

RELIGIJSKI POJAM TOLERANCIJE U PATRISTIČKO DOBA

Tomislav Zdenko Tenšek

Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb

UDK 276:172.3

172.3:276

Pregledni rad

Primljeno: 25. 10. 1995.

Govor o toleranciji u patrističko doba valja promatrati kroz prodor kršćanstva u grčko-rimski svijet, koji je religiozno bio obilježen politeizmom. U prva tri stoljeća kršćanstvo je proganjano radi toga što odlučno odbija iskazivati religiozno štovanje cara. Općenito govoreći, doba je to netolerantnog postupanja države prema kršćanima. Konstantinskim obratom, kada je Crkva dobila vjersku slobodu, iako Crkva svjedoči evanđeosku toleranciju ipak se i među kršćane uvlače netolerantni stavovi prema poganstvu. Neki crkveni pisci, među kojima se autoritetom ističe Augustin, svojim su ponekad nespretnim interpretacijama evanđelja dali temelj za teorijsko obrazloženje prisile u pitanju prihvaćanja vjere i za represiju prema vjerskim protivnicima. Unatoč tome što će Crkva uvijek zastupati da je pitanje prihvaćanja vjere stvar slobodne volje pojedinca, po načelu Tome Akvinskoga *Credere est voluntatis* (Vjerovati spada u red volje!), netolerantni stavovi protegnut će se na srednji vijek kroz križarske ratove, inkviziciju i progon vještica.

Uvod

Govor o toleranciji u patrističkom razdoblju karakterizira razmjerno brz i učinkovit prodor kršćanstva iz religiozno monolitne monoteističke sredine u politeistički grčkorimski svijet. Podijeljena su mišljenja među znanstvenicima glede prosudbe odnosa između kršćanstva i poganskog Rima. Neki smatraju da je neograničena vjerska tolerancija bila značajka Rimskog Carstva. Drugi, pozivajući se na progone kršćana, drže da je to carstvo bilo netolerantno. Glede ovog pitanja valja imati na umu ambivalentnost rimske religiozne prakse.

S jedne strane religija je predstavljala neraskidiv sastojak civilnog društva, dakle bila je državna religija. Tijekom stoljeća i mnogih ratova grčko-rimski svijet usvojio je mnoštvo božanstava, mahom iz naroda koje bi rimske trupe pokorile. Naklonost Rimskog Carstva prema tim božanstvima jamčio je sam

imperator, koji je istodobno bio jamac slobode kulta različitih partikularnih božanstava, ali je i sam bio objekt kulta. Logično je da je državni vladar obnašao ulogu "pontifexa maximusa", tražeći od podanika neke prakse religioznog karaktera ne kao čine unutarnjeg uvjerenja, nego kao očitovanje lojalnosti i patriotizma. U tom smislu pojedincu nije bilo slobodno izdvojiti se iz državnog kulta. Ali s druge strane – osim u pitanju izvanjske obveze prijanja-nja uz državnu religiju, tj. kad bi građani ispunjavali kultne obveze prema imperatoru – podanici su bili slobodni prijanjati uz bilo koji religiozni kredo i nisu bili proganjeni za osobna uvjerenja na području religije. Štoviše, središnja je vlast poticala i pozdravljala umnažanje lokalnih kultova i božanstava.¹ Unatoč brojnim progonomima kršćana u prva tri stoljeća, nisu rijetki slučajevi tolerantnog ponašanja državne vlasti prema kršćanima, koji su često obnašali i visoke državničke i vojne funkcije.²

1. Apologija tolerancije

U simbiozi i ambivalentnosti političkog i religioznog u grčko-rimskom svijetu kršćani su u prva tri stoljeća bili optuživani, šikanirani na različite načine i proganjeni ne toliko jer su prihvaćali Evanđelje koliko zato jer su se usprotivili tome da bi car mogao biti vladar religije te da se njemu trebaju iskazivati časti kao božanstvu. Iako su različiti i kompleksni razlozi koji su uzrokovali progona, kao podbadaanje nekih židovskih krugova, narodne bune, klevetničke optužbe kršćana za tijestovske večere i za ritualni incest, okrivljavanje za nerad i za neprijateljstvo prema ljudskom rodu, temeljni motiv bio je kršćansko odbijanje da priznaju cara ministrom kulta, a što je zahtijevalo strogu razliku između državne sfere i prostora savjesti. Dakle, ono javno po čemu je pojedinac u rimskoj državi mogao računati da će biti građaninom prvog reda, bio je religiozni kult caru. Kad je taj uvjet postignut, glede unutarnjeg kulta ili onog što bismo mogli nazvati kultom savjesti, čovjek je mogao birati religiozni kult po želji. Te ponude svojevrstne kolaboracije s državom upućuju kršćanima i "dobronamjerni" poganski pisci (npr. Celzo).

Protiv toga stava, koji je bio potpuno neprihvatljiv za monoteističku kršćansku svijest, apologeti zahtijevaju slobodu kao dušu religioznog čina te upućuju različitim carevima svoje apologije, čiji je prvi cilj bio ne toliko propagandističko-misionarski (tj. navijestiti evanđeosku poruku) koliko taktičko-praktični: ukinuće progoniteljske države koja se oslanja na religiozni kult vladaru. Prvi kršćanski pisci, kao Justin (umro 165.), Tertulijan (umro oko 220.), Laktacije (umro oko 320.) snažno se zalažu za afirmaciju tolerancije prema kršćanima. Justin u predgovoru svoje Apologije ustaje u obranu kršćana, koje se nepravedno

1

G. Brady, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book Milano 1988., 17-25.

2

G. Brady, nav. dj., 242-243.

progoni samo zato što nose kršćansko ime, te smatra da se država ne može dati voditi nasiljem i tiranijom, već se treba nadahnjivati na pobožnosti, mudrosti i poštivanju osoba. Njih se pak ne može osuditi na temelju imena ili nekog uvjerenja, nego samo ako ustraju u zločinima.³ Tertulijan, vatreni antički pisac, još snažnije zastupa da je prisilna religija otvoren put prema areligioznosti te dodaje da nitko ne želi da mu se klanja silom, čak niti čovjek.⁴ Konačno Laktancije, užasnuti svjedok Dioklecijanova progonstva, najkrvavijeg i najvećih razmjera, napisao je slavan tekst: "Religija se treba braniti ne ubijajući, nego umirući; ne okrutnošću, nego strpljivošću; ne zločinom, nego vjeron; jer ubojstvo, okrutnost, zločin, djela su zlih a smrt, strpljivost, vjera značajke su dobrih... Budeš li želio religiju braniti krvlju, mučenjem, zlom, nećeš je obraniti, nego ćeš je zatrovati i obeščastiti. Ništa nije toliko čin volje kao religija: nedostaje li duša i volja, religija se svodi na ništa".⁵

Tako dolazimo do sljedećih temeljnih zajedničkih načela tolerancije koja naglašavaju kršćanski pisci prva tri stoljeća:

- naravno pravo zahtijeva da se svaka osoba klanja kome hoće;
- bit religije je spontanost, jer božanstvu nisu drage žrtve koje se silom otimaju;
- sila je najgori instrument propagande i očit znak sloma jedne religije;
- religija se brani ne ubijajući nego umirući po Kristovu primjeru;

2. Konstantinski obrat

Konstantinska era znači preokret i čini se potvrđuje mišljenje onih koji kršćanima prigovaraju određeno licemjerje, ukoliko zahtijevaju religioznu slobodu kad su u manjini a postaju netolerantni kad su stekli većinu. Često se ovaj obrat pripisuje caru Konstantinu, a što ne odgovara potpuno povijesnoj istini. Naime tzv. Konstantinov edikt ne povlašćuje kršćanstvo. On jednostavno kršćanstvu daje toleranciju jednaku drugim kultovima. A razlog ovom carskom potezu nije bio toliko religiozne naravi koliko je to bilo u interesu sigurnosti Carstva. "Odlučili smo udijeliti kršćanima i svima drugima – čitamo u Milanskom ediktu kako nam ga je prenio povjesničar Euzebije – slobodu da ispovijedaju religiju (*haeresin*) u koju svaki pojedini vjeruje, kako bi svako božanstvo i nebeska sila, nama i svim našim podanicima milostivo udijelilo moć i blagostanje".⁶ Ovim do-

3

Usp. Justin, *Prva apologija*, 3.

4

Apologeticum 24, PL 1, 477.

5

De div. Instit. V, 20, PL 6, 616.

6

Euzebije, *Crkvena povijest*, X, 5, 4.

kumentom u povijest ulazi ono što možemo nazvati laicitet države, čija će osnovna zadaća biti providjeti mir, snagu i zemaljsko blagostanje podanika, bez nametanja religije ili obvezivanja u savjesti.

Ova razlika između religije i politike, ova ravnoteža između Crkve i države bila je međutim krhkog vijeka. Različite su povijesne sile utjecale na slamanje te ravnoteže. S jedne strane nasljednici Konstantinovi baštinili su državnu strukturu u kojoj je car u svojoj osobi obnašao i političku moć i religioznu jurisdikciju. S druge strane, kršćani su, otkako su postali brojniji, izgubili onu nadnaravnu značajku koja ih je krasila u počecima i upadali su u napast izgradnje zemaljskog Kraljevstva nebeskog. Time što se smanjivala eshatološka dimenzija prvih stoljeća, u kršćanstvu sve više jača dimenzija Kraljevstva Božjega na zemlji, a s time i preuzimanje modela upravljanja i načina ponašanja kakvi su vladali u carskoj upravi. Stvara se ono što povjesničari nazivaju "politički monoteizam", uska sprega između svjetovne i duhovne sfere. Car Konstantin, tada još nekršten, proglašuje sebe biskupom pogana, prozvan je biskupom kojeg je Bog zaredio, jednak apostolima.⁷ Sve je teže bilo živjeti visoke ideale Evanđelja, kao što su bratska ljubav, ljubav prema neprijateljima, poniznost, mistika neuspjeha i križa. Svjedoci smo jednog kompleksnog fenomena prijelaza, za koji paradigmatički svjedoči sv. Augustin.

Hiponski biskup u prvom razdoblju svog života zastupa stav tolerancije. Upravo on stvara glasovitu uzrečicu: *Credere non potest homo nisi volens* – čovjek ne može vjerovati osim ako to hoće.⁸ U jednom antimanihejskom spisu doduše ustaje u obranu načela strpljivosti sa zabludjelima, pozivajući se na vlastiti duhovni put kojim je prošao, ali se istodobno obraća svojim negdašnjim istomišljenicima ovim žalosnim naglascima: "Neka budu okrutni prema vama oni koji ne znaju kakvim se uzdasima i jecajima dolazi do Boga. Neka budu strogi prema vama oni koji nisu nikad upali u vašu zabludu... No ja koji sam slijedio vaše laži i pohlepno ih tražio, slušao ih pomnjivo, te se osim toga trudio oko njihova širenja i postojano ih branio, ne osjećam se podobnim biti okrutan prema vama, nego moram biti strpljiv onako kako su moja braća bila prema meni".⁹ No, asimilacijom novih iskustava Augustin je sve manje zagovornik načela *Credere non potest homo nisi volens*, pozivajući se na *Compelle intrare* (Prisili ih neka uđu, CSEL 53, 226 i sl.) iz parabole o uzvanicima na gozbu (Lk 14, 23)¹⁰ te njegov pravac razmišljanja poprma sve nepomirljivije tonove. Za

7

P. Kavarau, *Il cristianesimo d'Oriente*, Jaca Book Milano 1981., 115-123.

8

"Netko može ući u Crkvu protiv svoje volje, može pristupiti k oltaru protiv svoje volje, može primiti sakrament protiv svoje volje, ali vjerovati ne može osim ako to hoće. Kad bi se vjerovalo tijelom onda bi se to zbivalo u onima koji neće: ali se ne vjeruje tijelom. Čuj apostola: Srcem se vjeruje za pravednost! (Rim 10, 10)", In *Ev. Joannis* 26, 2, PL 35, 1607.

9

Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti, PL 42, 174-175.

10

Usp. A. Franzen, *Pregled povijesti Crkve*, KS-Glas Koncila Zagreb, 1970., str. 76-77.

ovaj obrat mišljenja u Augustina odlučujući su bili sukobi s donatistima, koji su poprimili razmjere nasilja i nereda, jer su donatisti protiv katolika u Africi pozvali u pomoć svjetovnu vlast, a što je izazvalo suprotne učinke nasilnim postupcima carskih povjerenika Pavla i Makarija protiv donatista.¹¹ Doduše u početku je nastojao u svojim polemikama s donatistima upotrebljavati dokaze iz sv. Pisma. Ali s vremenom mijenja mišljenje u teoriju u tzv. "dobroj prisili", ohrabren između ostalog i zahvalnim izjavama nekih obraćenika da su sretni što su silom obraćeni: "Nismo znali što je istina i nismo je željeli upoznati. Zahvaljujemo Gospodinu koji je protresao naš nehaj oštricom straha".¹² Na drugom mjestu Augustin se poziva na Božje ponašanje: "Tko voli više od Boga? A on nas ne prestaje poučavati blagošću ali i strahom za naše dobro".¹³

Slijedom ove nove orijentacije Augustin u kontroverziji s donatistima donosi jednu usiljenu egzegezu prispodobе o kukolju (Mt 13, 36-43), koja se obično smatra evanđeoskom poveljom tolerancije, pa ovako razmišlja: "Kad je Gospodin svojim slugama koji su htjeli pokupiti kukolj rekao 'Pustite nek oboje raste do žetve', opravdao je to riječima: 'Da ne biste sabirući kukolj iščupali zajedno s njim i pšenicu'. Time on želi kazati da, ako ova bojazan ne postoji, ako je posve sigurno da je dobro zrno čvrsto, a zlodjelo nekog pojedinca poznato i ako ga svi smatraju odvratnim i ako ne nalazi nikakvog branitelja (ili pak ima takve branitelje da se ne treba bojati raskola), onda ne treba drijemati strogoća u stegovnom postupku, jer što se više čuva ljubav prema bližnjem, to je djelotvornije kažnjavanje moralne izopačenosti".¹⁴

Ovaj Augustinov zamršen proces paradigmatičan je za analogan prijelaz kršćanskog društva iz pozicije tolerancije u strogost netolerancije. Valja imati na umu da Augustin nije bio prvi koji je tražio intervenciju svjetovne moći u pitanju kršćanskih protivnika. Prije njega novoobraćenik Firmik Materno 346 godine u svom djelu *O zabludi profanih religija* otvoreno i hitno zahtijeva od careva Konstanta i Konstancija da zakonski i svom snagom djeluju protiv poganske religije i tako dokrajče "pogansku nemoralnost koja truje carstvo".¹⁵ To je prvi izričiti poziv koji su uputili kršćani za primjenu svjetovne sile u pitanjima religije.

11

Usp. T. Šagi-Bunić, *Krštenje izvan Crkve*, Zagreb 1970., 11; ISTI, Sv. Augustin pruža idejni temelj za inkviziciju, u: *Izazov straha*, KS Zagreb, 25-29.

12

Retractationes II, 5, PL 32, 632.

13

Epistola 93 Vincenciju, 2, 4, PL 33, 321-347.

14

Centra epist. Parmeniani, III, 2, 13, PL 43, 92.

15

Usp. M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, izd. Sansoni/Accademia Milano 1969., str. 254. "Ovaj netolerantan stav djelomično se opravdava karakterom novoobraćenika koji je revnosno branio kršćansku stvar kad je kršćanstvo postalo *causa victrix*, pod zaštitom samih careva", B. Studer u: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti Casale Monferrato 1983., 1378.

Znakovite su etape protupoganskih progona. Car Konstancije oko 346. naređuje zatvaranje hramova prijetnjom: "Ako se nekoga otkrije (da prinosi žrtve), neka bude smaknut".¹⁶ U zakonodavstvu IV. stoljeća nastoji se spriječiti hereticima sloboda očitovanja onoga što carevi Gracijan, Valentinijan i Teodozije u svojim pismima nazivaju "ludošću".¹⁷ Unatoč otvorenoj i masovnoj naklonosti koju carevi pružaju kršćanstvu, ne dolazi do neposrednog razaranja poganskih hramova. Pače, ti su hramovi očuvani na temelju carskih dekreta Arkadija i Honorija.¹⁸

Ovaj prijelaz nije išao bez otpora i sumnji, bez otpora u poganskog svijeta, bez sumnji u mnogih kršćana. Privlačnost ovom postupanju davala je baš svjetovna vlast koja je – postavši kršćanska a da nije usvojila središnju poruku kršćanstva: ljubav kao uvažavanje drugoga i ne suditi drugoga – smatrala da pruža dragocjenu uslugu Evanđelju namećući sve veću silu do smrtne kazne. U tom prvom stoljeću slobode nisu poznate smrtne osude, osim one u Hispaniji protiv Priscilijana (385.), kojeg je optužba teretila da zastupa gnosticizam i maniheizam. Protiv te osude ustali su Ambrozije, Martin iz Toursa i papa Siricije¹⁹ koji izražavaju svoje ogorčenje prema onim elementima koji su uspjeli fanatizmom iznuditi smrtnu kaznu.

Crkva je kroz IV. stoljeće znala sačuvati nadnaravne vrijednosti, propovijedanjem strpljivosti, iako se počinju javljati protuheretičke represije. Sv. Jeronim, unatoč svojoj žestokoj naravi, piše "Trebalo biti strpljiv, jer se može dogoditi da neka bezbožna vjera sutra dođe do pokajanja i stane u obranu istine".²⁰ Skloniji agresivnijoj nestrpljivosti jest Ivan Zlatousti, koji ipak isključuje smrtnu kaznu: "Krist ne priječi obuzdavati heretike, zatvarati im usta, oduzimati im slobodu govora, sastajanja ili udruživanja. Zabranjuje samo ubijati ih".²¹

16

Codex Theodosianus, XVI, 10, 4.

17

Codex Theodosianus, XVI, 1, 2.

18

Dekret iz 339. u *Codex Theodosianus* XVI, 10, 18.

19

Sulpicije Sever, *Dialogues*, III, 11-13 (o stavu sv. Martina); Ambrozije, *Epistol.*, 26, 12; PL 16, 1039; isti stav Ambrozije ponavlja u 25. i 26. pismu. Toleranciju kao izraz Božje blagosti i milosrđa Ambrozije brani i u *De Cain et Abel*, II, 10, 38; CSEL 32, 408. Ovaj odlomak navodi najnovije encikličko pismo Pape Ivana Pavla II. *Evangelium vitae*, br. 9. O stavu pape Siricija glede osude Priscilijana vidi PL 13, 592.

20

In Matt., II, 13, PL 26, 96. Pa ipak žali što se nije u početku primijenila represija protiv Arija kojeg uspoređuje s heretičkom iskrom koja je zapalila čitav svijet: "Arius in Alexandria una scintilla fuit; sed quia non statim oppressa est, totum orbem ejus flamma populata est", *In epist. ad Galat.*, III, 5; PL 26, 403.

21

In Matt. hom. 46, 2, PG 58, 477.

Riječ je ovdje također o interpretaciji prispodobe o kukolju koja poprima jasno netolerantno obilježje.

To što se u to vrijeme ne priziva smrtna kazna protiv heretika opravdava se obično praktičnim razlogom. Postoji naime rizik da se pogubljenjem heretika ubiju i mnogi sveci, pa se dovodi u pogibelj mogućnost da se kukolj (tj. hereza) prometne u dobro zrno. Tu, međutim, ostaje uvijek Augustinovo tumačenje koje se podrazumijeva: ako ne postoji takav rizik, već se štoviše očekuju dobri ishodi, primjena svjetovne sile (*bracchium saeculare*) može biti dopuštena i čak poželjna. Tu se nazrijevaju prvi simptomi zaraznog stapanja Crkve i svjetovnog društva, gdje Crkva razvodnjava zapovijedi evanđeoske blagosti, a preuzima kaznene mjere bilo koje posve vidljive i zemaljske zajednice. Takvi kazneni propisi zaoštavaju strogi stav glede dogmatskog načela *Extra Ecclesiam nulla salus*, koji se proširuje u diskriminaciju između "dobrog" i "lošeg" proganjanja. Tako dolazimo do Augustinova zaključka: "Postoji neopravdano progonoštvo koje provode neprijatelji Crkve Kristove; postoji opravdano progonoštvo koje provode Crkve Kristove prema bezbožnima. Crkva progoni iz ljubavi, bezbožnici iz okrutnosti".²² Ovakvim razmišljanjima ulazimo u srednji vijek koji je obilježen mnoštvom netolerantnih pojava u kojima se primjenjuju metode prisile pozivajući se na Augustina, Ivana Zlatoustog i druge otačke predstavnike. Manji će odjek imati stavovi Leona Velikog iz V. st. i Izidora Seviljskog iz VII. st., koji zastupaju Pavlovu misao da "Crkva nema zemaljskog oružja nego poznaje samo duhovno oružje".²³

Glede patrističkog razdoblja može se zaključiti da je u prva tri stoljeća kršćanstva koncept tolerancije i vjerske slobode bio duboko ukorijenjen na Evanđelju, a apologeti koji kod carskih vlasti ustaju protiv nezakonitih progonoštava kršćana pozivaju se na pravo savjesti. Konstantinskim obratom stvara se uzajamno prožimanje države i Crkve i postupno naginjanje kršćanskih careva prema netoleranciji. Crkveni ljudi nisu uvijek u konkretnim slučajevima znali odoljeti napasti da iskoriste naklonost državne vlasti protiv religioznih protivnika. Ovakav će se proces u praksi primjenjivati i teoretski braniti u srednjem vijeku.

3. Raskorak između teorije i prakse

Ekvivoknom interpretacijom Augustinova remek djela *De civitate Dei* srednji je vijek težio spajanju političko-religiozne zajednice, jer jedna i druga potječu od

22.

Epistola 125, 2; PL 33, 797. Optat Milevitanski u sukobu s donatistima donosi čak teoriju za opravdanje da država smrću kažnjava heretike: "Nije država u Crkvi nego je Crkva u državi, tj. u Rimskom Carstvu... Zašto bi bilo zabranjeno da se Bog smrću ne osveti krivcu?", *De schismate Donatistarum* III, 3 i 6; PL 11, 999 i 1014-1015.

23

Leon Veliki, *Ep.* 15; PL 54, 679-680; Izidor Seviljski, *Sententiae*, III, 51; PL 83, 723.

Boga i brinu se za konačno dobro čovjekovo, dakako na takav način da se čuva netaknutom subordinacija vremenitog duhovnom, svjetovne carske moći duhovnoj odnosno papinskoj. U ovoj duhovno-političkoj evoluciji srednjega vijeka spajaju se poganski tragovi, germanski utjecaji i augustinska tradicija. Pa ipak, i u tom srednjem vijeku valja razlikovati praksu od teološko-duhovne misli. Praksa je bila golemim dijelom obilježena nepriznavanjem osobnih prava. Car Karlo Veliki "obraća" Saksonce masakrima i prisilom. Saksonski vladar Vitikind sa svojim narodom prima krštenje nakon što je izgubio rat. Tipičan primjer toga razdoblja jest da narodi primaju vjeru svojih vladara (npr. Klodvig). Jednostavno Krist postaje djelotvorniji Bog od poganskih bogova, jer kršćansko oružje uvijek pobjeđuje. No, ima i drukčijih duhovno-teoloških tonova koji se suprotstavljaju ovakvoj evangelizaciji. Monah Alkuin nedvosmisleno osuđuje postupak Karla Velikog u pitanju nasilnog pokrštenja Saksonaca i prisjeća se zdrave augustinske kršćanske tradicije: "Ovaj nesretni saksonski narod izgubio je sakrament krštenja, jer nije u srce primio temelje vjere. Valja imati u svijesti da je vjera pitanje volje, a ne nužde. Kako je moguće prisiliti čovjeka da vjeruje u ono u što ne vjeruje? Može ga se prisiliti na krštenje, ali ne na vjeru".²⁴ No političko-sociološko-ekonomski razlozi uvesti će kršćansku Europu u seriju netolerantnih postupaka: križarski ratovi, inkvizicija, progon vještica itd. Temeljni motiv koji u to doba nadahnjuje obranu vjerske slobode može se sažeti u uzrečicu Tome Akvinskog: *Credere est voluntatis* (vjerovati spada u red volje). Vrijeme je to u kojemu se glasovi za tolerancijom izmjenjuju s još snažnijim netolerantnim postupcima. Je li tako moralo biti i ponavlja li se povijest i danas, na nama je da procijenimo.

LITERATURA

- J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vol., Paris 1955., njem. izd.: *Geschichte der Religionsfreiheit*, Band I, Die patristische Epoche, Schwabenverlag, Stuttgart 1965., 92-130.
- T. Šagi-Bunić, Vjerska sloboda, ne tolerancija, u *Ali drugog puta nema*, KS Zagreb 1986. (drugo izd.), 271-275.
- T. Šagi-Bunić, *Odgoj za slobodu*, *ibid.*, 275-282.
- J. Kühn, *Toleranz und Offenbarung*, Leipzig 1923.
- A. Matagrin, *Histoire de la Tolérance religieuse*, Paris 1905.
- H. Mailliet, *L'Église et la répression sanglante de l'hérésie*, Paris 1909.
- F. Molinari, Toleranza, u *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, ed. Paoline, Roma 1976. (4. izd.)

24

Epistola 113 Alkuinova, M. G. H. Ep Kar. Aevi II, 164; IV. koncil u Toledu g. 633. također ustaje protiv nasilnog obraćanja Židova: "Ne treba ih spašavati mimo njihove volje", *IV. koncil u Toledu*, pogl. 57., PL 84, 379. Najautoritativniji je ipak odgovor pape Nikole I. bugarskom kralju Borisu, u kojem papa vladaru zabranjuje kršenje osobnih prava: "Ne možemo odgovoriti drugo osim da ih je (pogane) potrebno uvjeriti u ispraznost idola poukama, savjetima i razlozima a ne silom (...). Bogu je drago spontano štovanje, jer da je on želio upotrijebiti silu, nitko ne bi bio mogao odoljeti njegovoj svemoći" (Denzinger -Schönmetzer, 647).

- C. Rostan, Il Cristianesimo nel IV secolo: il primo appello al braccio secolare, u *Nuova Rivista Storica*, 4, 1928.
- V. Cheler, Histoire de l'idée de Tolérance, u *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 27 (1941), 129-168; 28 (1942), 9-50.
- A. Messineo, Tolleranza, u *Enciclopedia Cattolica* XII, Roma 1954., 201-207.
- V. Monachino, L'impegno della forza politica al servizio della religione nel pensiero di S. Agostino, u *Contribución española a una misionología Augustiniana*, Burgos 1955.
- H. Rahner, *Kirche und Staat im frühem Christentum*, München 1961.
- J. Lecler – M. F. Valkhoff, *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, Paris 1969.
- P. Batiffol, *La Chiesa nascente e il cattolicesimo*, Vallecchi, Firenze 1971.
- J. Giraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen âge*, 2 vol., Paris 1935-1938.
- R. Leiber, Die mittelalterliche Inquisition, u *Stimmen der Zeit*, 1962., 161-177.
- R. Aubert, Le problème de la liberté religieuse à travers l'histoire du Christianisme, u *Scripta theologica*, 1 (1969) 377-401.
- R. Coste, *Théologie de la liberté religieuse. Liberté de conscience – Liberté de religion*, Gembloux 1969.

THE RELIGIOUS CONCEPT OF TOLERANCE IN THE PATRISTIC AGE

Tomislav Zdenko Tenšek

Catholic Theological Faculty, Zagreb

The discourse on tolerance in the patristic age should be observed within the breakthrough of Christianity into the Greco-Roman world, which had been religiously marked by polytheism. In the first three centuries Christianity was persecuted because it decisively rejected religious adoration of the emperor. Generally speaking, it was an age in which the state displayed a lack of tolerance for the Christians. During the Constantine turning-point, when the Church was given religious freedom, although the Church demonstrated evangelical tolerance, the Christians themselves adopted intolerant attitudes towards paganism. Some ecclesiastical writers, amongst which stands the well-known authority, Augustine, have with their sometimes awkward interpretations of the Gospel, laid the foundation for the theoretical justification of force in issues of accepting faith and of repression towards religious enemies. Although the Church always maintained that the acceptance of faith remained a matter of the individual free will, according to the principle of Thomas Aquinas *Credere est voluntatis* (Faith is a matter of free will), intolerant attitudes continued into the Middle Ages through the crusades, the Inquisition and the persecution of witches.

DER RELIGIÖSE TOLERANZBEGRIFF IN PATRISTISCHER ZEIT

Tomislav Zdenko Tenšek

Katholisch-theologische Fakultät, Zagreb

Die Rede von Toleranz in patristischer Zeit muß im Lichte der Ausweitung des Christentums in der griechisch-römischen Welt, die vom Polytheismus geprägt war, betrachtet werden. In den ersten drei Jahrhunderten wurden die Christen verfolgt, da sie es entschieden ablehnten, dem Kaiser religiöse Ehrerbietung entgegenzubringen. Es ist dies ganz allgemein eine Zeit staatlicher Intoleranz gegenüber den Christen. Nach der konstantinischen Wende, als der christlichen Gemeinde Glaubensfreiheit zugestanden wurde, machen sich auch unter den Christen intolerante Einstellungen zum Heidentum breit, auch wenn die Kirche die Toleranz des Evangeliums predigt. Einige Kirchenautoren, unter denen Augustin dank seines Ansehens eine besondere Stellung einnimmt, legten mit ihren zuweilen ungeschickten Auslegungen des Evangeliums den Grundstein für eine theoretische Rechtfertigung von Zwangsmaßnahmen, wenn es um die Annahme des Glaubens geht, sowie für Repressionen gegenüber religiösen Gegnern. Ungeachtet der Tatsache, daß die Kirche stets den Standpunkt vertrat, die Annahme des Glaubens sei Sache des freien Willens jedes einzelnen – gemäß dem Grundsatz *Crede est voluntatis* (Glauben ist Willenssache) bei Thomas von Aquin – erstreckten sich intolerante Einstellungen über das ganze Mittelalter, wovon die Kreuzzüge, die Inquisition und die Hexenverfolgung beredtes Zeugnis geben.