

Матија СТОЈАНОВИЋ*

ОДНОС РАНЕ ЦРКВЕ ПРЕМА ПРАВУ И ДРЖАВИ

Овај рад ће настојати да прикаже и разјасни однос ране хришћанске цркве према римској држави, а самим тим и према државама уопште. Аутор ће читаоцу учинити јасном нарочиту природу римске државе и начин на који је хришћанска црква, у односу на њу, била револуционарна, чиме ће читаоцу учинити видљивим основни принцип по којем се рана хришћанска црква односила према свјетовним власицима. Аутор ће се при томе ионајвише служити изворима из самој Јеванђеља, затим из Дјела апостолских и апостолских посланица, све до дјела свјетих оца и мученика. Осврћућем на све ове изворе, аутор ће покушати да ослика јачан однос хришћанске цркве према држави и праву опште.

Кључне ријечи: Црква. – Хришћанство. – Правни поредак. – Римско царство. – Нормативни конфликт. – Религија.

1. УВОД

О односу цркве и државе обично се говори искључиво са становишта државе, односно начина на који она регулише положај цркве у оквирима свог правног поретка. Ипак, како је за однос потребно двоје, немогуће је у потпуности разумијети и сагледати однос цркве и државе без сагледавања онога што црква има да каже о држави. Наиме, црква, једнако као и држава, негује становиште о томе какав положај она треба да заузме према држави и држава према њој. Ријеч је, дакле, о два становишта поводом једног те истог односа. Једно је црквено, друго је државно. Та два становишта могу бити међусобно

* Студент мастер студија Правног факултета Универзитета у Београду, *matostol@gmail.com*. Рад је измењена верзија рада изложеног на Другој међународној студентској конференцији *Iustoria* 2021.

усаглашена, али и супростављена; држава може да одреди цркви мјесто за које црква сматра да јој не припада једнако као што црква може да се према држави постави на начин који не задовољава државу. У сваком случају, да би се схватила цјелокупност тог односа, неопходно је сагледати га са оба становишта.

Допринос овог рада биће управо у расвјетљавању једног од та два становишта – оног црквеног. Рад ће настојати да у што већој мјери расвјетли основна начела сходно којима се хришћанска црква руководи у свом односу према држави кроз сагледавање њеног односа са државом у првим вјековима хришћанства. Расвјетљавање тог становишта допринијеће разумијевању укупног односа цркве и државе нарочито стога што се, за разлику од држава које се могу према цркви одређивати на многобројне начине, цркве према држави одређују на један начелан, кроз вријеме једва промијењив, начин. Временски, рад ће обухватати период од настанка хришћанске цркве па до њених првих прогона. Осликавањем њеног односа са римском државом, покушаћемо читаоцу да учинимо видљивим константу по којој се црква односи према државама уопште.

2. ДОБА ИСУСА ХРИСТА

Данас се обично превиђа да је Римска империја била држава, условно речено, теократског карактера. Како каже Фистел де Куланж: „немогуће је прочитати неколико страница Тита Ливија, а не бити изненађен апсолутном зависношћу људи од њихових богова (...) (римска) држава и (римска) религија биле су потпуно помешане једна са другом, тако да је било немогуће и помислити на какав сукоб између њих, а камоли разликовати их једну од друге”.¹ Само поријекло римског царства (*imperium*-а), лежало је у религијској представи да су богови одредили Римљанима, потомцима Енеје, да владају васељеном.² Римљани су се због тога својски трудили да не разгнијеве или нечим увриједе богове, вјерујући да би њихово царство лишено божанске милости неминовно пропало. Ипак, римска држава, утолико што у њој власт нијесу вршили полубогови, богови или свештеници, није одговарала савременој представи о теократији. Барем не до увођења култа царообожавања.³ Уопштено, у Римском царству је постоја-

1 Фистел де Куланж, *Античка држава*, Просвета, Београд 1956, 129.

2 Warren Carter, *The Roman Empire and the New Testament – An Essential Guide*, Abingdon Press, Nashville 2006, 84; Marcus J. Borg, Dominic Crossan, *The First Paul: Reclaiming the Radical Visionary Behind the Church's Conservative Icon*, Harper Collins Ebook, 97.

3 Судићи по Марти Сорди (*Marta Sordi*), нијесу сви императори подједнако инсистирали на обожавању, тако да увођење култа царообожавања никако није

ла једна јавна, званична религија, која је била многобожачка. Она је била у начелу спремна да призна различита божанства, те није наметала захтјев за поштовањем неког *йосебної* божанства, остављајући тиме слободу сваком покороном граду, народу или регији да поштују сопствене богове и ритуале. Наравно, оваква слобода била је могућа једино у оквиру шире идеје многобоштва. Римска држава, стога, иако није инсистирала на неком конкретном божанству, јесте инсистирала на очувању идеје многобоштва као таквог. Било која религијска мисао која би искључивала могућност постојања више богова нарушавала би претпоставку римске државне религије и као таква би представљала опасност за укупни поредак те државе.

Осјетљивост Римљана према многобоштву нарочито је порасла појавом култа царообожавања. Инсистирање на признању божанске природе појединих царева нарочито је постало актуелно за вријеме царевања Августина. Већ за Христова живота, никли су први пагански храмови посвећени овом цару.⁴ Самим тим је идеја многобоштва, која је била предуслов таквом обожавању, попримила посебан политички карактер. Свако порицање многобоштва у крајњој линији је подразумијевало порицање божанске природе самог римског цара и увреду његовог величанства.⁵ Ипак, царообожавање још увијек није тако дубоко пустило коријење у свеукупност римског правног поретка да би га сасвим религијски одредило. Римско право је, уопштено посматрано, остало један рационални и религијом неоптерећени систем норми.

Осим тога, у мору римског многобоштва обитавао је један народ са сасвим другачијим теолошким и правним назорима – Јевреји. То колико је њихов вјерски и правни поредак био јединствен, својевремено је Римљанима објашњавао Јосиф Флавије, јеврејски историчар и војсковођа: „(...) постоје небројене разлике у појединачним обичајима и законима код различитих народа, које се могу укратко свести на следеће главне облике: неки законодавци су дозволили да над њима влада монархско уређење, други су дозволили да влада олигархија, трећи су изабрали републиканску владу; али наш законодавац пренебрегао је све те облике и одредио да наше уређење буде оно

био праволинијски процес, нити је он био такав да је у потпуности одређивао римски правни поредак. *Вугјеџиу*: Marta Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, Croom Helm, London – Sydney 1983, 173–179

4 Michael Naylor, „*The Roman Imperial Cult and Revelation*”, *Currents in Biblical Research*, 8(2), 2010, 212–214; Јоанис Каравидопулос, „Од римске политике до хришћанске теологије – трансформација савремене политичке терминологије у нову теолошку терминологију у 1. посланици Солуњанима Апостола Павла”, *Теолошки погледи* 2012(2), 274–275.

5 *Ibid.*

што бисмо могли, не сасвим адекватно, назвати – Теократија, у којој се ауторитет и моћ приписују Богу и у којој се људи привољавају да уважавају њега као творца свих добара.”⁶

У овим Флавијевим реченицама увиђа се битна разлика између начина на који су Јевреји и Римљани поимали однос државе и религије. Римски државни поредак јесте подразумијевао јавну религију која је била стопљена са свеукупним државним уређењем – али та религија није била таква да је њој био подређен и њоме у потпуности одређен цијели правни поредак те државе. Супротно томе, јеврејска држава је настала као непосредан производ јеврејске религије и била је таква да су се унутар ње у потпуности брисале границе између правних и религијских норми. Држава, као ентитет различит од религијске заједнице, није постојала. Правне норме нијесу уживале посебан живот и засебну вриједност, већ су постојале искључиво у оквиру ширег религијског поретка који је имао за предмет да *приволи људе да уважавају Бога као творца свих ствари*. Стручњак за јеврејско право, Давид Блајх, каже: „Сви покушаји да се схвате природа и садржина јеврејског права (на јеврејском познатог као „Халака”) морају почети од свијести да је оно самодовољан систем норми заснован на аксиолошкој претпоставци да су његов садржај и правила његовог тумачења, производи божанског октровења.”⁷ С тим у вези, Донахју (Donahue) примјећује како данас, за разлику од Јевреја Исусовог доба, ми имамо навиком да оштро разграничавамо морал и право.⁸

Стога је битно разумјети разлику између римског и јеврејског права како бисмо правилно схватили однос хришћанске цркве према ономе што ми данас поимамо као право. Савремено поимање права много је ближе *римским* представама о праву неголи јеврејским. Ипак, како је највећи дио исказа које сусријећемо у Новом Завјету настао у оквиру јеврејских свјетоназора и представа о праву, ми приликом изналажења хришћанске представе о (позитивном) праву морамо да раздвојимо оне исказе који говоре о „закону” и „праву” у смислу јеврејских *религијских* норми од оних исказа који се тичу онога што одговара савременом појму позитивног права.⁹ Та,

6 Flavius Josephus, *Against Apion*, The Project Gutenberg EBook, на <http://www.gutenberg.org/files/2849/2849-h/2849-h.htm> (приступљено 1.12.2020.г.)

7 David Bleich, Arthur Jacobson, *Jewish Law and Contemporary Issues*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, 4.

8 Charles Donahue, „Crisis of Law? Reflections on the Church and the Law over the centuries”, *The Jurist*, no. 65, 2005, 7.

9 Charles Cranfield, „The Christian’s Political Responsibility According to the New Testament” *Reformed Review*, 50(1), 1996, 5–6.

осавременењена, представа о праву највјерније се да реконструисати праћењем става хришћана не према јеврејском религијском закону, већ према поретку који су успоставиле римске власти.

Потребно је разумјети да је јеврејска теологија, из које је хришћанска изникла, наметала један нарочити однос према римским властима и њиховој империјалној теологији.¹⁰ Наиме, како је претходно савршено теократски поредак Јевреја временом потпао под врховну власт Римске империје, он је лишен бројних, за Јевреје веома битних, особина. Иако је римски поредак дозвољавао Јеврејима да наставе поштовати свога Бога, он је захтјевао да се укупна структура јеврејског друштвеног поретка битно промијени. Више претходно јединственог религијско-државног поретка Јевреја, успостављен је поредак римске државе који је у односу на њега представљао страном тијелом које је ономогућавало његову пуну примјену. Врховна власт над људским животима више није припадала јеврејском врховном суду, Синедриону, већ римском намјеснику, због чега се све религијске норме Јевреја нијесу могле несметано спроводити.¹¹

Стога је доследно спровођење захтјева јеврејске религије неминовно доводило до сукоба са римском државом. Остати вјеран јеврејској вјери подразумијевало је одрећи вјерност римској држави. Тако се међу Јеврејима, као реакција на римску окупацију, јавила горућа жеља за васпостављањем пуноће њиховог нарушеног религијског поретка. Предводник у том васпостављању, како су Јевреји вјеровали, требао је да буде Месија – цар чији су долазак предвидјели многи пророци. Многи Јевреји су били увјерени да је управо Исус Христос дугоочекивани Месија који ће их ослободити од Римљана и васпоставити њихово хиљадугодишње царство. Тако, „Јеванђеље по Јовану наводи један случај када је народ пожелело да га зацари. „А кад разуме Исус да хоће да га ухвате и да га учине царем, отиде у гору сам.” Исус је избегао да буде проглашен за цара.”¹² Исту реакцију становништва видимо и када је у врхунцу своје славе Исус ушао у Јерусалим, гдје га је народ дочекао уз усклике: „Осана Сину Давидовом! Благословен који иде у име Господње, цар Израилев!”¹³

10 Оскар Кулман, *Држава у Новом Завјету*, Отачник / ЦИРПД, Београд – Нови Сад 2014, 15–27; Željko Stepanović, *Suđenje Isusu – pravni aspekti*, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Beograd 2008, 19–21

11 Marcus J. Borg, Dominic Crossan, *The First Paul: Reclaiming the Radical Visionary Behind the Church's Conservative Icon*, Harper Collins Ebook, 70; Ž. Stepanović, *Suđenje Isusu*, 26–28.

12 *Ibid.*, 107.

13 Мт., 21, 1–10; Јн., 12, 12–18.

Досљедно спровођење норми јеврејског „закона” несумњиво је порађало потребу за потирањем римског поретка и власти, а разумије се да би остварење таквог захтјева, са становишта римског права, представљало побуну против римске власти и државе и повод за најстрожу санкцију.¹⁴ Јеврејске старешине су овога биле свјесне, те су ову чињеницу искористиле не би ли елиминисали политички утицај Исуса Христа који је увелико угрозио њихове положаје. То су мислили да постигну тако што би Исусу Христу поставили питање „Треба ли плаћати цару порез?”, како би га натјерали да се јавно опередијели између, с једне стране, привржености вјерско-политичким представама Јевреја које су ту обавезу одрицале и, с друге стране, закона римске државе који су ту обавезу прописивали.¹⁵

„Разумијевши Исус лукавство њихово рече: Што ме кушате, лицемјери? Покажите ми новац порезни. А они му донесоше динар. И рече им: Чији је овај лик и натпис? Рекоше му: Ћесарев. Тада им рече: Подајте, дакле, ћесарево ћесару и Божије Богу.”¹⁶

Тешко је прецијенити значај који је овај Христов одговор имао. Поимања ондашњих Јевреја, али и Римљана, била су таква да нијесу остављала простор за двојност религијских и правних норми, а камоли за њихову супротстављеност. Природа оба ова поретка је била таква да су ове норме биле природно усаглашене. За разлику од тога, Христос кроз овај одговор најављује једну нову религијску стварност која постоји независно од свих државних уређења, „царство” које не функционише у оквиру правних норми. Раздвајање двију тако битних ствари као што су државни поредак и религија, јавна и приватна сфера, био је чин без преседана који је пресудно утицао на даљи развој политичке и религијске мисли западне цивилизације. У вези са тим, Николај Берђајев пише:

„(...) од ријечи Христових „дајте Цару цареву, а Богу Божје” настала је нова ера у историји државности у свијету. (...) Оне су поставиле устав свакој људској власти, било та власт једног, многих или свих. (...) У својој основи, оне нијесу ограничење државе одређеном заједницом или ограничење једне заједнице другим заједницама, којима су потребне ове или оне уставне гаранције; *што је њије свега ограничење државе црквом и душом људском*. У хришћанском откровењу засновала се сасвим посебна „декларација права” људске душе, усиновљене од Бога

14 Ž. Stepanović, *Suđenje Isusu*, 55–56; W. Carter, *The Roman Empire and the New Testament*, 36–37.

15 *Ibid.*, 28; Ž. Stepanović, *Suđenje Isusu*, 102–103.

16 Мт. 20, 18–21.

кроз Христа. У хришћанском свијету држава не може претендовати на људску цјелост, њена власт се не распростире на дубину људску, на човјеков духовни живот. Дубина човјекова припада цркви, а не држави.¹⁷

Христос је јасно раздвојио два царства и двије сфере лојалности: лојалност царству земаљском и лојалност Царству Небеском. Иако лојалност једном није искључивала лојалност другом, она га није ни подразумијевала. О ономе шта треба дати Богу, Христос је исцрпно говорио својим ученицима, док је о ономе шта могу дати цару оставио много ређе инструкције.¹⁸ Најједноставнији одговор на то шта су Христови следбеници могли дати цару могао би се формулисати тиме да су дужни дати цару све оно што нијесу дужни (дати) Богу.¹⁹ Христови сусрети са римским властима нам остављају простор за одређеније представе о томе шта тај однос тачно подразумијева. Први Исусов директан сусрет са римским властима и њиховим законом био је када је, већ осуђен у нерегуларном процесу од стране јеврејског суда, Синдериона, предат римском намеснику Понтију Пилату под лажном оптужбом да је, издавајући се за цара јудејског, позивао на побуну против римског поретка. Јевреји би, да су могли, убили Христоса онако како је то њихов вјерски закон налагао – каменовањем.²⁰ Ипак, како је устројство римске државе било такво да је дозвољавало једино римском намеснику да поданике лишава живота, Јевреји су Христа предали њему под овом лажном оптужницом, како би га он, по правилима римског поретка, осудио на смрт распећем.²¹

Јеванђеља биљеже да Христос, чак и у овој ситуацији, није одрицао Пилату право да му суди у складу са законима његове империје, иако је знао да њихова примјена може довести до његовог погубљења. Исус није одмах стао да се брани, он дуго није одговарао на Пилатова питања, због чега га је овај упитао: „Зар мени не говориш? Не знаш ли да имам власт распети те, и власт имам пустити те?“ Исус му одговара: „Не би имао власти никакве нада мном кад ти не би било дано одозго; зато онај има већи грех који ме предаде теби.“²² Када је упитан да се изјасни поводом оптужнице која му се ставља на терет – да се издаје за цара јудејског и тиме позива на побуну против римског поретка, „Исус не пориче да је цар, али објашњава нарочиту природу свог царства, које не представља претњу постојећем порет-

17 Николай Бердяев, *Философия неравенства*, АСТ / АСТ Москва / Хранитель, Москва 2006, 36.

18 Више у: С. Cranfield, *The Christian's Political Responsibility*, 5–6.

19 О. Кулман, *Држава у Новом Завјету*, 55.

20 Ž. Stepanović, *Suđenje Isusu*, 35, 86.

21 *Ibid.*, 32–34.

22 *Ibid.*, 112.

ку: ‘Царство моје није од овога света.’ Ову своју тврдњу поткрепљује логичком аргументацијом: „Када би било од овога света царство моје, онда би слуге моје браниле да не бих био предан Јеврејима; али царство моје није одавде.”²³

Јасно је, дакле, да религијска стварност коју је објавио Христос, иако није нужно била усаглашена са државним поретком, њему, исто тако, нужно није била ни супротстављена. Како каже Александар Шмеман (Alexandar Schmemman): „Супротстављеност између цркве и свијета је несумњиво суштински елемент раног хришћанства. Битно је нагласити да је та супротстављеност не само моралне и психолошке природе, већ и надасве метафизичке. Црква није од овога свијета; између цркве и свијета фиксиран је огроман јаз, који је немогуће премостити. (...) Црква је првенствено и искључиво „тијело Христово”, „нови народ”, који је „страни род” за овај свијет.”²⁴ О томе каква су била правила сходно којима се тај нови народ имао руководити, и у којој мјери су она била различита од свега што је свијет (нарочито државни пореци) до тада познавао – говори сам Христос: „Знате да кнезови народни заповиједају народу, и поглавари управљају њим. Али међу вама да не буде тако; него који хоће да буде већи међу вама, да вам служи. И који хоће међу вама да буде први, да вам буде слуга. Као што ни син човјечиј није дошао да му служе, него да служи и да душу своју у откуп да за многе.”²⁵

Христос је напосљетку, ипак, осуђен на смрт распећем. То што је Христос *разајет* носило је посебну симболику, јер је он разапет као *јобуњеник* против империјалног поретка Рима.²⁶ Онима који су повјеровали да је Исус Христос заиста Син Божији ово је могло да значи само једно – земаљски поредак који је разапео Бога не може да ваља, а још мање може да ужива божански благослов. Због овога је приповједање о „распетом Господу” имало посебну политичку тежину. Оно је подразумијевало да Господар није онај који разапиње, римски император – већ онај који је разапет – Исус Христос. То је даље подразумијевало да мјера исправности и истине не лежи у позитивноправним нормама римске империје, већ ван њих, у нормама које је објавио Христос, а кроз које се римски поредак оцијењује као (по)грешан. У једном дубљем смислу, то је значило коначну осуду права као таквог, откриће његових (не)могућности. То што се право уопште могло ставити у службу таквих недјела говори о његовој

23 *Ibid.*, 106.

24 Alexandar Schmemman, „Byzantine theocracy and the Orthodox Church”, *CrossCurrents*, 4(2), 111.

25 Мт., 20, 25–28.

26 О. Кулман, *Држава у Новом Завјету*, 13–14

унутрашњој немогућности да се одупре злу, да само од себе одржи барем минимум правде у себи. То што је право успјело да се огријеши о самога Бога и да му се директно супротстави разапинући га, разобличило је право као нешто трајно мањкаво и у суштинском смислу промашено. Тиме се „разоткрила природа царства, откривајући моралну банкротираност поретка моћи и мудрости свијета који је (тај поредак) оправдавао”.²⁷ О томе колико су представе тог свијета биле супротстављене хришћанским представама свједочи и догађај са разбојником који је разапет уз Христа.²⁸ То што је један разбојник, којега је римска власт осудила на смрт, успио да се покајањем сврста у ред праведних и као такав стане први уз Христа у рају, довољно говори о томе колики је, у очима хришћанства, удио правног вредновања у доношењу коначног суда о одређеним појавама, а нарочито о људским личностима. Један разбојник који је, по свјетовним мјерилима, несумњиво праведно осуђен и као такав разапет – у ширем, религијском смислу, постао је праведник.²⁹

„Према томе, идеја права је потпуно страна Јеванђељу, које најављује мистичну стварност, владавину Бога, који се, свакако, не држи правних норми суживота у друштву, нити се та владавина темељи на правним установама. Исус позива људе на јединство, апсолутно и потпуно сједињавање са Богом, а то није оно што се остварује у односима између субјеката, нити је правило понашања каква је правна норма. (...) Јединство које од Оца Исус тражи за људе је реално, онтолошко јединство, у којем се људи „остварују”, постају савршени, у којем се остварује њихова права бит, а то је божанска суштина.”³⁰

3. ОДНОС РАНЕ ЦРКВЕ ПРЕМА ВЛАСТИМА – ПРИЈЕ ПРОГОНА

После Христовог погубљења, Јудејом почиње да се шири хришћанска заједница која се окупљала у вјери да је Исус Христос, Син Божји, васкрсао из мртвих. „Први нараштаји хришћана задржали су у великој мери јеванђелску незаинтересованост за право и државу, као и за све оно што је у вези са овоземаљским животом. (...) Њихова свест да су потпуно различити од нехришћана била је толика да су их почели сматрати за „трећу расу” (*tertium genus*).”³¹ Ипак, с почетка је било покушаја да се хришћанска вјера уврсти у

27 М. Ј. Borg, D. Crossan, *The First Paul*, 136.

28 Лк., 23, 39–43.

29 Густав Радбрех, *Филозофија њрава*, Нолит, Београд 1980, 170.

30 Gvido Faso, *Istorija filozofije prava*, CID, Подгорица 2007, 102–103.

31 *Ibid.*, 107–108.

ред законитих вјера Римског царства. Тертулијан свједочи да је цар Тиберије, када је дознао о Христовом распећу и њему следујућим догађајима, покренуо пред римским Сенатом расправу о званичном признању божанства Исуса Христа и његовом уврштавању у ред тада признатих римских божанстава. Ипак, како је Сенат овај предлог одбио, хришћанство је још тада, по слову римског закона, постало *superstitio illicita* – тј. забрањена религија. Од тада па на даље, бити хришћанин значило је бити, у очима римског закона, преступник.³² Организовани прогони хришћана, ипак, још увијек нијесу започели.³³

У том релативно мирном времену, Христови ученици, апостоли, проповиједали су Јеванђеље широм Римског царства. Поставља се питање: какав је био њихов однос према римском поретку и праву у овом, релативно мирнодопском, периоду? Какво је било њихово *унуџрашње* вредновање права? О томе можемо сазнати највише из Дјела апостолских, конкретно из живота апостола Павла. Павле је био римски грађанин и као такав носилац посебних права у ондашњем царству.³⁴ Проносећи Христову науку широм царства, он је често улазио у сукобе са локалним јеврејским заједницама, а због тога и у сукобе са римским властима. Његова проповијед је изазвала такву пометњу у Филиппима да су га римске власти брже-боље ухапсиле, ишибале и затвориле, а да претходно нијесу стигле ни да провјере да ли је Павле римски грађанин и да ли се према њему уопште смјело тако поступати. Када су му сјутрадан пришли стражари са намјером да га ослободе, Павле их је укорио, рекавши: „Јавно, без претходне пресуде избише нас, римске грађане, бацише у тамницу, а сад хоће да нас тајно избаце. Не, него нека дођу сами и нека нас изведу. Судски службеници саопштише ове речи заповедницима. А они се уплашише чувши да су то римски грађани, па дођоше, извинише се, изведоше их и молише да оду из града.”³⁵

На основу ове епизоде можемо јасно закључити да се апостол Павле *користио својим грађанским њравима*. „Павле се није ћутећи предавао неправдама које су му учињене. У овом првовјековном случају полицијске бруталности, он не само што се позвао на своја права, већ је и власти довео у срамотни положај да су морале да дођу до

32 M. Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, 17–20.

33 *Ibid.*

34 Boyd Reese, „The Apostle Paul’s exercise of his rights as a Roman Citizen as recorded in the book of Acts”, *The Evangelical Quarterly* 47 (3), 1975, 138–145; Michael J. G. Gray-Fow, „Why Festus, not Felix? Paul’s Caesarum Appelo”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 59(3), 2016, 474–475.

35 Дап., 16, 36–39.

њега и да му се извине.”³⁶ Он, дакле, није одбацивао право као такво, он није био правни нихилиста који је обезвређивао правни поредак одричући сваку могућност његове употребе. Исти, начелно позитиван став према праву Павле је заузео и када је ухапшен у Јерусалиму. „А кад га оптужише и кајишевима свезаше, Павле рече капетану који је стајао према њему: зар ви смете да шибате римског грађанина – још неосуђеног? Када пак капетан чу ово, приђе заповеднику, обавести га и рече: шта хоћеш да чиниш? Та овај човек је римски грађанин. (...) И одмах одступише од њега они који су хтели да га шибањем испитају. А заповедник се уплаши, сазнавши да је Павле римски грађанин, и што га је свезао.”³⁷ „У свим овим случајевима”, како каже Бојд, „свједочимо томе да Павле своја права римског грађанина користи на начин који је много више од пасивног, беспоговорног поковања ауторитету државних власти.”³⁸

О томе како се Павле користио својим субјективним правима, сазнајемо и из судског поступка који се против њега потом водио у Цезареји, пред римским намесником Фестом.³⁹ Када су Павла извели пред суд, „опколише га Јудеји, који су дошли из Јерусалима, износећи многе и тешке оптужбе, које нису могли да докажу. Павле се овако бранио: ништа се нисам огрешио ни о јудејски закон, нити о храм, нити о цара.”⁴⁰ Фест је потом упитао Павла да ли пристаје на то да се суђење пресели из Цезареје у Јерусалим, што Павлу није ишло у корист и због чега је одговорио: „Ја стојим пред царским судом, овде треба да ми се суди. Јудејима нисам учинио никакву неправду, као што и ти сасвим добро знаш.”⁴¹ Овим ријечима је Павле истакао да не постоји правни основ да се мјесна надлежност пренесе у Јерусалим, додајући: „Ако сам пак крив, или ако сам учинио нешто што заслужује смртну казну, не избегавам смрт; али ако нема ништа од онога за шта ме ови оптужују, нико ме не може оставити њима на милост и немилост. *Улажем њризив цару* (истакао М. С.). Тада Фест поговори са својим саветом и одговори: уложио си призив цару, цару ћеш поћи.”⁴²

Овим је Павле искористио право које му је као римском грађанину припадало – да о његовој кривици рјешава лично цар (*caesarum provocatio*). Измјештањем суђења, Павле би избјегао даљу опасност

36 B. Reese, *The Apostle Paul's exercise of his rights*, 142.

37 Дап., 22, 25–29.

38 B. Reese, *The Apostle Paul's exercise of his rights*, 139.

39 Michael J. G. Gray-Fow, *Why Festus, not Felix?*, 473, 483.

40 Дап. 25, 7–8.

41 Дап., 25, 10.

42 Дап., 25, 11–13.

од јеврејских насртаја. Позадина ове одлуке такође свједочи о томе да је Павле свјесно бирао кад и како да употријеби своја права. Он је чекао пуне двије године прије него ли је одлучио да уложи позив цару. Чекао је да намесник који га је притворио, Феликс, буде опозван, процјењујући да је вјероватније да ће новоименовани намјесник, Фест, испоштовати његова грађанска права (та се процјена показала тачном).⁴³ Јасно је, дакле, да Павле није само одлично познавао права која су му као римском грађанину сљедовала, већ да се њима радо и користио. Он није баштинио став који би унапријед одрицао сваку вриједност праву и правном поретку. Он није био анархиста који је одбијао да призна праву било какву (употребну) вриједност. Он је право признавао, познавао и њиме се користио на начин који је њему одговарао. У овој нијанси лежи битна разлика између става који су рани хришћани заузимали и онога којег су током 19. вијека развили такозвани „хришћански анархисти”, на челу са Лавом Толстојем.⁴⁴ Ови други су, за разлику од раних хришћана, одбацивали државу и њено устројство у цјелини. Познато је да је Толстој чак одбијао да плаћа порез под изговором да тиме он заправо избјегава да доприноси колективном злу званом држава.⁴⁵ Ми ту врсту екстремизма не налазимо код раних хришћана. Хришћани нијесу били револуционари који су у име религијског или политичког убјеђења гледали да постојећи поредак сруше или да му одрекну важење у корист неког другог, идеалног поретка, који су они имали да саграде. Њихово царство, једноставно, није било од овог свијета – оно нити је укидало, нити је представљало замјену за поредак овог свијета – ријечима Амфилохија Радовића: „хришћани нијесу ни анархисти, ни револуционари који се руководе сатанским начелом рушења старог ради лаж-градње новог”.⁴⁶

Код хришћана сусрећемо један много изнијансиранији и помирљивији став према праву и држави. Свети Јустин Философ је у својим апологијама писао римским властима како: „Ми се свагда старамо да благовремено измиримо све дажбине и обавезе које ваши чиновници убирају од нас, јер таква је заповест Божија. (...) Зато,

43 M. Gray-Fow, *Why Festus, not Felix?*, 478–479.

44 G. Faso, *Istorija filozofije prava*, 525.

45 Толстој је, не могавши поднијети терет спознаје да се у његово име други људи убијају и тлаче, у свом чланку „Не могу да ћутим” изразио жељу да буде одведен у тамницу или пак на губилишта, чиме би се једном за свагда прекинула свака његова веза са тим „нечовечним дјелима”. Лав Толстој, *Публицистички сѝиси*, Просвета / Рад, Београд 1969, 567.

46 Амфилохије Радовић, *Нема љеише вјере од хришћанске*, Манастир Острог / Светигора, Цетиње 2012, 56.

иако се клањамо једино Богу, ми и вама, на другачији начин, служимо, јер вас признајемо за царе и владаре људи, молећи се Богу и за вас да ви, који сте у царској власти, будете обдарени здравим расуђивањем.”⁴⁷ Сличну мисао налазимо и у посланици Диогнету, у којој се хришћани описују како: „(...) живе у јелинским и варварским градовима, како је свакоме пало у део, и у своме одевању и храни и осталом животу следују месним (локалним) обичајима, (...) Живе у отаџбинама својим, али као пролазници, као грађани учествују у свему, али све подносе као странци. Свака туђина њима је отаџбина, а свака отаџбина туђина. (...) На земљи проводе дане, али им је живљење на небу, покорвају се постојећим законима, али својим животом превазилазе законе. Воле све (људе), а сви их гоне...”⁴⁸

Ставови које износе ова два апологета заснивају се на посланицама апостола Павла и Петра. У посланици Јеврејима, Павле хришћанима поручује: „(...) овде немамо трајног града, него тражимо будући”;⁴⁹ исту мисао, у нешто више детаља, апостол понавља и у посланици Филипљанима, поручујући: „(...) наше царство је, међутим, на небесима, одакле и Спаситеља очекујемо, Господа Исуса Христа.”⁵⁰ Бољи увид у смисао ових посланица налазимо у њиховим грчким изворницима, чији би дословни превод на српски, што се посланице Јеврејима тиче, гласио: „Јер овдје немамо сталну и постојану отаџбину и град, већ са много жудње очекујемо надолazeћи небески Јерусалим”;⁵¹ док би се посланица Филипљанима дала превести овако: „Јер су наша отаџбина, наша држава и наша грађанска права на небесима, одакле са много жеље очекујемо Спаситеља нашег, Исуса Христа.”⁵² То што апостол користи ријечи као што су „отаџбина” (πατρίδα), „град” (πόλις), „држава” (πολιτεία) свједочи о јасном политичком димензионарању цркве као нечега што представља анти-поредак у односу на устаљени поредак моћи.⁵³

47 Свети Јустин Мученик, *Сабрана Дела I и II ѿм*, Универзитетски образовани православни богослови / Хиландарски фонд / Задужбина Николај Велимировић и Јустин Поповић, Србиње – Београд – Ваљево 2002, 22.

48 Атанасије Јевтић, *Папирологија I*, Православни богословски факултет / Институт за теолошка истраживања, Београд – Требиње – Лос Анђелес 2015, 105.

49 Јев. 13,14.

50 Фил., 3, 20.

51 „Διότι δεν εχουμεν εδω μονιμον και διακρη πατριδα και πολιν, αλλα με ποθον πολυν ζητουμεν την μελλουσα, την ουρανιον `Ιερουσαλημ”, *vidjeti*: *Η Καινη Διαφηκη – Μετα Συντομον Ερμηνειας*, Αδελθοτης Θεολογι „Ο Σοτηρ”, Αφηναι 2001.

52 „Διατι η ιδικη μας πατρις και πολιτεια και τα ιδικα μας πολιτικα δικαιωματα ειναι εις τους ουρανους, απο τους οποιους με πολυν ποθον περιμενομεν και τον Σωτηρα μας, τον Κυριον `Ισουν Χριστον.”, *Η Καινη Διαφηκη*.

53 Cyrill Novorun, *Scaffolds of the church: towards poststructural ecclesiology*, Cascade Books, Eugene 2017, 62; O. Кулман, *Држава у Новом Завјећу*, 11.

Дакле, ми видимо да су хришћани себе сматрали првенствено „грађанима небеса”, који су, уз дужно поштовање према овом свијету, били у потпуности свјесни да у њему само тренутно обитавају, а никако не трајно и коначно. Стога, како њихово обитавалиште на овом свијету није било трајно и коначно, тако ни њихова лојалност према институцијама овог свијета, укључујући и правни поредак, није могла бити трајна и коначна. Они су своје понашање саображавали прије свега нормама Царства Небеског чији су долазак ишчекивали, њима су се првенствено руководили, а поштовање права је долазило као нуспроизвод тог првобитног опредељења. У контексту ових сазнања треба тумачити ријечи апостола Павла да се „свака душа има покоравати властима које владају, јер нема власти да није од Бога”.⁵⁴ Њих не треба тумачити као позив на беспоговорну покорност властима, чак и у случајевима кад оне налажу понашања супротна хришћанској вјери. Сам Павле је својим примјером показао да се тако не треба понашати, а у истој посланици он хришћанима поручује: „подајте дакле свакоме шта сте дужни: коме дакле порезу, порезу; а коме царину, царину; а коме страх, страх; а коме част, част”.⁵⁵ Оскар Кулман примјећује како „између редова, прећутно стоји одрична заповест: ‘Не дајте им оно што нисте дужни.’”⁵⁶

Павле није учио хришћане да се безусловно покоравају свјетовним властима јер је знао да правни поредак, сам по себи, не може да их доведе до спасења, док од њега може врло лако да их одврати. Правни поредак је за њега, како то каже Радбрех, „у најбољем случају релативно добар”.⁵⁷ Због тога он упућује хришћане да „чине мољења, молитве, прозбе, благодарења за све људе, за царе и све који су на власти, да тих и миран живот поживимо у свакој побожности и честитости. Јер је ово добро и угодно пред Спаситељем нашим Богом”,⁵⁸ али исто куди вјернике када, умјесто да братски рјешавају међусобне парнице, излазе пред римске судове: „сме ли који од вас, кад има тужбу на друго, ићи на суд неправеднима, а не светима? На срамоту вашу говорим: зар нема међу вама ниједног мудрог који може расудити међу браћом својом? Него се брат с братом суди, и то пред невернима!”⁵⁹ Дакле, мјера у којој се дугује послушност правним нормама јесте мјера у којој она производи *добро*. У посланици Титу, Павле учи следбенике да буду „покорни и послушни поглаварствима и властима, *сиремни за свако добро дело*” (истакао М. С.)⁶⁰ Поштовање правних норми које за по-

54 Рим., 13,1

55 Рим. 13,7.

56 О. Кулман, *Држава у Новом Завјету*, 55.

57 Г. Радбрех, *Филозофија њрава*, 170.

58 1. Тим. 2, 1–3.

59 1. Кор. 6.

60 Тит., 3, 1.

следицу има *зло* делање, дефинитивно није нешто на шта су хришћани позвани. Хришћани морају бити спремни на свако *добро* дјело, али не и на она дјела која су супротстављена њиховим увјерењима, па макар их прописивао земаљски поредак.

Најкомплетнији израз хришћанског става према праву и земаљским властима налазимо у Саборној посланици апостола Петра. Ова је посланица написана у освит великих прогона хришћана и она, наслућујући следећу догађаје, пружа хришћанима упутства како да се односе према властима када их буду на правди Бога гониле.⁶¹ Петар поручује: „Владајте се добро међу незнабошцима, (...) Будите, дакле, покорни сваком реду људском (...) Свакога поштујте, братство љубите, *Бога се бојте, цара пошћујте.*” (истакао М. С.)⁶² У наставку, ипак, Петар јасно исказује да у том поштовању постоји граница и мјера до које хришћани треба и могу да иду: „(...) каква је похвала ако гријешите па, кажњавани, подносите? Него ако добро чините па подносите страдања, то је угодно пред Богом.” Апостол Петар закључује: „Само да нико од вас не пострада као убица или лопов или злочинац, или као онај који се мијеша у туђе послове. Но ако ли као хришћанин (страда – прим. М. С.), нека се не стиди, већ нека слави Бога због тог удјела.”⁶³ Дакле, никаква вриједност не стоји у томе да се супротстављамо праву чинећи зло, већ искључиво чинећи добро.

Држава која покушава да наруши границе Богом постављеног људског достојанства и присвоји оно што се може дати само Богу, каквом се показивала Римска држава онда када је тражила од хришћана да јој подају божанске части, у очима хришћана је могла бити само сатанска тековина, каквом је Јован и представља у свом Откровењу. Она је „звијер из бездана” која хули на Бога, а чији патрон није нико други до сам Ђаво. Разумије се да хришћани оваквој, невјерној и ђаволој држави нијесу дуговали покорност. У наредном поглављу, показаћемо како су се хришћани према њој односили.⁶⁴

4. ОДНОС РАНЕ ЦРКВЕ ПРЕМА ВЛАСТИМА – ТОКОМ ПРОГОНА

Већ смо рекли да је став хришћанске цркве према праву био првенствено такав да је она право, баш као и укупну државну власт, посматрала као нешто *релативно добро* али у крајњем смислу неспособно да обухвати пуноћу истине и правде. Због тога је она праву

61 M. Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, 32.

62 1. Пт., 2, 12–17.

63 1. Пт. 4, 15–16

64 О. Кулман, *Држава у Новом Завјету*, 69–70.

придавала само условно поштовање, увијек у границама хришћанске вјере. Ипак, тај приступ *није* подразумјевао прорачун и тврдњу да *право важи само онда кад је оно праведно*, односно – да оно право које напушта минимум правде, постављајући се у отворену борбу против Бога, заправо *није* право. Црква је његовала досљедан став који се састојао у томе да право *јостоји и важи увијек и свудје*, али да његово важење *није* увијек и свудје праведно и добро и да његово поштовање не доприноси увијек овим двама вриједностима. Када оно не доприноси овим вриједностима, хришћани нијесу позвани да га поштују. Ипак, чак и тада када право производи зло и *неправду*, макар и најтежу, оно не престаје бити право – оно важи као неправедно право, али ипак важи. У таквом је случају, ипак, религијска дужност сваког хришћанина да не поступа сходно том праву, већ супротно њему.

Већ је речено да је хришћанство формалноправно забрањено у Римској империји још за цара Тиберија. Ипак, прогони хришћана се нијесу увијек вршили на истим основама – некад су прогони били индивидуални, некад колективни, некад на основу поменуте забране, некад на основу оптужби за увреду цара, а некад на основу вријеђања непосредних царских наредби.⁶⁵ У уводном дијелу рада смо већ објаснили политичке импликације одбијања жртвоприношења у многобожачком Риму, нарочито у погледу одрицања божанског мандата царства, а каткада и божанске природе самога цара. Заузимањем таквог става се у очима Рима не само „одбацује политеизам, већ се сукобљава са империјалном теологијом Рима, оспоравајући царству божанско утемељење. Ако не постоје други богови до једног божанског Оца, тврдња Рима да обликује и влада свијетом у складу са сувереном вољом Јупитера и других богова, разобличује се као празна.”⁶⁶

Ипак, видјећемо да хришћани, иако су одбијали да поступају у складу са таквим правом, нијесу порицали да то право, тако неправедно какво јесте, ипак *важи*. Оно је важило на свој нечовечан и покварен начин, али је ипак важило. Став хришћана према римским властима, дакле, није био сасвим одречан, анархистички или револуционаран. Он се није састојао у одрицању права римским судовима да им суде или у позивању на нека своја права, била она природна или позитивна, према којима би се дерогирале или макар делегитимисале норме на основу којих им је следовала, обично најдрастичнија, *законска санкција*. Хришћани су знали да су, иако невини пред Богом, пред земаљским судовима ипак – криви.

65 *Видјети*: John E. A. Crane, "Early Christians and Roman Law", *Phoenix*, 19(1), 1965, 61–70; M. Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, 32–34, 54–56.

66 W. Carter, *The Roman Empire and the New Testament*, 87.

Када су, по предању, Светога Игњатија извели пред цара, овај га је упитао: „Ко си ти, какодемоне (=зли демоне), који настојиш да наше наредбе преступаш, а уз то преубеђујеш и друге да зло погину?”⁶⁷ наређујући „да Игњатије, који говори да у себи носи Распетога, буде везан (=окован) и од стране војника одведен у велики Рим – да буде храна зверовима и на увесељење демоса (=народа). Свети Мученик, чувши ту одлуку, са радошћу узвикну: ‘Захваљујем Ти, Господе, што си ме удостојио почаствовати савршеном љубављу према Теби, свезавши ме гвозденим оковима заједно са Апостолом Твојим Павлом.’”⁶⁸

Игњатије поздравља пресуду којом је осуђен на смрт – па чак иде дотле да одговара припаднике римске цркве од њихових намјера да га ослободе од одређене му казне.⁶⁹ Погрешно би било ово схватити као похвалу праву и његовој правичности. Овакав став производ је Игњатијевог оприједељења да посвједочи своју вјеру и да за њу страда. То што он у очима закона постаје преступник због своје вјере, Игњатију говори довољно о томе који су домети права и колики је његов удио у добром и правичном. Потребно је схватити да хришћани од права нијесу ни очекивали да оно буде испуњење правде, већ само „закон земаљски”, који је у њиховим очима унапријед био разобличен као грешан и суштински богопротиван. Ипак, они њега и његове правилности нијесу порицали.

Када су Светог Поликарпа тјерали „ради Кесареве среће”, да се одрекне Христа не би ли сачувао свој живот, Поликарп је то одбио предлажући судији да га, умјесто тога, поучи хришћанској вјери.⁷⁰ Када је судија наредио да не проповиједа њему, већ окупљеној руљи, Поликарп му одговара: „Тебе сам и речи удостојио, јер смо научени да началствима и властима, постављеним од Бога, одајемо дужну част, ону (*частѝ*) која нам не наноси *шѝейѝу* (*души*) (истакао – М. С.)”⁷¹ Управо се у ставу да су хришћани дужни да властима одају *дужну частѝ* – тј. ону *частѝ* која не наноси *шѝейѝу* *души*, налази суштина хришћанског учења о држави и праву, претходно исказана и у посланицама двојице апостола, Петра и Павла. Праву се треба покоравати докле год оно служи добру, јер је позив хришћана да увијек теже добру. Када се право окрене против Бога и добра, онда, са становишта хришћана, његово поштовање више не представља вриједност. Ипак, хришћани ни у том случају нијесу порицали да такво право важи као

67 А. Јевтић, *Патрологија I*, 56.

68 *Ibid.*, 56.

69 *Ibid.*, 57.

70 *Ibid.*, 80.

71 *Ibid.*

право и то баш зато што његову „правност” нијесу условљавали ни минималном дозом правичности. Хришћани судовима земаљским не споре право да спроводе своје законе и изричу санкције, али ни у ком случају не признају те судове и њихове санкције као инструменте истине и правде.

Занимљив је примјер и свједочанство о мучеништву Светог Аполонија, који је, како извори наводе, највјероватније био римски сенатор.⁷² Њега је тужилац упитао: „О Аполоније, због чега пркосиш неповредиве законе и наредбе цара наших и одбијаш да принесеш жртву боговима?”⁷³ Аполоније је одговорио: „Јер сам хришћанин. Због тога се бојим Бога који начини небеса и земљу и не приносим жртве празним (сујетним) идолима”.⁷⁴ Ми, дакле, видимо да Аполоније признаје своју законску кривицу и да исту, заједно са следећом му казном, прихвата, истовремено је релативизујући као несуштаствену у очима његове хришћанске вјере. На инсистирање судије да се одрекне своје вјере због „едиката императорских”, Аполоније, понављајући апостолску мисао, одговара: „Чуј и почуј мој одговор. Онај ко се покаје због праведних и добрих дјела, уистину је човјек безбожан и без наде. Али ко се покаје због безаконих дјела и због злих помисли и не поврати се њима, такав је љубитељ Бога и у себи носи наду. Стога сам ја чврсто ријешен умом да одржим лијепе и прекрасне заповијести Божије”.⁷⁵ Дакле, Аполоније не види ништа лоше у томе што се супротставио законима земаљским, штавише, он, будући да је то учинио слиједећи своја религијска увјерења, види то као добро и хвале вриједно дјело. Када га је судија питао „(...) знаш ли ти, Аполоније, да је сенатским декретом одређено да се нико и нигдје не смије звати хришћанином?!”⁷⁶, Аполоније одговара: „Знам, али није могуће да сенатски декрет однесе превагу над Божјим декретом (...) Ми смо научени да презиремо смрт, не по безакоњу нашем, него у име подношења безакоња због наше вјерности Божјим законима”.⁷⁷ Дакле, Аполоније у свему остаје вјеран претходно исказаној формули да је страдање због добрих дјела богоугодно.

Исто тако, ми свједочимо да хришћани, онда када право може послужити добру, њега признају, познају и користе, што смо видјели на примјеру апостола Павла, а видимо и на примјеру Светог

72 Antony P. Schiavo, *I am a Christian – Authentic Accounts of Christian Martyrdom and Persecution from Ancient Sources*, Arx Publishing, New Jersey 2018, 57.

73 *Ibid.*, 58.

74 *Ibid.*

75 *Ibid.*, 59.

76 *Ibid.*, 61.

77 *Ibid.*, 61–62.

Кипријана. Њега је проконзул картагински извео пред суд поводом оптужби да се, одбијајући да судјелује у паганским државним светковинама, противио царским наредбама. Свети Кипријан је прво изјавио да, као хришћанин, не познаје ниједног другог Бога до једног истинитог и да се њему моли за добробит цара. Када је прокуратор тражио да њега да открије имена његових презвитера, који су такође били осумњичени за непоштовање римског поретка, Кипријан одговара: „Вашим законима сте праведно и корисно уредили да не смије бити оних који потказују, и зато не могу потказати и издати (презвитере).”⁷⁸ Треба обратити пажњу на то како Кипријан приступа праву – он бира да се поведе за оним правним нормама које могу да користе његовој заједници и хришћанима уопште, али се одлучно супротставља онима чијим би поштовањем издао своја вјерска начела. Све ово говори да је примарна усмјереност хришћана била према нормама Царства Небеског. То што хришћани поштују право и земаљски поредак у мјери у којој га поштују, происходило је из те усмјерености. Такво поштовање права, будући да се заснивало на вјерским нормама, није било самозасновано, већ је представљало нуспроизвод религијских увјерења и као такво никад није могло бити апсолутно и беспоговорно, а још мање нешто због чега се смјело ићи против вјере.

Најјасније свједочанство ријешености да се води не државним, већ религијским нормама, налазимо код свете мученице Христине. Пошто је изведена пред проконзула под оптужбом да је одбила да принесе жртву римским боговима, она је упитана да ли је свјесна противправности свог дјела: „Даћу ти да прочиташ царске едикте које је неопходно да испуниш”,⁷⁹ казао јој је проконзул, а она му је одговорила: „Ја испуњавам заповијести мог Господа Исуса Христа”.⁸⁰ Када јој је поручено да ће „остати без главе, ако не поступиш по заповјестима царским, јер се оне испуњавају широм Африке”,⁸¹ Христина је одговорила: „Ја се не плашим људског гнијева, јер све што они могу да ураде јесте ништа. Ја се плашим само Бога који је на небесима, јер би била занавјек изгубљена уколико бих њега увриједила хуљењем”⁸² – а на упозорења да ће заузимањем таквог става довести до тога да као преступница у очима римског закона буде осуђена и лишена живота, Христина одговара: „*Ви бисте, дакле, да ја будем крива за хулу њред Бојом, не би ли била невина од хуле њред људима? Тога неће биши!*

78 *Ibid.*, 110.

79 *Ibid.*, 159.

80 *Ibid.*

81 *Ibid.*

82 *Ibid.*

(истакао – М. С.)⁸³ Дакле, Христина није порицала то да је она *крива ѿред људима* и њиховим законима – она је своју кривицу, у том смислу, признавала. Њу тај суд, ипак, није занимао. Она у људским законима није налазила мјеру исправности и праведности, већ у божјим. Њено определијељење – да свјесно постане крива и страда пред људима како би остала невина пред Богом, открива пуноћу хришћанског става према праву. Он подразумијева да у случају сукоба правног и божанског поретка, вјерник увијек изабере божји, без обзира на (о) цијену таквог определијељења у очима земаљског поретка.

5. ЗАКЉУЧАК

У досадашњем раду смо видјели да се после Христовог распећа, кроз уста његових апостола и мученика изнова понављала и примјењивала формула да се Богу да божје, а цару цареву. У међусобном сагласју свих ових свједочења открива се основно начело на којем се заснива цјелокупни однос цркве према државним властима и на којем би се требао заснивати однос сваког хришћанина понаособ. Христовим позивом да се да „Цару цареву, а Богу божје” започела је нова епоха у односима људи и државе, дефинисана је једна сфера у коју државне власти нијесу смјеле да продру и чија су врата вјечито остала затворена за државу и њене законе. Оцртане су границе људској слободи које ниједна држава није смијела да прекорачи.

Христов позив није био упућен *државама* – већ људима. Христос не позива да се у оквиру држава конституише једно ново, савремено, правно начело сходно којем би се хришћанство легализовало или учинило опште обавезујућим. Христос учи људе томе како да се поставе у животу у свему па и према државним властима, упозоравајући да је неисповједање Бога услијед жеље да се удовољи правној нормативи погубно по људску душу.

Аутентични хришћански став према праву није исти ономе који су заузимали јуснатуралисти, а нарочито Густав Радбрух који је писао да: „*моју* (истакао – М. С.) постојати закони који су у толикој мери неправедни и опште штетни да им се мора порећи важење, па чак и карактер права”⁸⁴ Крајња посљедица таквог става је да изразито неправедни закони нијесу право. Рани хришћани нијесу осјећали потребу да се удварају појму права, приписујући му неке урођене квалитете као што би била праведност, право је за њих било и остало једна нужно несавршена творевина која није производила очекивања

83 *Ibid.*, 159–160.

84 Г. Радбрух, *Филозофија ѿрава*, 267.

у погледу тога да ће испунити макар и минимум правде. То што би правни поредак у одређеним случајевима показао свој пун потенцијал за неправду, за њих уопште није представљало изненађење или издају идеје права. Они су знали да код права то другачије и не може бити. То да се правда и право врло лако разилазе њима је било јасно од почетка, јер су њиховог Господа, носиоца Истине, Исуса Христа, људи разапели управо на основу правних норми.

У томе, могло би се рећи, лежи основна разлика између класичног природноправног поимања права и хришћанског поимања права. Јер, као што смо видјели, природноправне концепције права су такве да оне виде одређен степен усаглашености права и неке вриједности као *conditio sine qua non* његовог важења – право у којем нема бар минимума правде за јуснатуралисте није право. За разлику од њих, хришћани праву не одричу карактер права уколико није у довољној мјери праведно, јер они уопште не очекују од права да буде, макар и у минималној мјери, праведно. Оно је за њих, како каже Радбрух, у најбољем случају релативно добро – а у најгорем – апсолутно лоше. Ипак, ни у једном случају оно није апсолутно добро нити то може да буде. Али, без обзира на мјеру његове праведности, оно остаје право. Очекивати од правног поретка позваност да на овом свијету испуни правду и истинску вриједност јесте занемаривање јеванђелске чињенице да је овај свијет пао и да обитавалиште правде и истине, царство Христово – није од овога свијета.

Дакле, Хришћани нијесу на основу тога што је њихов прогон до крајње мјере неправедан закључивали да је он уједно и незаконит и да не представља манифестацију *йрава*. Они својим понашањем нијесу порицали да неправедне норме ипак рађају правне обавезе, само су бирали да не поступају сходно таквим обавезама. То не значи да су сматрали да је санкција која им следује *йраведна* или добра. Хришћани су били незаинтересовани за право и начин на који би из њега породили правду. Они су знали да су такви напори беспредметни, јер су знали да у праву правда не станује. Због тога, хришћани нијесу спорили право судовима да им на основу правних норми, колико год оне неправедне биле, суде. Ипак, при свему томе хришћани нијесу видјели ништа што би их изнутра обавезивало да удовоље захтјевима таквог права. Они су бирали да се њему супротставе са пуном свијешћу да ће на основу њега бити и кажњени.

Тај став јасно потврђује Свети Поликарп када римском проконзулу говори да су хришћани научени да одају властима „дужну част, ону (част) која нам не наноси штету (души)”. А како то изгледа када се неко свјесно опредијели да прекрши свјетовне законе зарад

испуњења божанских, свједочи Света Христина када каже: „Ви бисте, дакле, да ја будем крива за хулу пред Богом, не би ли била невина од хуле пред људима? Тога неће бити!“. Хришћани су, с пуном свјешћу о томе шта њихове радње у законском смислу представљају, *и*ркосили праву, свјесно га кршећи. Они нијесу били анархисти или правни нихилисти који нијесу признавали унутрашње законитости права, па да из чињенице да га крше не изведу нужност следећујуће им казне.

Хришћани су вредновали право са позиције другог нормативног поретка који су примарно слиједили. Са позиције тог поретка, правни поредак био је несуштаствен и у крајњој линији небитан – небитан јер се њиме није доприносило Христовој науци. Он је био и више од тога – непоправљиво пао. Сама чињеница да испуњавање Христових заповијести укључује могућност сукобљавања са правним поретком и страдање од њега, јасно потврђује да је правни поредак с почетка дефинисан као непоправљиво промашен.

У том смислу, сукоб између државе и цркве, првенствено је био (и остао) метафизичког карактера. С позиције хришћанина, црква је носилац апсолутне истине и свевриједности, док је правни поредак творевина нижег реда која се са позиције те истине може вредновати. Оно, у том смислу, никад не може бити вриједност истог реда као и јеванђелска истина, али може, евентуално, управо кроз службу тој истини, имати релативну вриједност. Баш као што Мјесец не сија сопственом свјетлошћу, већ сунчевом, тако ни право није вриједно само по себи, већ по томе што кроз њега могу да одсијавају јеванђелске вриједности. И баш као што Мјесец који закони Сунце, посматран са Земље, постаје мрачан – тако и правни поредак који стане на пут Јеванђељу, у очима хришћана, постаје мрачан. Свјетлост се, у том случају, не налази у законитом поступању, већ са оне стране права, у преступу.

БИБЛИОГРАФИЈА

ИЗВОРИ:

Η Καινή Διαφήκη – Μετα Συντομού Ερημησίας, Αδελθότης Θεολογί „Ο Σοτήρ“, Αθήναι 2001.

Светіо ѿисмо – Нови Завјеті, Библијско друштво Србије, Београд 2012.

Antony P. Schiavo, *I am a Christian – Authentic Accounts of Christian Martyrdom and Persecution from Ancient Sources*, Arx Publishing, New Jersey 2018.

ЛИТЕРАТУРА:

- Николай Бердяев, *Философия неравенства*, АСТ / АСТ Москва / Хранитель, Москва 2006.
- Joseph Bleich, Arthur Jacobson, *Jewish Law and Contemporary Issues*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Marcus J. Borg, Dominic Crossan, *The First Paul: Reclaiming the Radical Visionary Behind the Church's Conservative Icon*, Harper Collins Ebook.
- Michael J. G. Gray-Fow, „Why Festus, not Felix? Paul's Ceasarum Appelo”, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 59(3) 2016, 473–485.
- Charles Donahue, „Crisis of Law? Reflections on the Church and the Law over the centuries”, *The Jurist*, no. 65, 2005, 1–30.
- Атанасије Јевтић, *Патрологија I*, Православни богословски факултет – Институт за теолошка истраживања, Београд – Требиње – Лос Анђелес 2015.
- Јоанис Каравидопулос, „Од римске политике до хришћанске теологије – трансформација савремене политичке терминологије у нову теолошку терминологију у 1. посланици Солуњанима Апостола Павла”, *Теолошки ѿоџлеги* 2/2012, 273–280.
- Ханс Келзен, *Чисћа теорија ѿрава*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд 2007.
- Фистел де Куланж, *Античка држава*, Просвета, Београд 1956.
- Оскар Кулман, *Држава у Новом Завјету*, Отачник / ЦИРПД, Београд – Нови Сад 2014.
- Свети Јустин Мученик, *Сабрана Дела I и II ѿом*, Универзитетски образовани православни богослови / Хиландарски фонд / Задужбина Николај Велимировић и Јустин Поповић, Србиње – Београд – Ваљево, 2002.
- Michael Naylor, „The Roman Imperial Cult and Revelation”, *Currents in Biblical Research* 8(2), 2010, 207–239.
- Амфилохије Радовић, *Нема љејше вјере од хришћанске*, Манастир Острог / Светигора, Цетиње 2012.
- Густав Радбрух, *Филозофија ѿрава*, Нолит, Београд 1980.
- Boyd Reese, „The Apostle Paul's exercise of his rights as a Roman Citizen as recorded in the book of Acts”, *The Evangelical Quarterly* 47.3, 1975, 138–145.
- Alexander Schmemman, „Byzantine theocracy and the Orthodox Church”, *CrossCurrents*, 4(2), 109–123.
- Marta Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, Croom Helm, London – Sydney 1983.
- Џелјко Степановић, *Суђење Исусу – правни аспекти*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд 2008.
- Лав Толстој, *Публицистички сѿиси*, Просвета / Рад, Београд 1969.
- Gvido Faso, *Istorija filozofije prava*, CID, Podgorica 2007.

Josephus Flavius, *Against Apion*, Project Gutenberg Ebook, доступно на: <http://www.gutenberg.org/files/2849/2849-h/2849-h.htm>, приступљено 30.4.2020.

Cyrill Hovorun, *Scaffolds of the church: towards poststructural ecclesiology*, Cascade Books, Eugene, 2017.

Warren Carter, *The Roman Empire and the New Testament – An Essential Guide*, Abingdon Press, Nashville 2006.

John E. A. Crake, „Early Christians and Roman Law”, *Phoenix* 19(1), 1965, 61–70.

Charles Cranfield, „The Christian’s Political Responsibility According to the New Testament” *Reformed Review* 50(1), 1996, 5–18.

Matija STOJANOVIC*

THE EARLY CHURCH’S POSITION ON LAW AND THE STATE

Summary

This article will try to uncover the stance which the early Christian Church held on the legal system of the Roman Empire, in an attempt to reconstruct a stance which could apply to legal systems in general. The sources which we drew upon while writing this paper were primarily those from the New Testament, beginning with the Four Gospels and continuing with the Acts of the Apostles and the Epistles, and, secondarily, the works of the Holy Fathers and different Martyrologies through which we reconstructed the manner in which the Christian faith was demonstrated during the ages of persecutions. The article tries to highlight a common stance which can be identified in all these sources and goes on to elaborate how it relates to legal order in general.

Keywords: *Church. – Christianity. – Legal order. – Roman Empire. – Normative Conflict. – Religion.*

Рад приспео / Paper received: 12.5.2021.

Измењена верзија / Revised version: 14.7.2021.

Прихваћен за објављивање / Accepted for publication: 14.7.2021.

* Master’s student at University of Belgrade Faculty of Law, mato.sto1@gmail.com. This is a revised version of the paper presented on the Second international student conference Iustoria 2021.