

*Iznajdba posvetne oblasti: prispevek k religiozni
zgodovini sekularizma*

V jedru spontanega razumevanje sekularizma je predstava, da je sekularizem nasprotje religije. Če temu dodamo vero, da je sekularizem bistvena značilnost demokracije in s tem »zahodne civilizacije«, imamo koordinate, v katerih se giblje pretežni del današnjih razprav o sekularizmu. Medtem ko se v njih destruktivna politika povezuje z intelektualno neresnostjo, nas resnejše razmišljanje o sekularizmu hitro pripelje k osrednjim vprašanjem politične teorije. Tako razmišljanje pa terja spoprijem z vero v sekularizem kot nasprotje religije, s predstavami o sekularizaciji kot slabitvi vpliva religije na javno oblast in življenje.

Za politično teorijo je, ko gre za sekularizem, ključno vprašanje sekularne oblasti. V razpravi, ki sledi, bom skušal orisati pojmovno iznajdbo sekularne oblasti, vpeljavajo koncepta časne, posvetne oblasti. In ker se bom tu ukvarjal samo z začetnim poglavjem v dolgi zgodovini tematiziranja posvetne oblasti kot take, je smiselno, preden preidem k stvari, v grobih potezah nakazati tezo obsežnejše raziskave, katere del je pričujoče besedilo. Vpeljava pojma posvetne oblasti je bila dosežek zgodnje krščanske politične misli.¹ Poleg tega, da je bila artikulacija vprašanja posvetne oblasti v nasprotju do duhovne avtoritete povezana z nastopom in uveljavitvijo krščanstva v poznem rimskem cesarstvu, je tematiziranje dvojnosti oblasti, potem ko je bila artikulirana, za več kot tisočletje postalo osrednje vprašanje zahodne politične misli, ki se je odigravala v okvirih krščanstva.² Še več, institucija posvetne oblasti, ločene od duhovne, je bila delo cerkve v obdobju, ki ga

¹ Govoriti o krščanski »politični misli« seveda ni neproblematično. Če je tako imenovana čista politična misel sploh kdaj obstajala, je z nastopom krščanstva postala nemogoča, kajti krščanstvo je postavilo samozadostnost politike pod neizbrisen vprašaj. Christopher Morris, *Western Political Thought, Volume One: Plato to Augustine*, Basic Books, New York 1967, str. 166-7. Morris opozarja tudi na paradoks, ki ga v zgodovini politične misli predstavlja Avguštin: »Bil je neznansko vpliven v tej zgodovini. [...] In vendar se noben večji zahodni mislec ni bolj približal zavrnitvi politike nasploh.« Cf. Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1995.

² Cf. Charles Howard McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West. From the Greeks to the End of the Middle Ages*, The Macmillan Company, New York 1932, str. 146-7; Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, Alfred A. Knopf, New York 1954, zv. II, str. 506; cf. op. 82.

danes običajno imenujemo gregorjanska reforma. Iz takšne postavitve problema sledi, da je pojem posvetne oblasti v osnovi religiozen pojem, smiselne le v okviru krščanske politične misli oziroma v pozitivnem ali negativnem razmerju do nje, če še tako nereflektiranem.

Paradoks sekularizma, kakor ga še vedno razumemo na podlagi teorij in ideologij, razvitih v prejšnjem stoletju, pa ni le v tem, da je sekularno po diskurzivnem kontekstu in logični strukturi religiozen pojem, marveč tudi v tem, da v praktičnem pogledu, sekularističnemu samorazumevanju navkljub, ni zmanjšal vloge religije v javnem življenju. Nasprotno, če gledamo zamisli in politična gibanja, ki se začnejo pojavljati proti koncu 11. stol. ter se okrepijo v poznem srednjem veku in ki se jih po navadi označuje za sekularistična ali predhodnike sekularizma, vidimo, da so dejansko merila na resakralizacijo javnega življenja. Uperjena so bila proti cerkvi, ki je z gregorjansko reformo izločila laično oblast iz duhovne sfere, in si prizadevala izničiti dosežke tiste cerkvene reforme. Ko so nastopala proti cerkveni oblasti kot vrhovni oblasti v kristjanstvu, so spodkopavala ločitev posvetne oblasti od duhovne, na kateri je temeljila cerkvena »polnost oblasti«. V boju proti cerkvenemu monopolu nad religioznimi zadevami, proti kleriški cerkvi kot izključnemu sredniku med Bogom in človeštvom, so skušala znova vzpostaviti neposredno zvezo med posvetno oblastjo in Bogom. Religijo so ponovno vpeljevala v javno življenje, ki ga je začejala vse bolj neposredno in učinkovito obvladovati posvetna oblast.

Med tem srednjeveškim »sekularizmom« in pomembnimi miselnimi in političnimi tokovi v moderni, ki se jih uvršča v isto kategorijo, obstaja kontinuiteta, ki jo številna prestrukturiranja in transformacije v družbenem in političnem življenju morda zasenčujejo, ne pa tudi izničujejo. Srednjeveški antiklerikalizem, boj proti cerkvi, ki je postavila ločitev med duhovno in posvetno oblastjo in s tem sekularno oblast kot tako, je utiral pot civilni religiji, s katero je politična ureditev začela pridobivati božanske attribute. Ta težnja se dopolnjuje v demokraciji, ki zdaj proizvaja »spopad civilizacij«.

I.

Krščanska oblast je bila nekaj, o čemer kristjani sprva še sanjali niso. Njeno oblikovanje pa je povezano s sanjami – ne kristjanov, pač pa poganškega cesarja. Pravijo, da se je Konstantinu, ko se je konec oktobra leta 312, utaborjen pred mestnim obzidjem, pripravljaj na zavzetje Rima, v sanjah prikazal Kristus in mu naročil, naj svojo vojsko povede v boj pod prapori z

nebeškim znamenjem. Cesar je poslušal in kot božji služabnik z lahkoto osvojil večno mesto in zahodno cesarstvo.³ To je bila prva posvetna bitka, bojevana pod Kristusovo zastavo, in Konstantin je stopil v zgodovino kot prvi krščanski vladar. Preteči je moralo še dvanajst let, da je postal edini vladar rimskega cesarstva, in še mnogo več, da je cesarstvo postalo res krščansko. Kljub temu pa lahko od Konstantinove vladavine dalje – če odmislimo Julijana Odpadnika in tudi sicer nismo preveč pedantni – govorimo o obstoju krščanske oblasti. Za kristjane, ki so bili ravnokar preživeli preganjanje pod Konstantinovimi predhodniki in tekmeci, je to predstavljalo velikansko in nenadno spremembo. Ko so se začeli znajdevati v novih razmerah, se je začel proces oblikovanja odnosa kristjanov do oblasti, ki je bila zdaj krščanska, in, bolj specifično, artikulacije samega pojma krščanske oblasti.

V prvih treh stoletjih obstoja krščanstva je bilo zadržanje kristjanov do oblasti določeno na eni strani s sovražnostjo do poganske oblasti, ki jih je od časa do časa preganjala,⁴ in občutkom globoke odtujenosti od nje, na drugi strani pa z apostolsko zapovedjo, da se naj vsak podreja oblastem, ki so nad njim, zakaj ni je oblasti, ki ne bi bila od Boga (Rim 13). Med tema dvema skrajnostima sta prevladovala relativizem in brezbriznost.⁵ Tisti kristjani, ki so gledali na oblast odklonilno in sovražno, so videli v oblasteh, pod katerimi so občasno trpeli, hudičevro orodje. *Razodetje* je upodobilo rimsko cesarstvo kot babilonsko vlačugo, odeto v (cesarski) škrlat ter pijano od krvi svetih in pričevalcev Jezusovih (Raz 17). Toda pomembnejše od takih denunciacij je bilo globoko občutje radikalnega dualizma med božjim ljudstvom in časnim, minljivim svetom tu spodaj. Ta svet, *saeculum*,⁶ so kristjani videli kot sužnost, ječo.⁷ Zanje je bil težka prisotnost družbe, ki je, zunaj

³ Gl. Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge, MA/London 1981, str. 43.

⁴ Predstava o kristjanih kot nenehno preganjani manjšini je, kot pripominja Peter Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, AD 200-1000*, Blackwell Publishers, Cambridge, MA., in Oxford 1996, str. 24, romantični mit.

⁵ Gl. Henry Chadwick, »Christian Doctrine«, v J. H. Burns (ur.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, str. 12-3.

⁶ Beseda »sekularen« se je nanašala na »ta sedanjí in, kot se je domnevalo, minljivi *saeculum* ali dobo«; bila je pojem, ki je bil tesno povezan s pojmom časa in je opisoval »časno ali začasno v nasprotju z večnim«. Morris *op. cit.*, str. 191. Pri Tertulijanu, denimo, *saeculum* nastopa kot *corpus temporum*. Tertulijan, *Apologeticum*, xxvi, 1. (Tertulijana navajam po *Opera, Corpus Christianorum, Series latina*, zv. 1-2, Brepols, Turnhout 1954, in prevodu v *Ante-Nicene Fathers*, ur. A. Roberts in J. Donaldson, ponatis, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1993-96, zv. 3-4).

⁷ Cf. Tertulijan, *De idolatria*, xviii; *Ad martyras*, ii.

cerkve, še vedno ležala v temni senci demonov,⁸ in kolikor so bivali v njem, so v njem živeli kot »tujci«. To življenje je bilo romanje k njihovemu »pravemu mestu«, ki ga je veljalo opraviti tako hitro, kot le mogoče. Na koncu 2. stol. je, denimo, Tertulijan pisal, da »smo poklicani stran tudi od prebivanja v tistem Babilonu iz Janezevega Razodetja«. »Kar se pa tebe tiče,« se je naslovil na sokristjana, »ti si tujec na tem svetu, prebivalec Jeruzalema, mesta tam zgoraj. Naša domovina, pravi apostol, je v nebesih.«⁹ Oblastniki tega sveta so bili za Tertulijana demoni, brate in sestre v veri pa je opomnil, da so »vse oblasti in dostojanstva tega sveta ne le tuja Bogu, temveč sovražniki Boga.«¹⁰ Ker »ena duša ne more služiti dvema gospodarjema – Bogu in cesarju«, je bilo kristjanom naloženo, naj sledijo Kristusovemu zgledu in tako kot on »hladno obrnejo hrbet vsakemu ošabju in oblačilom tako dostojanstva kot oblasti.«¹¹ Dopovedovano jim je bilo, da nimajo »nobene dolžnosti ne do foruma, ne do volišča, ne do senata«. Kristjan »ni bil nekdo, ki stalno guli klopi, ki na veliko pili zakone«, bil ni »ne lajajoči zagovornik, ne sodnik, ne vojak, ne kralj« – »umaknil se je iz množice ljudstva.«¹² In kakor kristjan ni hotel imeti opravka z institucijami oblasti, tako mu je bil tuj duh tega sveta: »Prav res, kaj imajo Atene opraviti z Jeruzalemom? Kakšno soglasje je med akademijo in cerkvijo? [...] Stran z vsemi poskusi pridelati pisano krščanstvo stoičnega, platonskega ali dialektičnega kova!«¹³

Ta dualizem – četudi ne izključno krščanski¹⁴ – je bil prisoten tudi v Pavlovem nauku o »oblasteh«, ne glede na to, kako je ta nauk utegnil preobra-

⁸ Brown, *op. cit.*, str. 30.

⁹ *De corona*, xiii; sklicevanje na Raz 18, 2; in Flp 3, 20.

¹⁰ *De idolatria*, xviii.

¹¹ *De idolatria*, xviii, xix. Tudi: »[T]ebi pa, ki nisi nikogaršnji suženj, kolikor si edinole služabnik Kristusa, ki te je prav tako osvobodil sužnosti temu svetu, bo naložena dolžnost delati po Gospodovem vzoru.« *Ibid.*, xviii.

¹² Tertulijan, *De pallio*, v.

¹³ Tertulijan, *De praescriptione haereticorum*, vii. Pozneje beremo na to temo pri sv. Hieronimu: »Kaj ima Pavel opraviti z Aristotlom, ali Peter s Platonom?« *Adv. Pelag.*, I, 14a. Ali: »Kaj ima Horac opraviti s psalterjem, Virgil z evangeliji, in Cicero z apostolom?« *Ep.* XXII, 29. Cit. po *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second Series, ur. Ph. Schaff in H. Wace, ponatis, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1989-97, zv. 6.

¹⁴ Posamične židovske izraze tega dualizma omenja Morris, *op. cit.*, str. 170-1. Spomnimo se distinkcije, ki jo je vpeljal Gibbon, da so »Judje bili *nacija*, kristjani so bili *sekt*« in »družba« zase, ker so se »ločili od [...] vseh oblik praznoverja, ki so ga politeizmi različnega kova sprejeli na različnih koncih sveta« (*The Decline and Fall of the Roman Empire*, pogl. XVI) D in ki nam lahko pomaga razložiti oblikovanje specifičnih odnosov do oblasti. Medtem ko je bila zgodnejša židovska politična tradicija izrazito teokratska in je Izrael v predeksilskem obdobju bil »ekleziastična država«, Judje pa so gledali nase kot na ljudi, ki so bili dolžni zvestobo dvema gospodoma (pri čemer so dajali prednost zvestobi svojemu bogu),

ziti krščanski eksistencialni odnos do javne oblasti. Pozitivno ovrednotenje nalog oblasti apostola Pavla ni oviralo pri zavračanju obračanja kristjanov nanje. Pripadnikom krščanske skupnosti v Korintu je na primer svetoval, naj v medsebojnih pravicah pravice ne iščejo pred poganskimi sodniki, kajti ti v cerkvi nimajo ugleda (1 Kor 6). Če je bilo kristjanom zaukazano, naj daju cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega (Mt 22, 21), cesarju pač niso mogli dati, kar je šlo Bogu. In spoštovanje Boga je seveda imelo prednost pred pokorščino cesarskim oblastem.

Kakor koli že sta Konstantinova spreobrnitev in uradno favoriziranje krščanstva, ki ga je prinesla, kristjanom olajšali življenje, pa ta sprememba ni predstavljala kakega velikega preloma v krščanskem razmišljanju o vladavini, oblasti, prisili in vojni.¹⁵ Še več, sprememba, o kateri je govor, ni potegnila za sabo predruženja temeljne strukture oblasti in njenega delovanja. Ena ključnih potez rimske oblasti je bila vključenost religije v sistem vladanja. Verske zadeve in status svečeništva je urejalo javno pravo. *Jus sacrum* je bil sestavni del *jus publicum*, ki je bil pod cesarjevim nadzorom.¹⁶ Religija je služila oblasti in se zlivala s patriotizmom.¹⁷ Od Avgusta dalje so se cesarji kitili z naslovom vrhovni svečenik, *pontifex maximus*,¹⁸ se (tako kot denimo Domicijan) dali naslavljati z »gospod in Bog« ter slaviti kot božanski. Sodelovanje pri čaščenju cesarjevega kulta je bilo obvezno, bilo je obenem politično in versko dejanje: civilna religija.

Ko je krščanska vladavina nasledila pogansko, se ta vloga religije v oblastnem sistemu ni že kar spremenila. Konstantin Veliki je, ne glede na to, ali je res vzpostavil krščanstvo kot uradno religijo ali mu samo dajal prednost pred drugimi verami,¹⁹ obdržal naslov *pontifex maximus*, bil močno zaposlen z urejanjem cerkvenih zadev in investiral škofo z oblastniškimi polnomočji.²⁰ Zdaj so bili donatisti, ki so jih razglasili za heretike, tisti, ki so

šele ko so kot ljudstvo padli v podložnost (McIlwain, *op. cit.*, str. 147; Morris, *ibid.*); pa so bili kristjani, ki niso bili »nation«, po pravilu ljudje, ki so imeli dva gospoda, kar jih je moralo napotiti k formulaciji pogleda, v katerem je bila javna oblast ločena od verske.

¹⁵ Chadwick, »Christian Doctrine«, str. 18.

¹⁶ McIlwain, *op. cit.*, str. 144.

¹⁷ Gl. Henry Chadwick, *The Early Church*, Dorset Press, New York 1967, str. 152-3.

¹⁸ To prakso je odpravil šele cesar Gracijan leta 382.

¹⁹ Drugi pogled zagovarja npr. Chadwick, *The Early Church*, str. 127, prvega, pogostejšega, pa, denimo, Barnes, *op. cit.*

²⁰ Konstantin je v prvem letu svojega cesarjevanja posegel v donatistično kontroverzo (gl. A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, Medieval Academy of America/University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 1994, pogl. 7; Barnes, *op. cit.*, str. 54 sq.); znana je njegova vloga pri sklicu in vodenju nicejskega cerkvenega shoda ter uveljavljanju njegovih odločitev (Jones, *op. cit.*, pogl. 10; Barnes, *op. cit.*, pogl. 12); o investituri škofov gl. Chadwick, *The Early Church*, str. 163. Cf. McIlwain 1932, str. 145, da je bila »pod prvimi krščanskimi cesarji celotna cerkvena mašinerija pod cesarjevim nadzorom«.

(skupaj s še nekaj marginalnimi krščanskimi skupinami) gledali na krščanskega cesarja kot na *contradictio in adjecto* ter vztrajali pri tem, da kristjani nimajo ničesar opraviti s kralji in škofje ničesar iskati v cesarski palači,²¹ medtem ko so govorniki prevladujoče struje v takratnem krščanstvu hvalili cesarja kot božjega namestnika na zemlji, ki načeljuje monarhiji, za katero so verjeli, da odslikava višji in popolnejši nebeški red.²² Zasluge za tovrstno pokristjanjenje helenističnih teorij o kraljevstvu se pripisujejo Evzebiju, škofu v Cezareji od leta 313 do 339. Evzebij naj bi bil zaslužen tudi za avtoritativno formulacijo nauka, po katerem se v zgodovini odigrava božja previdnost, ki je hotela, da je bilo pod Avgustom vzpostavljeno rimsko cesarstvo zato, da bi bilo olajšano razširjanje božje besede. Tudi Konstantinova vladavina je bila vpisana v to shemo – kot izpolnitev obljube, ki jo je Bog dal Abrahamu – in videna kot ključen preobrat v človeški zgodovini.²³

Te in take apologetike pa še ne moremo imeti za krščanski nauk o oblasti, oziroma za nauk o krščanski oblasti. Poleg tega se je razpoloženje izobraženih kristjanov začelo kmalu spreminjati. Odkar je bila krščanska cerkev vključena v strukturo rimskega cesarstva in podrejena cesarjevi avtoriteti, so se vedno našli škofje oziroma škofovske frakcije, ki so ne le rade volje pristajale na cesarsko poseganje v cerkvene zadeve, marveč so ga tudi spodbujale – če je le bilo v prid njihovim prepričanjem in ambicijam.²⁴ Vobče pa so cerkveni dostojanstveniki začeli kaj hitro spoznavati, da svetne ugodnosti, ki jih je začela uživati cerkev, niso bile nujno nevprašljivi blagor, in znali pomisliti, da je cerkev imela pod krščanskimi cesarji v nekaterih pogledih dejansko manj svobode in avtonomije, kot nekdanj pod poganskimi vladarji.²⁵ V petdesetih letih 4. stol. so bili škofovski protesti proti vpletanju cesarjev v cerkvene posle uperjeni proti »zlorabam« cesarske oblasti. Ce-

²¹ Chadwick, »Christian Doctrine«, str. 19; R. A. Markus, »The Latin Fathers«, v Burns (ur.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, str. 94.

²² D. M. Nicol, »Byzantine Political Thought«, v Burns, ur., *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, str. 52.

²³ Nicol, *op. cit.*, str. 51-3; Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, Routledge, London/New York 1996, str. 4-5; P. R. L. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1992, str. 135; Markus, *op. cit.*, str. 93; detaljna razprava: Barnes, *op. cit.*

²⁴ Cf. Lewis, *op. cit.*, zv. II, str. 507-8; McIlwain, *op. cit.*, str. 145; in Chadwick, *The Early Church*, str. 132: v 4. stol. se je bolj in bolj dogajalo, da je končne odločitve o cerkveni politiki sprejemal cesar, »skupina v cerkvi, ki je v kakem določenem obdobju obvladovala tok dogodkov, pa je bila zelo pogosto tista, ki ji je uspelo doseči, da ji je cesar prisluhnil«.

²⁵ Chadwick, *The Early Church*, str. 164-5; Canning, *op. cit.*, str. 5.

sar, ki je po menju nezadovoljnih škofov »zlorabljal« svojo oblast, v njihovih očeh preprosto ni bil krščanski. Tako je v spisih Atanazija Aleksandrijskega, Hilarija iz Arlesa in tudi Lucifierja iz Cagliarija »ločnica potekala med 'krščanskimi', pravovernimi cesarji in brezbožnimi, heretičnimi tirani; ne med sferama, ki bi ju lahko označili kot 'laično' in 'kleriško' ali 'sveto' in 'profano'.«²⁶

Morda lahko kot izjemo v tem pogledu omenimo Hozija iz Kordobe. V njegovem pismu cesarju Konstanciju iz poznih petdesetih let najdemo ne le pogumno, marveč tudi jasno razločevanje med sferama dejavnosti cesarstva in cerkve. »Ne vmešavaj se v cerkvene reči,« je škof iz Kordobe pisal cesarju, »v teh rečeh nam ne dajaj ukazov, temveč sprejmi pouk od nas. Bog je dal v tvoje roke cesarstvo, nam je zaupal cerkvene reči, in kakor bi se oni, ki bi ti vzel tvojo vladavino, dvignil proti Bogu in njegovemu redu, tako se moraš ti bati, da si ne boš naprtil velike krivde, če boš vzel v roke cerkvene zadeve. Napisano je: 'Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega.' Kakor malo nam pristaja vladati temu svetu, tako malo imaš ti, o, cesar, pravico prižigati kadila. Te reči ti pišem v skrbi za tvojo odrešitev.«²⁷ Toda Hozij je bil, kot rečeno, izjema, in ko je poslal Konstanciju citirani opomin, se je njegovo precej dramatično življenje že iztekalo. Škofje so se veliko bolj neposredno spoprijeli z vprašanjem, kaj sta bili pravi sferi cesarske in cerkvene dejavnosti, kakšno je bilo razmerje med avtoriteto in oblastjo cesarja, na eni strani, in škofov, na drugi, proti koncu 4. stol., ko je bilo krščanstvo pod Gracijanom, Valentinijanom II. in Teodozijem I. dokončno postavljeno za uradno religijo cesarstva.²⁸ Osebnost, ki je pri postavitvi in začetku reševanja tega vprašanja zasenčila druge, je bil Ambrož, milanski škof med letoma 374 in 397, v tistem času morda najvplivnejši mož v zahodni cerkvi.²⁹

²⁶ Markus, *op. cit.*, str. 94, ki pa prišteva k tem škofom tudi Hozija iz Kordobe.

²⁷ Ohranjeno v Atanazij Aleksandrijski, *Historia arianorum*, VI, 44, v *Nicene and Post-Nicene Fathers*, zv. 4. Cf. Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Werltherrschaft*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.1930-33, zv. I, str. 180.

²⁸ Edikt *De fide catholica*, ki ga je leta 380 izdal Teodozij Veliki, podpisala pa sta ga tudi Gracijan in Valentinijan II., je postavil nicejsko veroizpoved za »edino državno religijo, oziroma natančneje, edino državno cerkev v vsem rimskem cesarstvu«. Gl. Valerian Šesan, *Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels*, zv. I: *Die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. (313-380)*, Bukowinaer Vereinsdruckerei, Czernowitz 1911 (ponatis, Leipzig 1973), str. 316-7.

²⁹ Caspar, *op. cit.*, zv. I, str. 268, 280. Caspar poudarja, da je bil Ambrož »osebnost«, in mu, čeprav škofu, posveča poglavje v svoji zgodovini papeštva.

II.

Sv. Ambroža so imenovali prvi veliki politični lik v zgodovini cerkve³⁰ in ga imeli za utemeljitelja cerkvene teorije o razmerju med duhovno in posvetno oblastjo.³¹ Take ocene so anahronistične in zlasti druga navedena oznaka je morda pretirana. Ambrož je bil mož dejanj, ki ni niti izdelal kake sistematične teorije niti razrešil dvoumnosti in nasprotij v svojih pogledih na oblast.³² Bil je ponosen rimski patriot, ki je verjel, da je božja previdnost namenila cesarstvu posebno vlogo. Rimsko cesarstvo, deležno božje milosti in naklonjenosti,³³ je bilo zanj božje cesarstvo in vero v Boga je enačil z zvestobo cesarskemu Rimu.³⁴ Dejstvo pa je, da je Ambrož kot dušni pastir formuliral nekaj jasnih načel – ali vsaj jasno formuliral nekaj že danih načel – o razmerju med cesarstvom in cerkvijo. Če nič drugega, je taka načela mogoče razbrati iz njegovega praktičnega delovanja.

Najbolj zgovoren v tem pogledu je bil tako imenovani spor o bazilikah. Morda res ni prinesel novih načel,³⁵ Ambrožu pa je gotovo ponudil priložnost, da se je načelno postavil po robu cesarjevemu brezmejnemu avtokratizmu. Cesarjeva mati Justina in njeni svetovalci so leta 385 v imenu cesarske oblasti zahtevali, naj se vsaj ena od milanskih bazilik preda v uporabo arijancem. Ambrož je na arianizem gledal kot na herezijo³⁶ in se uprl izvršitvi cesarjevega ukaza, spor pa je malone pripeljal do ljudske vstaje. (Ambrož v pismih sicer trdi, da krščanskega ljudstva ni podžigal on.) Ambrožev temeljni argument je bil, da ni ne mogel ne hotel »zapustiti cerkve«. »Škof,« je pisal, »ne more predati božjega svetišča.«³⁷ Misel, da bi »zapustil cerkev«, ki mu jo je zaupal Bog, mu ni mogla priti na pamet, zakaj

³⁰ Claudio Morino, *Church and State in the Teaching of St. Ambrose*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1969, str. ii.

³¹ Morino, *op. cit.*, str. 64. Enakega mnenja sta (vsaj kakor ju citira Morino, *ibid.*, str. 171) F. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford 1935, in J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Pariz 1933.

³² Markus, *op. cit.*, str. 99.

³³ Cf. *Epistola* LXI, 6. (Ambroža citiram po *Patrologiae latinae cursus completus*, ur. J.-P. Migne, Pariz 1844-64, zv. 14-16; in angl. prev. v *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second Series, cit. izd., zv. 10.)

³⁴ Gl. *De fide*, II, xvi, 139. Cf. Morino, *op. cit.*, str. 48, 51-7, 61; Markus, *op. cit.*, str. 94.

³⁵ Tako Markus, *op. cit.*, str. 95. Podrobneje o konfliktu gl. v Caspar, *op. cit.*, zv. I, str. 271 sq.

³⁶ Za Ambroža, ki je bil kar se da elokventen antisemit (gl. zlasti *Ep.* XL), so bili Arijanci hujši od Judov: medtem ko so ti vprašali Kristusa, če misli, da ima cesar pravico do davkov, so arijanci »hoteli dati cesarju pravico do cerkve«. *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis*, 31.

³⁷ *Ep.* XX, 2.

»vesoljnega Gospoda« se je bal bolj od »zemeljskega cesarja«. ³⁸ Tudi če bi bila uporabljena sila, bi iz cerkve lahko odstranili le njegovo telo, ne pa njegovega duha. ³⁹ Na zahteve cesarskih odposlancev, naj takoj izroči baziliko, češ da je vse pod cesarjevo oblastjo, je odvrnil, da se ne bi upiral, če bi cesar terjal od njega, naj se odpove svoji lastnini (četudi je dodal, da »vse, kar imam, pripada ubogim«), da pa »božje reči niso podvržene cesarski oblasti«. ⁴⁰

Za Ambroža je obstajala bistvena razlika med Bogom in cesarjem, med božjimi in svetnimi, sekularnimi rečmi, med božjimi ali cerkvenimi in cesarskimi zakoni, med religijo in politično skupnostjo (*res publica*). ⁴¹ Ta razlika je temeljila na izvoru in naravi cerkve, na eni strani, ter civilne in politične skupnosti, na drugi. Medtem ko je bila cerkev po izvoru božja, je politična skupnost izhajala iz narave – res, da skladno z božjo voljo, vendar pa se je kaj lahko ujela v hudičeve zanke. ⁴² Bila je rezultat človeških grehov in strasti, a tudi zdravilo zanje. Cerkev je bila po naravi višja od politične skupnosti, tako kot tudi duhovščina od laikov. Cerkveni avtoriteti je bilo podrejeno vse, kar je bilo povezano z Bogom, večnostjo, vero in dušo. Ambrož je povlekel konsekvence svojega stališča in razglasil, da je civilna oblast, ki deluje na zemeljski in časni ravni, podrejena cerkvi. Pisal je, da je »sleherno sekularno dostojanstvo podvrženo hudičevi moči« ⁴³ in da je »sekularna oblast brez prida in zvečine prepreka, zakaj pogosto ponuja priložnost za greh«. ⁴⁴ Prav zaradi te grešnosti, *ratione peccati* (Ambrož je malo manj kot formuliral znamenito načelo Inocencija III. ⁴⁵), so bili posvetni vladarji podložni škofovski avtoriteti.

Področje cerkvene avtoritete je bilo ne le višje od politične oblasti, ki je zadevala telesa ter snovne, časne reči, temveč tudi ločeno in neodvisno od nje. Ko pa je šlo za zadeve, povezane z Bogom, vero, Nebeškim mestom, za svete reči in pravice duhovnikov, cesar ni imel nobenih pravic. Kakor se škof ni mogel odpovedati svojim pravicam in dolžnostim v teh rečeh, tako cesar ni imel pravice posegati vanje. Če bi bil, bi bil uzurpator. V religioz-

³⁸ *Sermo contra Auxentium*, 1.

³⁹ *Sermo contra Auxentium*, 1.

⁴⁰ »Ea quae sunt divina imperatoriae potestati non esse subiecta.« *Ep.* XX, 8. Gl. Morino, *op. cit.*, str. 68-72.

⁴¹ Reference gl. v Morino, *op. cit.*, str. 173-4, op. 46, 56-8.

⁴² Cf. *Expositio evangelii secundum Lucam*, IV, 29.

⁴³ *Expositio evangelii secundum Lucam*, IV, 28.

⁴⁴ *Apologia altera prophetae David*, III, 10. (V Ambroževo avtorstvo te apologije je prvi podvomil že Erazem.)

⁴⁵ Morino, *op. cit.*, str. vi, ki se sklicuje na *In psalmum XL enarratio*, 14, trdi, da je Ambrož to načelo dejansko formuliral.

nih zadevah cesar ni mogel razsojati in soditi, pač pa je bil sam podvržen sodbi škofov. »Kdaj si že slišal, namilostljivejši cesar, da laiki sodijo škofa v verski zadevi,« je retorično vpraševal Ambrož in nadaljeval: »[L]e kdo bi mogel zanikati, da so, ko gre za verska vprašanja – verska vprašanja, pravi – škofje navajeni soditi krščanske cesarje, ne pa cesarji škofov?«⁴⁶ Pravico do razsojanja v verskih zadevah so imeli le duhovniki, kajti sicer bi se veri lahko škodovalo.⁴⁷ Duhovnike je »božji zakon naučil, čemu je treba slediti; človeški zakoni nas tega ne morejo naučiti.«⁴⁸ In ker »vera, ne zakon, naredi človeka pravičnega, zakaj pravičnost ne izhaja iz zakona, temveč iz Kristusove vere,«⁴⁹ se mora v morebitni dilemi med poslušnostjo cesarju in stvarjo vere »sodba ukloniti veri.«⁵⁰ Verska vprašanja so bila izvzeta iz cesarske jurisdikcije.

Takšno stališče je bilo v odkritem protislovju s tisto cesarsko klicko, ki je svojo zahtevo po izročitvi bazilike arijancem opirala na trditev, da »cesar lahko stori, kar hoče, vse mu pripada«, da je »vse pod njegovo oblastjo.«⁵¹ Ambrož je jasno razločeval med duhovnim in posvetnim. Sklical se je na Mt 22, 21 – »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega« – in zatrdil, da, če se gleda na pravico, »palače pripadajo cesarju, cerkve duhovniku«. »Pravica [*jus*] ti je dana nad javnimi zgradbami,« je še dodal, naslavljaljoč se na cesarja, »ne nad svetimi.«⁵² Zato je cesarju očetovsko svetoval, naj se ne obremenjuje z mislijo, da ima kakršno koli cesarsko oblast nad rečmi, ki pripadajo Bogu.⁵³

Ključ do božjih reči je imel škof, ki je zato lahko zaprl dostop do njih tudi cesarju. Ambrož se ni bal uporabiti te moči. Z izobčenjem je grozil cesarju Valentinijanu II., ko je obstajala možnost, da bi ta popustil zahtevam nekrščanskih senatorjev ter restavriral nekaj poganskih običajev in simbolov.⁵⁴ Podobno grožnjo je izrekel Teodoziju I. leta 388, ko je cesar potem,

⁴⁶ *Ep.* XXI, 4.

⁴⁷ *Ep.* XL, 27; *Ep.* XXI, 15, 17.

⁴⁸ *Ep.* XXI, 10.

⁴⁹ *Sermo contra Auxentium*, 24, cf. 28.

⁵⁰ *Ep.* XL, 11.

⁵¹ *Ep.* XX, 19 in 8.

⁵² *Ep.* XX, 19. Cf. *Sermo contra Auxentium*, 35 (sklep argumenta, ki se začne dva paragrafa prej): »Cesarju plačujemo, kar je cesarjevo, in Bogu, kar je božje. Davek gre cesarju, tega ne zanikujemo. Cerkev pripada Bogu, zato se je ne sme izročiti cesarju. Zakaj božje svetišče po pravici ne more biti cesarjevo.«

⁵³ »Noli te gravare, Imperator, ut putes te in ea quae divina sunt, imperiale aliquod ius habere«. *Ep.* XX, 19.

⁵⁴ Gl. *Ep.* XVII, 1. Na to epizodo se je Ambrož pozneje skliceval v pismu cesarju Evgeniju, *Ep.* LVII, 2.

ko je izvedel, da so kristjani v nekem mezopotamskem mestu zažgali sinagogo, zahteval od lokalnega škofa, naj jo na svoje stroške znova zgradi, in ko je hotel kaznovati menihe, ki so zažgali neko valentinijansko svetišče.⁵⁵ Dve leti pozneje je milanski škof prešel od besed k dejanjem. Ko se je Teodozij maščeval za umor oficirja cesarske vojske v Solunu z množičnim pokolom lokalnega prebivalstva, je Ambrož, ki se z dejanjem ni strinjal, cesarja izobčil in ga, predno ga je znova pripustil k obhajanju zakramentov, pripravil do tega, da se je javno pokesal.⁵⁶ Pri tem ni šlo le za to, da je Ambrož postavil Boga pred cesarja.⁵⁷ Reaktiviral je lahko tudi načela, ki jih je formuliral že med sporom o bazilikah. Krščanski cesar je bil »v cerkvi, ne nad njo«. ⁵⁸ Kot »sin cerkve«, *filius ecclesiae*, je bil podvržen duhovni avtoriteti.⁵⁹ Kot krščanski vladar je moral služiti Bogu, *militare Deo*, in zato pomagati cerkvi.⁶⁰

Če si smemo za trenutek privoščiti teleološki pogled na zgodovino, lahko rečemo, da je bil Ambrož prvi veliki glasnik tradicije uveljavljanja cerkvene avtoritete proti posvetni oblasti. Papeži v poznejših obdobjih so se radi spominjali njegove epizode s Teodozijem I., ko so bili svoje boje s cesarji svojih časov.⁶¹ Gelazij I., denimo, je pisal o »Ambrožu blaženega spomina«, ki je ekskomuniciral cesarja Teodozija in »pripravil kraljevo oblast do tega, da se je pokesala.«⁶² Gregor VII. pa se je spominjal »tistega blaženega Ambroža«, ki je ne le ekskomuniciral cesarja, marveč mu je tudi prepovedal, da bi ostal na mestu, ki je bilo v cerkvi namenjeno duhovnikom, in s tem zgledom mahal proti svojim nasprotnikom.⁶³ Ambrož je nedvomno zapu-

⁵⁵ Gl. *Ep.* XL, 28.

⁵⁶ Gl. *Ep.* LI, zlasti 13.

⁵⁷ *Ep.* LI, 17.

⁵⁸ »Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est.« *Sermo contra Auxentium*, 36.

⁵⁹ *Sermo contra Auxentium*, 36. Markus, *op. cit.*, str. 95, piše, da so dogodki, kakršen je bil spor o bazilikah, dali Ambrožu priložnost za postavitev načela, da so vladarji kot kristjani podvrženi cerkveni graji.

⁶⁰ Gl. Morino, *op. cit.*, str. 87 sq.

⁶¹ Cf. Brian Tierney, *The Crisis of Church and State 1050-1300*, Medieval Academy of America/University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 1988, str. 9; Caspar, *op. cit.*, zv. I, str. 268.

⁶² *S. Gelasii papae epistolae et decreta*, v Andreas Thiel, ur., *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*, zv. I, Eduard Peter, Braunsberg 1868, *Epistola* 26, 11, str. 408.

⁶³ Pismo škofu Hermannu iz Metza, 25. avgust 1076, *Das Register Gregors VII.*, ur. E. Caspar, MGH, *Epistolae selectae*, 2 zv., 2. izd., Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1955, IV, 2 (str. 294). Gregor se je skliceval na to ekskomunikacijo še v enem pismu istemu naslovniku 15. marca 1081, *Register*, VIII, 21 (str. 554); cf. pismo

stil »bogato dediščino, ki so se jo lahko posluževali poznejši misleci«. ⁶⁴ Prvi med temi Ambroževimi dediči, čigar sloves je zasenčil milanskega škofa, četudi je sledil njegovim stopinjam, ⁶⁵ je bil papež Gelazij I.

III.

Gelazij je v znamenitem pismu, ki ga je leta 494 naslovil na cesarja Anastazija, zapisal besede, ki so v srednjem veku postale temelj vseh razprav o specifičnih močeh duhovne in posvetne oblasti. »Dve sta, svetli cesar, ki v glavnem vladata temu svetu, posvečena avtoriteta duhovništva in kraljeva oblast.« ⁶⁶ Ključni kategoriji, ki ju je tu uporabil Gelazij – *auctoritas* in *potestas*, še posebno prvo – je težko prevesti v sodobne jezike, ⁶⁷ kar utegne biti eden od razlogov za to, da se današnje interpretacije Gelazijeve sentence ne razhajajo nič manj od tistih iz že davno minulih časov. ⁶⁸ S temi interpre-

vernim sv. Petru v Lombardiji, 1. julij 1073, *Register*, I, 15 (str. 24), v katerem Gregor VII. hvali Ambroža kot osvoboditelja lombardske cerkve.

⁶⁴ Markus, *op. cit.*, str. 101.

⁶⁵ Mnenje, da je Ambrož bil utemeljitelj tako imenovanega Gelazijevega nauka o razmerju med duhovniško in kraljevsko oblastjo, zagovarja Morino, *op. cit.*, str. 82; cf. Batiffol, *Le Siège apostolique*, Pariz 1924, cit. *ibid.*, str. 178.

⁶⁶ »Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas.« *Epistola* 12, 2. (Gelazija citiram po Thiel, *op. cit.*, in prev. v *Briefe der Päpste*, ur. V. Thalhöfer, zv. VI, Jos. Rösel'schen Buchhandlung, Kempten 1880.)

⁶⁷ Walter Ullmann, *Gelasius I. (492-496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart 1981, str. 200, je trdil, da ju je nemogoče prevesti. Alan Cottrell, »*Auctoritas* and *potestas*: A Reevaluation of the Correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial Relations«, *Medieval Studies*, let. 55 (1993), str. 98-9, 104, 106, razlaga, da v tradicionalnem rimskem političnem jeziku *auctoritas* ni označevala »uradne oblasti«, za kar sta se uporabljala termina *imperium* in *potestas*. *Auctoritas* je kazala na moralni prestiž, ki je kaki osebi omogočal vpliv v družbi in zato tudi v politiki. »Takšen vpliv je utegnil dajati dejansko oblast, ne pa oblasti, ki bi bila uradno, statutarno, podeljena.« *Imperium* se je nanašal na »zakonito legitimirano, statutarno, politično moč uporabiti prisilo, ki je vključevala moč vzeti življenje, cilj uporabe te moči pa je bil regulirati obnašanje«; podobno je veljalo za *potestas*, le da ta ni vključevala absolutne moči razpolagati z življenjem. Cottrellov predlog za prevod *auctoritas* je »prestigious influence«, za *potestas* pa »authoritative (executive) power«. Cf. Alain Dubreucq, »Introduction«, v Jonas iz Orleansa, *Le métier de roi/De institutione regia*, ur. A. Dubreucq, Sources chrétiennes 407, Les Éditions du Cerf, Pariz 1995, str. 74, ki ob sklicevanju na *Res gestae diui Augusti* opredeljuje *auctoritas* kot transcendentno moralno avtoriteto, *autorité*, ki jo je imel rimski cesar kot oseba in institucija, medtem ko je *potestas* označevala izvrševanje javne oblasti; in Caspar, *op. cit.*, zv. II, str. 65-6.

⁶⁸ Cf. Tierney, *op. cit.*, str. 10; Karl F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140*, Princeton U. P., Princeton, N. J., 1969, str. 102 sq; Cottrell, *op. cit.*, str. 96.

tacijami se nam tu ni treba ukvarjati; zadostovalo bo, če orišemo zgodovinski kontekst Gelazijevega pisanja.

Gelazij je pisal na koncu 5. stol., v katerem so se cerkveni misleci na zahodu⁶⁹ spoprijemali z dvema poglavitnima in med seboj povezanimi vprašanjema: kako določiti meje poseganj posvetne oblasti v cerkvene zadeve in kako vzpostaviti in uveljaviti prvenstvo rimskega škofovskega sedeža – se pravi papeža – v cerkvi.⁷⁰ Zaposlen z urejanjem cerkve in verskih zadev je Gelazij zaokrožil veliko rešitev teh vprašanj v obči shemi subordinacije laikov duhovščini, škofov njihovim metropolitom in teh papežu.⁷¹ Bolj specifično ozadje njegovega pisma cesarju Anastaziju pa je bil spor med Rimom in Konstantinoplom.⁷² Cesar Zenon, Anastazijev predhodnik, je hotel narediti konec zagrizeni teološki kontroverzi in je po nasvetu konstantinopelskega patriarha izdal odlok o edinosti, *Henotikon*, katerega cilj je bil spraviti bojujoče se cerkvene dostojanstvenike in njihove nasprotujoče si dogme ter znova vzpostaviti cerkveno enotnost. Za papeža Feliksa III. in vodjo njegove pisarne in naslednika, Gelazija, je bil ta odlok nesprejemljiv. Zenon je deloval v starem duhu rimskega cesarstva in obravnaval verske zadeve kot podrejene cesarski vladavini.

Papež Feliks je v tem upravičeno videl grožnjo tako prvenstvu Rima pri opredeljevanju cerkvenega nauka kot neodvisnosti cerkve. Cesarja je opozoril, da je kot »sin cerkve«⁷³ dolžan slediti »nebeškim ukazom« in se učiti o božjih rečeh pri duhovnikih. V njegovo korist bi bilo, je papež razlagal posvetnemu vladarju, pustiti cerkvi, da se upravlja po lastnih zakonih, in nikomur ne dovoliti posegati v njeno svobodo. V njegovo dobro bi bilo, je nadaljeval papež, da bi cesar, ko gre za božje zadeve, uklonil svojo voljo

⁶⁹ Pregledna razprava o razmerju med duhovno in posvetno sfero v bizantinski politični misli je Nicol, *op. cit.*, str. 65-71; gl. tudi Srđan Šarkiĉ, *Pravne i političke ideje u istoĉnom rimskom carstvu od poĉetka Konstantinove do kraja Justinijanove vladavine*, Nauĉna knjiga, Beograd 1984, s številnimi prevodi virov. Oznaka »cezaropapizem« za politično teorijo grškega vzhoda je danes v glavnem zavraĉana kot neutemeljena generalizacija. Chadwick, *The Early Church*, str. 165-6; Nicol 1988, str. 67. Źe Œesan, *op. cit.*, str. 8 sq., je dokazoval, da ne velja za bizantinsko cesarstvo, paĉ pa za poznejše obdobje tiste regije.

⁷⁰ Gl. Ullmann, *op. cit.*; Markus, *op. cit.*, str. 101; Caspar, *op. cit.*, zv. I, pogl. 7 sq., zv. II, pogl. 1, ki vidi zaĉetke uveljavljanja papeštva v poznem 4. stol. (Avguština v tem besedilu ne obravnavam, ker je njegovo razloĉevanje med *civitas Dei* in *civitas terrena* v temelju eshatološko in se ne ujema z druŹbeno-politiĉno realnostmi. Gl. Markus, *op. cit.*, str. 103 sq.)

⁷¹ Markus, *op. cit.*, str. 102.

⁷² Obĉa oznaka tega spora, ki sledi, je oprta na Caspar, *op. cit.*, zv. II, pogl. 1; Chadwick, *The Early Church*, pogl. 14, 16; Cottrell, *op. cit.*, str. 106-8; Canning, *op. cit.*, str. 35.

⁷³ *S. Felicis II papae epistolae et decreta*, Ep. 15, 1, v Thiel, *op. cit.*

Kristusovim škofom, ne pa jim jo vsiljeval; da bi se o svetih rečeh učil pri njihovih predstojnikih, ne pa jih poučeval; da bi sledil cerkvenemu načrtu [*Ecclesiae formam*], ne pa cerkvi predpisoval človeških zakonov [*iura*]; in da ne bi skušal gospodovati nad sankcijami nje, pred katero bi po božji volji »tvoja milost morala sklanjati glavo v pobožni predanosti«. ⁷⁴ Verjeti je mogoče, ⁷⁵ da je citirano Feliksovo pismo (napisano v tonu, ki v dopisovanju med papeži in cesarji pred tem nima primere), kakor tudi druge najpomembnejše Feliksove *epistolae*, ki so navedeni sledile, sestavil Gelazij. Ko je Gelazij pisal cesarju v svojem imenu, je zanikal sakralno naravo cesarske vladavine in nedvoumno zagovarjal stališče, da je vrhovna oblast v krščanski družbi razdeljena med duhovniško in cesarsko službo, med duhovno *auctoritas* in kraljevo ⁷⁶ *potestas*.

V eni svojih razprav ⁷⁷ je Gelazij utemeljil trditev, da cesarski oblasti, ki ji je dovoljeno razsojati edino o človeških zadevah, ne pripada niti pravica predsedovati nad božjimi rečmi niti soditi tistim, ki upravljajo z njimi, s sklicevanjem na Melkizedeka. Pred Kristusovim prihodom, je argumentiral Gelazij, so nekateri, kakor pripoveduje sveta zgodovina o svetem Melkizedeku, nastopali in kot kralji in kot duhovniki. To pa je, je dodal, posnemal tudi hudič med svojimi, zakaj ta si vedno prizadeva v tiranskem duhu prilastiti tisto, kar pripada čaščenju Boga, in tako se je zgodilo, da so se poganski cesarji imenovali tudi vrhovni svečeniki, *maximi pontifices*. Po prihodu Kristusa, resničnega kralja in svečenika, pa si niti cesar ne lasti imena svečenika niti svečenik kraljevega dostojanstva. Zakaj Kristus je razločeval dolžnosti teh dveh oblasti glede na njim lastno dejavnost in različna dostojanstva [*sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit*]. Ti dve oblasti sta bili druga drugi potrebni: kakor so krščanskim cesarjem za večno življenje potrebni duhovniki, tako se morajo svečeniki za potek časnih reči posluževati cesarskih uredb. A bili sta tudi jasno ločeni: tako da bi bila, na eni strani, duhovna dejavnost obvarovana posvetnih vpadov [*caralibus incursibus*] »božji vojak« pa se ne bi zapletal v posvetne posle, na drugi pa tisti, ki je zapleten v posvetne posle, ne bi vodil [*praesidere*] božjih reči.

⁷⁴ *Ep.* 8, 5.

⁷⁵ Tako dokazuje Caspar, *op. cit.*, zv. II, str. 33, 749 *sq.*

⁷⁶ Ullmann, *op. cit.*, str. 200, razlaga, da je Gelazij pisal o kraljevi oblasti, »regalis potestas«, ker v grščini ni bilo izraza za latinski *imperium* oz. *imperialis* in je cesar bil »obecnem kralj in cesar«, in ne zato, da bi degradiral cesarsko oblast.

⁷⁷ *Tractatus IV (Tomus de anathematis vinculo)*, 11.

Govorjenje o dvojnosti oblasti nas pripelje nazaj k Gelazijevemu pismu cesarju Anastaziju⁷⁸ in k sklepom, ki jih je izpeljal iz stališča, da je oblast dvojna. Dve oblasti, o katerih je pisal, različni in ločeni, nista bili enakovredni. Cerkvena oblast je zato, ker je bila njena odgovornost težja, po dostojanstvu prekašala posvetno. »Med tema,« je pisal papež, ko je razvijal svojo trditev, da svetu vladata »posvečena avtoriteta duhovništva« in »kraljeva oblast«, »je odgovornost duhovnikov težja, kajti oni bodo morali na poslednji sodbi odgovarjati tudi za kralje, ki vladajo ljudem. Saj veš, najmilejši sin, da čeprav po dostojanstvu prekašaš vse človeštvo, vendarle pobožno sklanjaš glavo pred onimi, ki opravljajo božje zadeve, ter pri njih iščeš pomoči za svojo odrešitev in zato spoznaš, da se moraš v verskem redu, v zadevah, ki se tičejo sprejemanja in pravilnega podeljevanja nebeških zakramentov, podrejati, ne pa vladati, in da se moraš v teh zadevah opirati na njihovo sodbo, ne pa jih skušati ukloniti svoji volji.«⁷⁹ V verskih zadevah cesar ni imel besede in posvetna oblast je bila izključena iz religiozne sfere. Gelazij se je držal svojega načela o ločitvi oblasti tudi s tem, da je ne le posvetni oblasti prepovedoval poseganje v duhovno, marveč tudi duhovščini vpletanje v posvetne zadeve. Duhovnike je spomnil, kot smo že videli, na apostolove besede, da se božji vojak ne zapleta v posvetne posle, *negotii secularibus* (2 Tim 2, 4).⁸⁰

Gelazij je postavil načelo, da mora posvetna oblast ostati zunaj religiozne sfere. Meje te sfere – in potemtakem tudi meje dejavnosti sekularne oblasti – je bilo poklicano določiti edinole duhovništvo (ker se je pač samo duhovništvo smelo ukvarjati z religioznimi zadevami), v zadnji instanci pa je ta moč pripadala papežu kot glavi duhovništva. Pobuda je tako bila v cerkvenih rokah. Gelazija niso brez razloga imenovali drznega.⁸¹ Vendar pa neposrednega učinka njegovih idej ne gre preveličevati. Res vplivne so postale šele v karolinškem cesarstvu, potem pa obvladovale preostali srednji vek (ter posredno zaznamovale zgodnjemoderno in moderno politično misel).⁸² Ko pa je v 6. stol. rimsko cesarstvo pod Justinijanom I. še enkrat poskušalo doseči nekdanji moč in slavo, se je papeštvo, kot je videti, znašlo v defenzivi

⁷⁸ Gl. tudi *Ep.* 1, 10; *Ep.* 10, 6, 9; *Ep.* 26, 11.

⁷⁹ *Ep.* 12, 2.

⁸⁰ *Ep.* 14, 15; *Tomus de anathematis vinculo*, 11.

⁸¹ Lewis, *op. cit.*, zv. II, str. 508; Chadwick, *The Early Church*, str. 245.

⁸² Gl. Caspar, *op. cit.*, zv. II, str. 65; Gerd Tellenbach, *Church, State and the Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, prev. R. F. Bennett, University of Toronto Press/The Medieval Academy of America, Toronto, Buffalo, London 1991, str. 33, 63; Tierney, *op. cit.*, str. 10-1; Morrison, *op. cit.*, str. 102 sq.; Cottrell, *op. cit.*, str. 96; Canning, *op. cit.*, str. 37.

in pri tem »pozabilo« na Gelazijeva načela o pravilnem razmerju med duhovno in posvetno oblastjo.⁸³ Toda razločevanje med dvema oblastema ni izginilo. Sam cesar Justinijan je v eni od svojih *novel* razliko med cesarstvom in duhovništvom postavil na pravna tla, uzakonil, četudi je bila zanj ta razlika »neznatna«.⁸⁴

⁸³ Canning, *op. cit.*, str. 37. Že papež Simah se je na začetku 6. stol. zagovarjal pred cesarjem Anastazijem ter na podlagi primerjave med cesarskim in duhovniškim dostojanstvom, iz katere se da brez težav razbrati, da je duhovniško dostojanstvo odličnejše, zgovorno sklenil, da sta obe oblasti po dostojanstvu »enaki«. S. *Symmachi papae epistolae et decreta*, Ep. 10 (*Apologeticus Symmachi episcopi Romani adversus Anastasium imperatorem*), 8, v Thiel, *op. cit.*

⁸⁴ *Corpus iuris civilis*, Nov. 6, praef.: »Največja darova, ki ju je Bog v svoji milosti z višav naklonil ljudem, sta duhovništvo in cesarstvo, od katerih prvo služi v božjih zadevah, drugo pa predseduje nad človeškimi in skrbi zanje. Oba, izhajajoča iz enega in istega izvora, uravnava človeško življenje.« O majhni razliki med cerkveno in posvetno oblastjo govori Nov. 7, 2, 1. Gl. Nicol, *op. cit.*, str. 68; Šarkić, *op. cit.*, str. 252-5; Canning, *op. cit.*, str. 12 sq.