, at kristne skulle dømmes, hvis de bragtes for retten og nægtede at afsværge deres overtro, og i hvert fald fra dette tidspunkt, og tilsyneladende også før, var kristendommen forbudt i romerretslig forstand; kejserlige breve udgjorde et utvetydigt retsgrundlag. Det er muligt, at de færreste statholdere har kendt til Trajans brev, det er muligt, at kristne oftest simpelthen blev ignoreret af myndighederne, det er klart, at myndighederne ikke drev opsporende virksomhed før langt senere; men det ændrer ikke ved, at kristentroen principielt var ulovlig, en præcedens, romerske kejsere i to århundreder, indtil Galerius' toleranceedikt i 311 e.Kr., stædigt nægtede at rokke ved. Romerstatens officielle holdning til kristendommen er afslørende og væsentlig *uanset* myndighedernes hyppige mangel på evne eller vilje til at føre deres politik igennem i praksis, og kontrasten til jødedommens stilling hverken kan eller bør bortforklares.

Moderne forskning har for det meste hæftet sig ved kristenforfølgelsesernes lemfældighed i praksis, og har oftest udlagt dette som et udtryk for tolerance fra statens side. Myten om Roms religiøse tolerance er sejlivet. Men tolerance er ikke blot lad ligestyldighed; når Trajan forbød eftersporing af kristne, skyldtes det snarest en letforståelig modvilje mod at bortødsle imperiets sparsomme administrative ressourcer på en trods alt ret betydningsløs, lille sekt; desuden var procesformen med privatfolk som anklagere den normale i romerretten. Dvaskheden i den tidlige kejsertids indgreb mod de kristne, uanset juraen, kan derfor lettest forstås som et udtryk for den lille sekts betydningsløshed. Men netop dette forhold gør det så meget mere sigende, at Plinius og Trajan *alligevel* fandt det umagen værd overhovedet at reagere, samt at ingen af dem

De moribus persecutorum

stillede det mindste spørgsmålstejn ved, at kristne, betydningsløse eller ej, skulle dømmes og henrettes, hvis de blev angivet og nægtede at falde fra. Netop de kristnes ringe antal og ubetydelighed ville have gjort overbærenhed gratis for staten. Efter min opfattelse var statens indstilling over for denne petitesse netop forbløffende intolerant. Vel kunne de kristne normalt ignoreres, og det er korrekt, at romerske kejsere og forhørsledere normalt søgte at undgå henrettelser – staten ønskede fralfaldne, ikke martyrer; men fjendtligheden over for kristentroen som sådan er oftest utvetydig. Og da den romerske stat i 3. århundrede i perioder foranstaltede centralt dirigerede forfølgelser, var de kristnes antal, så vidt vi kan se, stadig ikke voldsomt stort eller truende. Alt taget i betragtning var den romerske stats og dens embedsmænds reaktion fra Trajan til Konstantin oftest forbløffende skarp. Hvorfor? Og hvorfor var jøderne, skønt ofte foragtet, stundom chikaneret, dog ikke genstand for den indædte afsky, der trods alt blev de kristne til del, ikke blot i juraen, men også i praksis?

Mange forklaringsforsøg er blevet fremført: Jøderne kendte og anerkendte i princippet ofringer, det centrale element i traditionelle græsk-romerske kulturer. Eftersom jøder kun kunne ofre i templet i Jerusalem, er dette argument ikke ganske overbevisende eller centralt. De politiske ledere i Judæa havde satset på de rigtige heste i den sene romerske republiks politiske kaos. Og jøderne var jo simpelthen for talrige til, at man kunne slippe af med dem – et afgørende argument, der i sin snusfornuft truer med at berøve spørgsmålet enhver praktisk relevans. Det fremføres ligeledes, at jødedommen ikke var en missionerende religion. Det er generelt rigtigt efter templets ødelæggelse i år 70, men udsagnet er meget kontroversielt, når talen er om tidlig kejsertid. Og sluttelig var jødedommen en gammel religion, mens kristendommen var et nyt fænomen, og de kristne havde forrådt deres fædrene tradition.

Det sidste argument er, tror jeg, det helt afgørende, og det fortjener at understreges langt skarpere, end det hidtil har været tilfældet; jeg mener desuden, at argumentet også er den afgørende faktor i kristendommens konflikt med den romerske stat og dens embedsmænd, altså i hele spørgsmålet om baggrunden for kristenforfølgelserne.

5.

En række lokale, ukoordinerede og geografisk begrænsede forfølgelser af kristne ledte op til den første centralt ordinerede forfølgelse, der i princippet dækkede hele imperiet. Det var kejser Decius' kampagne i 249-51, som i den senere del af 250'erne blev fornyet under Decius' efterfølger Valerian. Mens Valerians kampagne tydeligvis fra begyndelsen var rettet mod de kristne og søgte at knække kirken som institution, er det langt mere tvivlsomt, hvad formålet oprindeligt var med Decius' politik. Han var en ældre herre med betydelig administrativ erfaring, og der er almindelig enighed i forskningen om, at han var en konservativ, traditionelt indstillet kejser (hvad der faktisk gælder næsten alle århundredets romerske regenter). Kort efter sin regeringstiltrædelse udsendte han i slutningen af 249 et edikt, hvis ordlyd desværre ikke er bevaret. Det står imidlertid klart, at det krævede ofringer til guderne af imperiets indbyggere. I hver by skulle lokale kommissærer, valgt blandt medlemmerne af byrådet, påse, at ceremonierne blev udført. Formålet med disse ofringer er uklart, og det er dårligt belyst af kilderne, der næsten udelukkende er kristne. Adskillige forskere har hævdede, hvad der nu synes at være den almindelige opfattelse, at ofringerne blot tilsigtede at opnå gudernes støtte til riget under dets alvorlige krise på denne tid, og at ediktet ikke i princippet var rettet mod de kristne. Først under håndhævelsen af ediktets ofringskrav viste de kristne sig som et problem, fordi de ikke måtte ofre, og kun derfor begyndte en kristenforfølgelse, der således ifølge denne teori oprindeligt var utilsigtet. Den romerske stat skulle nærmest ved et tilfælde være snublet ind i sin første generelle forfølgelse af de kristne.

En sådan tolkning af Decius' kampagne rejser efter min opfattelse uoverstigelige problemer. For det første forudsættes det oftest, at ofringer blev afkrævet *alle* rigets indbyggere, bortset fra jøderne, der tydeligvis var fritaget fra ofringskravet. Fra Ægyptens altbevarende sand har vi ca. fyre ofrings-papyri bevaret, attester, der dokumenterer, at indehaveren har opfyldt det kejserlige krav og ofret til guderne. Et typisk eksempel lyder:

De moribus persecutorum

Til ofringskommisærerne fra Aurelia Demos, uden fader, datter af Helena og gift med Aurelius Irenaios, fra Hellenion-kvarteret [i Arsinoe i Fayum-oasen]. Jeg har altid foretaget ofringer til guderne, og nu har jeg i jeres nærvær og i overensstemmelse med befalingen [dvs. ediktet] ofret kød og vin og spist af offerkødet, og jeg anmoder jer om at attestere denne min erklæring. Med venlig hilsen. Jeg Aurelia Demos har indgivet denne erklæring. Jeg Aurelius Irenaios skrev for hende, da hun er analfabet. Jeg Aurelius Sabinus, prytan, så dig ofre. [Datering: 14. juni 250 e.Kr.]

Et er at forudsætte, at sådanne attester skulle være udstedt til alle rigets indbyggere, hvad der ville have indebåret en kolossal byrde for lokaladministrationen i riget – og til hvad nytte, må man spørge? Mere afgørende er imidlertid, om imperiets rudimentære administrative apparat på dette tidspunkt – om nogensinde – ville have kunnet magte en sådan opgave. Jeg mener klart nej: Påstanden om, at alle rigets indbyggere skulle ofre og modtage attest har et alt for teoretisk præg (den smager desuden pudsigt af *vore* offentlige administrationers neurotiske forkærlighed for blanketter og formularer, jo flere jo bedre). Det afgørende argument for, at ofringskravet var generelt og ikke blot gjaldt formodede kristne, er, at en af de ægyptiske attester blev udstedt til en lokal krokodilleguds-præstinde, som – således går ræsonnementet – ingen ved sine fulde fem derfor kunne have mistænkt for at være krypto-kristen. Også dette argument finder jeg vel akademisk. Naturligvis ville ingen, i ortodoks forstand, pæn og ordentlig kristen samtidigt have været krokodilledyrker. Men vi bør ikke uden videre acceptere kirkefædrenes uddannede og boglærde udlægninger af kristen dogmatik som den eneste eksisterende version; der har eksisteret mere folkelige former, som vi på grund af kildematerialets natur ikke kender noget nærmere til. Mere afgørende er imidlertid, at de lokale ægyptere, der vel har angivet præstinden, samt de lokale embedsmænd, der behandlede sagen, næppe kan forudsættes at være så velbevandrede i kristendommen. De har næppe vidst, at damens embede var uforeneligt med denne trosretning – måske var hun ikke engang selv klar over det.

Som nævnt opfattes ediktet normalt som en traditionelt tænkende kejsers udslag af gammelromersk *pietas*, hvorved alle verdens guder skulle påkaldes til støtte for det vaklende imperium. Men jeg ser også problemer i denne tolkning, der er almindeligt accepteret, uanset om de

kristne ses som bevæggrund bag ediktet eller ej. Ofringsediktet var nemlig på ingen måde en traditionel forholdsregel. Inden Decius' edikt havde romerstaten altid påkaldt sig og opnået sine guders støtte på anden vis, nemlig ved statens embedsmænd og præster, der på *hele romerfolkets vegne* havde ofret og udført riter til guderne. Dette repræsentative system var karakteristisk for den romerske statskult indtil Decius, og indtil hans edikt behøvede den enkelte borger ikke at bekymre sig om statens ve og vel – det havde staten folk ansat til. Decius' krav til *den enkelte* er derfor noget helt nyt i denne forbindelse. Skønt dette er bemærket af flere forskere, er der aldrig rigtig blevet draget en konsekvens af denne erkendelse: Det principielle nybrud stiller et stort spørgsmålstegn ved Decius' påståede traditionalisme. Hvis kejserens forholdsregler havde til formål at påkalde gudernes støtte til Romerriget, hvad var der da i vejen med de traditionelle metoder? Et argument kunne være, at imperiets krise var så ekstrem, at helt nye og unikke forholdsregler følt påkrævet. Men samtiden var slet ikke så klar over krisens voldsomhed, som vi er i dag. Der er yderligere problemer i denne tolkning af ofringskravet som en mere eller mindre desperat appel til den enkelte borgers *pietas*. Forklaringen smager mistænkeligt af et moderne, kristianiserende syn på religion som en personlig sag og den enkeltes »inderlighed« i troen som den højeste (og mest effektive) religionsform – et syn på menneskets gudsforhold, som er fremmed for det traditionelle romerske hedenskab, og som intet tyder på, Decius lå under for.

Jeg har nu stillet en del spørgsmål til de gængse tolkninger af Decius' kampagne, og der synes således at være flere løse ender, når kejserens initiativ tolkes som oprindeligt uden forbindelse med de kristne. Plinius den Yngre skrev omkring 112 e.Kr. i sit berømte brev til kejser Trajan om de kristne, at han aldrig havde overværet retssager mod dem. Halvandet århundrede senere har den romerske nobilitet utvivlsomt haft større viden om de kristne og et nærmere forhold til fænomenet. Og dog var selv Plinius klar over, at de kristne skulle angribes på det centrale spørgsmål om ofringer. Hvis vi nu accepterer, at Decius' edikt slet ikke, eller ikke primært var rettet mod kristendommen, må vi forudsætte en forbløffende naivitet og uvidenhed fra kejserens og det kejserlige cancellis side. Der krævedes ofringer til guderne af rigets indbyggere, men

De moribus persecutorum

jøderne var tydeligvis fritaget fra kravet. Hvis Decius ikke har vidst eller regnet med, at netop de kristne ville blive problemet, har han været ufatteligt dum, og selv om dette var tilfældet, har jeg svært ved at acceptere tanken i betragtning af hans store administrative erfaring – under alle omstændigheder ville medlemmer af hans kancelli have advaret ham.

Lad os omgå alle disse problemer og fremsætte den oplagte løsning: Ediktet var fra første færd rettet mod de kristne, som hævdede af kirkefædrene og ældre forskere. Når de kristne ikke var nævnt direkte i det, skyldtes det pr-mæssige grunde: Akkurat som Plinius gik Decius ind på det centrale punkt, ofringer, og ved at kræve ofringer til guderne lod han så at sige de kristne slå det første slag og selv åbenlyst demonstrere deres i hedenske øjne asociale indstilling. Ved at satse på det hedenske kerneelement ofringer kunne han maksimere sympati og samling bag sin forfølgelse. Den romerske stat havde altid været indstændigt optaget af at påpege den moralske ret bag sine forholdsregler, og tidens kejserlige edikter gør netop meget ud af at argumentere for nødvendigheden og retfærdigheden bag forordningerne. Men der er desuden et rent praktisk aspekt bag Decius' edikt, hvis det ses som rettet mod de kristne. De kejserlige kommissærer, der som sagt næppe har udfyldt attester til alle rigets indvånere, har snarere forestået en offentlig ofring til guderne i den enkelte by, med hele befolkningen til stede. De, der ikke mødte op, ville da, hvis de ikke var jøder, være værd at kigge nærmere på, og ofringsattesterne blev i så fald kun udstedt til folk under mistanke for kristendom. Så meget for den romerske stats navnkundige tolerance i religiøs henseende. Vi må bemærke, hvad der efter min opfattelse klart støtter denne tolkning, at Decius' edikt ifølge de ægyptiske ofringsattester *ikke* forlangte ofringer for rigets eller kejserens velfærd eller for noget andet – men simpelthen blot ofringer. Decius' edikt var ikke en konservativ kejsers revolutionært nymodens forsøg på at få guderne til at redde et rige på afgrundens rand; det var en konservativ kejsers ganske snu angreb på et afskyeligt nymodens fænomen: kristendommen. Det var sådan samtidens kristne skribenter – naturligvis – opfattede kejserens forholdsregler; deres holdning er af nyere forskning normalt blevet afvist som deres i en forfølgelsessituation forståelige mangel på evne til at se

ud over egen næsetip. Men at kristne, der blev bragt i klemme af edik-
tet, under alle omstændigheder ville tolke kejserens politik som vendt
mod dem selv, betyder jo ikke *nødvendigvis*, at tolkningen er forkert.

6.

I et halvt århundrede efter Decius' og Valerians forfølgelser havde ro-
merstaten mere presserende problemer, og de kristne blev stort set ladt i
fred. Men i årene 303-13 faldt det tungeste slag mod den unge kirke,
den største af alle forfølgelserne, iværksat af kejser Diocletian og hans
medkejsere og efterfølgere. Ved undersøgelser af årsagerne til denne
forfølgelse, såvel som til Decius', er det et stort tab, at vi ikke har be-
varet nogle af de kejserlige edikter mod de kristne. Men vi har noget,
der i denne forbindelse er næsten lige så godt som kristenedikterne,
nemlig Diocletians og hans medkejseres edikt mod manikæerne, udstedt
i enten 297 eller 302. Forfølgelsen udgør en interessant parallel til kam-
pagnen mod de kristne – manikæerne forkastede ligeledes ofringer,
både som princip og i praksis, og bevægelsen var splinterny. Dens til-
hængere blev i ediktet anklaget for at være giftige indtrængere fra im-
periets fjende Persien. Kejserne frygtede således, at de ville udgøre en
femte kolonne i Romerriget. Men resten af Diocletians og hans kollegers
beskyldninger var lige så relevante mod de kristne og ville utvivlsomt
også være blevet brugt mod dem. Kejserne skriver:

Men de udødelige guder har i deres forsyn fundet det passende at forordne og
bestemme, hvad der er godt og sandt... Det er helligbrøde at bekæmpe eller mod-
sætte sig dem, og en gammel religion [*religio*] bør ikke irttesættes af en ny. Thi det
er en forbrydelse af groveste art at forkaste, hvad der én gang for alle er blevet
etableret og fastslået fra gammel tid, det som styrer og opretholder verdens gang og
orden. Det er os derfor af afgørende interesse at straffe denne stædighed i afsky-
elige menneskers depraverede sind: thi de sætter nye og uhørte principper op mod
de gamle skikke [*veteribus religionibus*], så at de ved deres eget fordærvede skøn kan
forkaste, hvad der engang er blevet os guddommeligt tilstået...

Tre århundreder tidligere ville Augustus have forstået og værdsat denne
holdning. Om hans attitude til fremmede kulturer og religioner skriver
Sueton (*Augustus* 93):

De moribus persecutorum

Af fremmede kulturer udviste han stor respekt for de gamle og veletablerede, men foragtede resten. I Athen var han blevet indviet [dvs. i de eleusinske Demetermysterier]; da han senere i Rom skulle dømme i en sag om Demeter-præsternes privilegier, og visse hemmeligheder blev bragt frem, sendte han sine bisiddere og tilhørerne væk og lyttede til parterne i enrum. Under sin rejse i Ægypten undlod han derimod at gøre en lille omvej for at se Apis-tyren, og han roste sin dattersøn Gaius for ikke at have ofret i [templet i] Jerusalem på sin rejse forbi Judæa.

Sueton er noget ulogisk i passagen, for både jødedommen og den ægyptiske dyrekult var naturligvis urgamle fænomener, og dog foragtede Augustus dem. Den afgørende faktor er imidlertid, at begge fænomener trods alt blev accepteret, *fordi de var gamle*. Her træffer vi atter engang de kerneromerske begreber *pietas*, *religio* og *mos maiorum*. Antisemitisme, forstået religiøst og ikke racistisk, var udbredt i Romerriget, jøder blev ofte chikaneret, efter templets fald måtte de betale en »jødskat« til den romerske stat. Dette skulle ikke overraske os – dels havde jøderne gjort oprør, dels var jødedommens verdenssyn og -tolkning radikalt forskellig fra det traditionelle romerske hedenskabs. De to religionssystemer og deres syn på verdensordenen var faktisk for langt fra hinanden til at mødes og gå på kompromis. Det er naturligvis væsentligt, at jødedommen i praksis afviste ofring, der var hovedelementet i hedensk ritual og gudssyn. Men jøderne fulgte deres forfædres vej og skikke, deres religion var *gammel*, og skønt de forekom de fleste hedninger foragtelige og uforståelige, blev de trods alt accepteret for deres *pietas* og deres *religio*, disse fundamentale traditionalistiske værdier, som begge grupper delte.

De kristne var derimod, foruden at være lige så tossede som jøderne, langt værre, fordi de forkastede traditionen. Kristendommen var ikke bare besynderlig, men ny, og således gennemført afskyelig. Det var faktisk en afgørende påstand i kristendommen, at der var sket noget radikalt og afgørende nyt, at alt var blevet ændret ved Messias' komme. Den gamle pagt, *mos maiorum*, blev afvist. Det betød, at der ikke var nogen som helst fællesgrund mellem det traditionsbundne hedenskab og den revolutionære kristendom. Og det var derfor, mener jeg, at kristne blev direkte forfulgt og henrettet for deres tro, hvad jøder aldrig blev.

Denne forklaring ser ud til at harmonere meget dårligt med den almindelige forestilling, at romerne var tolerante i religiøse spørgsmål.

Men hvad er tolerance egentlig? Vi fremhæver også med stolthed vores tolerance, og dog kan begivenheder i de seneste år måske gøre det lettere for os at forstå den hedenske respons på kristendommen. Opkomsten af islamisk fundamentalisme og det iranske præstestyres *fatwah* mod Salman Rushdie har fået mange vestlige akademikere til at indse, måske ofte til deres egen overraskelse, at de trods alt ikke er så tolerante igen. Lad mig være grov: Vi er – og romerne var – tolerante over for afvigere, så længe vi og de dybest set er enige, dvs. når de to grupper trods alt deler nogle fælles, basale holdninger. Når der ikke er noget som helst fælles fodslag, er vi ikke videre tolerante, og det var romerne heller ikke. Det er desuden et relevant spørgsmål, hvorvidt tolerance under sådanne omstændigheder faktisk er noget at stræbe efter.

Der var på helt centrale punkter ingen fællesgrund mellem hedenske romere og kristne. De to grupper havde ganske forskellige og totalt uforenelige syn på verden og dens styrelse. Konflikten var derfor i sidste ende ikke »bare« eller primært politisk. Ud fra, hvad jeg her har opridset, vil det imidlertid være lige så forkert at sige, at konflikten bare var religiøs. Det var en kulturkonflikt i ordets brede betydning, eller for at være mere præcis og gentage: en konflikt mellem to uforenelige verdensopfattelser.

De kristne blev således ikke forfulgt på grund af falske fordomme – de afgørende fordomme var rigtige nok, og konflikten var lige så reel som den var fundamental. Falske og vederstyggelige rygter florerede ganske vist om de kristne: De bedrev incest, holdt kannibalistiske riter, fik hunde til at vælte lamperne ved deres natlige sammenkomster, så de uhæmmet kunne hengive sig til mørkets fordærvede gerninger, etc. Men forfølgelserne blev ikke forårsaget eller gennemført på grund af sådanne forestillinger. De var snarere udtryk for den samme kulturkløft, der forårsagede selve konflikten: Hvis der ikke var nogen som helst fælles holdninger mellem parterne, hvis den ene part ikke kan genkende noget af sig selv i den anden, vil hvad som helst blive troet. De ækle rygter var symptom mere end årsag.

De moribus persecutorum

7.

Nogle ord om kejserkultens rolle i kristenforfølgelserne vil nu være på sin plads. Hvis konflikten virkelig var af så basal og generel karakter, som jeg hævder her, kan kejserkulten ikke have spillet nogen afgørende rolle i sammenstødet. Og det gjorde den heller ikke efter min opfattelse. For de kristne var kejserdyrkelsen et afskyeligt element i det afskyelige hedenskab, for hedningene var den blot et af adskillige konfliktpunkter. Forskelle i parternes opfattelse af den rette måde at ære kejseren på spillede tydeligvis en vis rolle i mødet mellem hedninge og kristne. Men selv uden kejserkult ville konflikten være opstået og stort set alligevel have fulgt den samme udvikling, som tilfældet var. Kejserkultens relative betydningsløshed i konflikten er allerede blevet overbevisende påpeget i en fin og sober artikel af Fergus Millar, som jeg ikke har noget afgørende at indvende imod, men som nok kan uddybes en smule.

Lige gyldigt hvor i Romerriget kristne levede, ville de være stødt på kulter til den til enhver tid regerende kejser. Det er normalt blevet hævdet, at fænomenet ikke fandtes i Rom selv og i Italien. Dette er efter min opfattelse så forkert som tænkes kan. Kulter, templer, ofringer til den regerende kejser blomstrede over hele Italien, og fandtes i vid udstrækning også i selve Rom, om end ikke i statskulten, men kun i privat regi. I rettergange mod kristne blev det ofte krævet, at de skulle ofre til kejserens billede. Denne procedure er blevet forklaret, bl.a. af Millar, som et »mindre alternativ« til ofringer til de hedenske guder, dvs. som et minimumskrav, der skulle gøre det muligt for de kristne at undgå at anerkende de hedenske guder. Forklaringen er sandsynligvis rigtig, men næppe fuldt dækkende. Eftersom de kristne, foruden at være generelt blasfemiske, også var under mistanke for lydighedsnægtelse over for de jordiske magter, dvs. kejseren, ville det have været nærliggende for den dømmende statholder at benytte lejligheden til at demonstrere sin egen loyalitet mod kejseren ved at insistere på en ofring til kejserbilledet eller i det mindste en ed ved kejserens Genius (»livskraft«). Hvis statholderen havde set stort på delanklagen om illoyalitet over for kejseren, kunne han have lagt sig selv åben for mistanke om det samme, eller endog for anklage. Kejserritualerne i martyrakterne fortæller os derfor næppe så

meget om konfliktens årsager og baggrund som om forholdet mellem statholderen og hans kejser.

I hedensk-romerske øjne indebar ofringer til kejserens billede ikke nødvendigvis, at han var guddommelig – faktisk blev kejseren normalt adskilt fra de »rigtige« eller »store« guder i ritualet. Og hvem som helst kunne tolke ceremonien, som han ville – som anerkendelse af guddommelighed eller blot af status og magt. Igen var det ritualet og ikke personlig tro, der var det væsentligste aspekt. Hvis imidlertid ofringen til kejserbilledet virkelig blev anvendt som et minimumskrav, der skulle gøre det muligt for kristne at slippe ud af klemmen uden at kompromittere deres tro, så virkede proceduren ikke efter hensigten med oprigtige og ortodokse kristne. For i kristen som i jødisk tolkning indebar ofring altid klart og utvetydigt anerkendelse af guddommelighed, et begreb, der i disse monoteistiske religioner naturligt havde en helt anden vægt; under alle omstændigheder var ofring simpelthen forbudt i kristen dogmatik (bortset fra den rent kristne kontekst, hvor nadverritualet til tider, om end på ret uklar vis, blev tolket som en »gen-ofring« af Kristus). Problemet var derfor uløseligt, og parterne har tilsyneladende kun opnået at snakke forbi hinanden. Selv eden ved kejserens Genius var umulig, da Genius var en hedensk gud.

Kejserlige ritualer optræder hyppigt i de tidlige og mere troværdige martyrakter, men de ceremonier, der forlanges af de kristne, varierer op til Decius' forfølgelse. Derefter bliver det krævede ritual pludseligt ensartet, som det fremgår af de ægyptiske ofringsattester, samt af martyrakterne fra Diocletians kampagne: ofring til guderne. Dette skift fra variation til ensartethed i riterne synes, hvad der fortjener at nævnes, at bekræfte, at Decius' forfølgelse var den første generelle, centralt beordrede kampagne mod de kristne. Ritualkravene var uden tvivl specificeret i Decius' og Diocletians edikter. For staten – kejserne – var kejserkulten således ikke et centralt konfliktpunkt, hvad der tilsyneladende bekræfter, at kejserritualerne i de tidlige martyrakter fortæller os mere om forholdet mellem kejser og statholder end mellem hedenskab og kristendom. Fra »ordentlige« kristnes synspunkt ville det heller ikke have gjort nogen videre forskel, om der ikke havde eksisteret kejserkult i Romerriget, eftersom det simpelthen var forbudt for kristne at ofre – til guderne, eller

De moribus persecutorum

til Gud, eller til kejseren, det gjorde ingen forskel. Konflikten var således af alt for fundamental karakter og for bredt baseret til, at kejserkulten skulle have spillet nogen afgørende rolle i den.

Med kejser Galerius' toleranceedikt, udstedt i Milano i 311, blev kristendommen omsider lovliggjort. Den store forfølgelse havde ikke evnet at knække kirken – det var ikke engang lykkedes kejserne at få kampagnen gennemført i hele riget. Da kejser Konstantin få år senere selv blev kristen, var der opnået et umage kompromis, eller en ligevægt, mellem kirken og staten. Balancen varede imidlertid ikke ved ud over det 4. århundrede, og derefter var det hedenskabets – og de kristne kætteres – tur til at blive forfulgt; i sidste ende udelukkede de to verdensstolkninger stadig hinanden, og en af dem måtte sluttelig vinde den formelle sejr. Om end vi næppe forstår, hvorfor det blev kirken, kan vi ikke være i tvivl om betydningen af denne udvikling; ingen arv fra antikken har haft større betydning for os og efterhånden for hele verden, kristen eller ej. Forfølgerkejserne viste sig sluttelig at få mere ret end de anede: Den besynderlige sekt blev en fatal trussel mod Roms guder og hele mentalitet. Til sidst brød selve imperiet sammen, ikke direkte under kristendommens angreb, men grundet den samme faktor, som muliggjorde kirkens succes: statens afmagt, dens støt svindende evne til at holde rigets uhyre organisme under effektiv kontrol.

Litteraturvejledning

For en oversigt over og diskussion af religionsdefinitioner se Per Bilde, »Begrebet religion«, *Chaos* 15, 1991, 3-24; Gibbon og de kristne er behandlet af Erik Christiansen, »Gibbons syn på forholdet mellem Rom og de kristne«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 18, 1991, 21-32; de tidlige martyrakter kan studeres i Herbert Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972. En diskussion af sondringen religion-politik og kristianiserende faldgruber i studiet af kejserkulten i den græske verden og generelt findes i Simon Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984, 1 ff. og passim. For min egen opfattelse af kejserkult i Italien og Rom selv, se Ittai Gradel, »Var der kejserkult i Rom og Italien?«, *Den jyske Historiker* 51-52, 1990, 137-152, og Ittai Gradel, »Kejserkult i den romerske husstand«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 16, 1990, 67-81; for den traditionelle opfattelse af fænomenet, der benægter dets eksistens i det romerske kerneområde Italien, se Lily Ross Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown (Connecticut) 1931.

Litteraturen om de romerske kristenforfølgelser er enorm, men følgende udvalg kan danne udgangspunkt. Plinius-brevene (X, 96-97) er behandlet i de fleste fremstillinger; af danske bidrag kan nævnes Carsten Breengaard, *Er du Kristen? Romermagt og kristne fra Paulus til Ignatios af Antiokia. Et kristendomshistorisk essay*, København 1986, der lægger stor vægt på juridisk præcedens bag forfølgelserne, samt Arne Søby Christensen, *Kristenforfølgelserne i Rom indtil år 250: en forskningsdiskussion*, København 1977, der gør effektivt op med forestillingen om Rom som en retsstat. Decius' forfølgelse er behandlet i bl.a. Hans A. Pohlsander, »The Religious Policy of Decius«, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 16, 3, 1986, 1827-1842, og Robin Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine*, Harmondsworth 1986, 450 ff.; dette mammutværk kan i øvrigt konsulteres generelt for aspekter af hedenskab-kristendom (ofringsatterterne er behandlet s. 455 ff. med henvisninger, Diocletians manikæredikt s. 594 f. med henvisninger). For Diocletians forfølgelse, se Werner Portmann, »Zu den Motiven der Diokletianischen Christenverfolgung«, *Historia* 39, 1990, 212-248. Fergus Millars artikel »The Imperial Cult and the Persecutions« findes i Willem den Boer (ed.), *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, (Entretiens Hardt 19), Genève 1973, 145-165.

Jeg retter en stor tak til Hanne Sigismund Nielsen, Nils Arne Pedersen og Niels Hannedstad for støtte og diskussion i forbindelse med arbejdet med artiklen.

Summary

»De moribus persecutorum. The Background to the Roman Persecutions of the Christians« – General remarks are presented on the subject of traditional Roman cults, and it is e.g. argued that the term »religion« is christianizing, and therefore usually leads to misunderstandings when applied to these cults, most clearly so in the field of emperor worship. This is symptomatic of the numerous methodological pitfalls involved in studying this phenomenon in particular and pagan Roman mentality in general. The conflict of the Roman state with Christianity is then dealt with and interpreted in the light of such traditionalist values as *pietas* and *religio*; it is argued that the all-decisive factors in Roman hostility towards Christians were not only the sect's exclusiveness but simply its novelty, which was in itself an abhorrence to traditionalist Roman mentality. On the basis of this interpretation, the edict of the emperor Decius demanding sacrifices to the gods appears difficult to explain in terms of traditional pagan piety; instead the edict is believed to have been aimed at Christianity from the very beginning.

De moribus persecutorum

Ittai Gradel

Kandidatstipendiat, cand.phil.

Institut for Klassisk Arkæologi

Aarhus Universitet