

Cerkev in država – panorama odnosov

Izhodišče temu vprašanju je eno od osnovnih dejstev o Cerkvi, namreč, da je Cerkev ustanova, ki ima po svojem ustanovitelju Jezusu iz Nazareta, učlovečenem Bogu, svoj božji izvor, ob tem je pa vendar vidna človeška skupnost, ki živi in deluje v prostoru in času; je torej nekaj vidnega, živega, konkretnega, je skupnost, ki je delujoča v konkretnih družbenih, kulturnih, političnih in ekonomskih razmerah. Je torej ustanova, družba, ki je del širše človeške družbe, in kot taka nujno vedno z njo v določenem odnosu. Tako je ena njenih stalnih dolžnosti, da išče glede na svoje poslanstvo čim primernejši odnos do družbe. Če spomnimo, da je temeljno poslanstvo Cerkve svetu, človeštvu, posredovati Kristusovo odrešensko delo, potem je jasno, da je nenehno treba upoštevati še eno zahtevo. Gre za to, da mora Cerkev vedno ostati nad slehernim kulturnim, političnim, družbenim in gospodarskim okoljem – seveda pri tem nikakor ni mišljeno, da bi se kakorkoli poviševala nad določenimi razmerami v družbi, ampak gre za nujno zahtevo, da se nikoli ne poistoveti z določeno kulturo, z določenim gospodarskim sistemom ali družbenim redom in še najmanj z določenim političnim režimom. Prav ta nevezanost na katerega koli od navedenih dejavnikov jo ohranja svobodno, da lahko ostaja odprta za najrazličnejše oblike družbenih okoliščin, da torej lahko s svojim evangelijskim sporočilom neobremenjeno stopa v sleherni človeški skupnost. V Svetem pismu je dovolj jasno izraženo sporočilo, da je poslanstvo Cerkve namenjeno vsem ljudem in da imajo vsi ljudje,

ne glede na vidne zunanje razlike, v tej odrešenski ustanovi svoje mesto. Večkrat lahko zasledimo poudarek, ki ga je apostol Pavel izrazil tudi v pismu Kološanom: *Kjer je to [življenje po Kristusovem nauku], ni več ne Grka ne Juda, ne obrezanega ne neobrezanega, ne barbari ne Skiti, ne sužnja ne svobodnega, ampak vse in v vseh je Kristus* (Kol 3,11).

S tem je povezano še eno vprašanje. Pogosto se je pojavljalo (temu še ni konec) v sistemu socialističnega izobraževanja, ki si je domišljalo, da je doseglo vrhunec in dokončnost pravičnih odnosov v družbi. Gre za vprašanje, zakaj krščanstvo (Cerkev) ni odpravilo suženjskega sistema in si za to niti ni prizadevalo. Pavel v istem pismu piše tudi naslednje: *Sužnji, ubogajte v vsem svoje zemeljske gospodarje, in sicer ne samo takrat, kadar vas vidijo, kakor da bi hoteli ugajati ljudem, ampak v preprostosti srca in v strahu Gospodovem* (Kol 3,22). Vendar pa je pri tem potrebno biti pozoren na dejstva, ki jih zasledimo v Pavlovem pismu Filemonu. Temu premožnemu kristjanu je pobegnil suženj Onesim in se nekaj časa zadrževal pri Pavlu. Zdaj mu ga Pavel pošilja nazaj in ga nagovarja, naj ga sprejme *in sicer ne več kot sužnja, ampak več kot sužnja, kot brata, nadvse ljubelega najprej meni, še koliko bolj pa tebi, tako v mesu kot v Gospodu* (Flm 1,16). Apostol dovolj jasno pokaže, da ne vidi v svojem poslanstvu spreminjanja družbenega reda, ampak nekaj bistveno pomembnejšega: v družbenem redu, kakršen koli že je, je treba uveljavljati medsebojne odnose, kot jih narekuje evangelijsko oznanilo. Gospodarju naj bo suženj kot brat! Taki, v resnici evan-

geljski medsebojni odnosi so možni v vsakem družbenem redu; gospodar in suženj v sužnjeposestniškem redu sta si lahko precej bližja kot dva tovariša v socializmu!

Sicer pa je odnos Cerkve do države v osnovah zarisal njen ustanovitelj, Nazarečan Jezus. Največkrat v zvezi s tem vprašanjem navajajo njegove besede *Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega* (Mt 22,21). Jezus priznava državo in njeno oblast, ki ima pomembno vlogo, da skrbi za red in mir. Državna oblast pa se ne more postavljati na mesto Boga, ne sme prepovedati češčenja Boga in ne sme kršiti božjih zapovedi; državna oblast nikakor ne more biti nekaj absolutnega, kar je posebej razločno skušala uveljavljati v različnih oblikah totalitarizma. Natančno tako kot Matej Jezusove besede zapišeta še Marko in Luka. Morda bi po tem smeli sklepati, da se je ta misel jasno zapisala v naravnost najzgodnejših krščanskih skupnosti in res veljala kot vodilo za njihov odnos do države. Uveljavljanje krščanstva v vseh slojih prebivalstva, privlačnost nauka, univerzalnost krščanskega sporočila in vse intenzivnejše širjenje po cesarstvu, ki ga ne zastavijo niti huda nasprotovanja, pa je zastavljalo podrobnejša vprašanja, na katera je bilo potrebno odgovoriti. Kako naj se kristjani obnašajo do judovske oblasti, ki je hkrati svetna in verska; kako naj se vedejo pred predstavniki rimske oblasti? Kako ravnati pred državno oblastjo, ki zahteva izkazovanje božanske časti cesarju – cesar Domicijan (81–96) si je prvi nadel naslov dominus et deus, gospod in bog? Nekaj zelo jasnih navodil je zapisanih v Svetem pismu; ne gre za kakšna teoretična razmišljanja, ampak za praktične smernice, ki vendarle pridobivajo veljavo splošnih načel. Že v prvem soočenju apostolov z judovsko oblastjo slišimo zelo jasno opredelitev. Ko veliki zbor zaslišuje Petra in Janeza zaradi oznanjevanja Kristusovega vstajenja in jima slednjič prepove *govoriti in učiti*

v Jezusovem imenu, ta dva brez strahu odgovorita: *Presodite, kaj je bolj pravično pred Bogom: poslušati vas ali Boga? Ne moreva, da ne bi govorila o tem, kar sva videla in slišala* (Apd 4,19.29). Z misijonskim delovanjem Pavla in drugih širše po cesarstvu pa postaja vse bolj pereče vprašanje odnosa do rimskih oblasti. Na splošno kristjani živijo in delujejo kot vsi drugi, kakor beremo v pismu Diognetu (2. stoletje): *Kristjanov ne ločijo od drugih ljudi ne dežela ne govorica ne običaji. Prebivajo v grških in drugih mestih, prilagodijo se krajevnim običajem glede obleke, hrane in drugega življenja, živijo pa vzorno in čudovito, da vse preseneča. Mudijo se na zemlji, a njih domovina je v nebesih. Pokorni so zakonitim postavam, a s svojim življenjem prekašajo postavo. K takemu načinu življenja oziroma odnosa do državnih oblasti jih je spodbujal nauk apostolov, ki je v nekaterih primerih zelo neposreden. Zelo značilne so v tem smislu beseda apostola Pavla, ki jih zapiše v pismu Rimljanom: Vsak naj se podreja oblasti, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga. In te, ki so, so postavljene od Boga. Kdor se torej upira oblasti, se upira Božjemu redu. Tisti, ki se upirajo, pa si bodo nakopali obsodbo. Oblastnikov se namreč ni treba bati, kadar delamo dobro, ampak kadar delamo húdo. Hočeš, da ne bi imel strahu pred oblastjo? Delaj dobro, pa boš imel od nje priznanje. Oblast je namreč Božja služabnica tebi v dobro. Če pa delaš húdo, se boj! Ne nesi namreč meča zastonj; Božja služabnica je, ki se maščuje zavoljo jeze nad tistim, ki počenja húdo. Zato se je treba pokoravati, in sicer ne samo zaradi jeze, marveč tudi zaradi vesti. Saj tudi davke plačujete zato, ker so tisti, ki jih izterjujejo, Božji izvrševalci. Dajte vsem, kar jim gre: davek, komur davek, pristojbino, komur pristojbina, strah, komur strah, čast, komur čast* (Rim 13,1–7). Apostol upošteva, da je krščanska občina, na katero se obrača, bolj kot katera koli druga blizu cesarskim oblastem; bil je seznanjen s spo-

ri, do katerih je v času cesarja Klavdija prišlo znotraj judovske skupnosti, kljub temu pa njegove besede ostajajo na ravni splošnih načel. Čeprav so kristjani *svobodni v Kristusu* (Gal 5,1), se morajo zavedati svoje podloženosti svetni oblasti in jo spoštovati. Podobna priporočila najdemo tudi v prvem Petrovem pismu; iz cesarskega mesta piše kristjanom maloazijskih pokrajin, koder je nekoč sam deloval: *Zaradi Gospoda se podredite vsaki človeški ustanovi, bodisi kralju kot najvišjemu bodisi oblastnikom kot tistim, ki so od njega poslani zato, da kaznujejo hudodelce in dajo priznanje tistim, ki delajo dobro. Bog namreč hoče, da delate dobro in tako utišate nevednost nes pametnih. živite kot svobodni ljudje, vendar ne tako, da bi bila vaša svoboda zagrinjalo zla, ampak kot Božji služabniki. Vse spoštujte, brate ljubite, Boga se bojte, cesarja spoštujte.*

V poapostolski dobi, ko se je krščanstvo vse bolj širilo po celotnem cesarstvu, se je Cerkev morala soočiti z vprašanjem, kakšno stališče zavzeti pred oblastjo, ki jo preganja, prav tako pa je tudi državna oblast iskala načine, kako ravnati s kristjani. V 1. stoletju so na odnos oblasti do kristjanov zelo vplivale ljudske govorice; "govori se", da so krivi za razne nesreče, da so sovražniki ljudstva in pokvarjeni brezbožniki. Od 2. stoletja naprej država že uveljavlja posamezne pravne norme proti kristjanom.

Na svoji strani kristjani nikoli niso zavračali državne oblasti. Po nauku apostolov so molili za državo in cesarja. Papež Klemen je v pismu Korinčanom ob koncu vladavine cesarja Domicijana (okoli leta 96), ki je preganjal kristjane, zapisal molitev za oblastnike: "Ti, Gospod, si jim v svoji sijajni in neizrekljivi moči dal kraljevsko oblast, da bi jim bili mi pokorni in se ne bi upirali tvoji volji. Daj jim, Gospod, zdravje, mir, slogo, trdnost, da bodo imperij, ki si jim ga dal upravljali brez ovire." Kot spričujejo nekateri ohranjeni zapiski o mučencih, so oblast spoštovali.

Mučenec senator Apolonij se okoli leta 183 zagovarja takole: "Kristus nam je naročil, da spolnjujemo njegovo postavo, da skazujemo čast cesarju, da molimo samo nesmrtnega Boga" (Rode 1981, 253).

Rimska oblast se je neposredno izrekla o krščanstvu in odnosu do kristjanov z odločitvijo cesarja Trajana (98-117). Leta 112 mu je namestnik v Bitiniji Plinij Mlajši pisal, da je v njegovi pokrajini med kristjani "veliko ljudi vse starosti, vseh stanov in obeh spolov, ker se to nalezljivo praznoverje ni razširilo samo po mestih, marveč tudi po vaseh in podeželju", in spraševal, kaj z njimi storiti. Trajan odgovarja: "Ni jih treba nalašč zasledovati, toda če pridejo ovadbe in jim lahko dokažemo krivdo, jih je treba kaznovati. Nepodpisanih ovadb ne smete upoštevati," (2000 let, 88.) Ob tem lahko kratko ugotovimo, da je s tem odlokom oblast dala jasno vedeti, da je biti kristjan kaznivo, obenem pa je kristjane zaščitila pred ljudsko samovoljo in pred anonimnimi obtožbami. Dolga desetletja se je rimska oblast v glavnem ravnala po Trajanovem navodilu.

Odnos do kristjanov se je začel spreminjati od 3. stoletja naprej. Cesarstvo se je vse bolj notranje razkrajalo. Posamezni oblastniki so videli rešitev za državo v krepitvi tradicionalnega rimskega verstva, v katerem je posebej pomembno vlogo dobivalo čiščenje cesarja. Cesarjeva oseba je, ne glede na to, kakšen je bil cesar, dobivala osrednji pomen, postala je vitalno središče, steber cesarstva. Septimij Sever (193-211) je z odloki 201 in 202 prepovedal vstopanje v krščanstvo, da bi Cerkev postopno uničil. Zelo značilno kaže na odnose med Cerkvijo in državo Decijevo preganjanje leta 250. Cesar je hotel utrditi državo z vero: vsi državljani naj bi to izpovedali s simboličnim darovanjem pred cesarjevo podobo. Tu se je s kristjani zalomilo: mnogi so ukaz zavrnil in raje šli v smrt, prav tako pa so številni vero zatajili. Kratko, toda

hudo preganjanje je sledilo leta 257 pod cesarjem Valerijanom. Zadnje, tudi najobsežnejše, ki je hotelo zatreti krščanstvo, je bilo Dioklecijanovo preganjanje z odloki proti kristjanom leta 303 in 304. Dioklecijanov sovladar Galerij, od 305 prvi vladar vzhodnega dela cesarstva, ki je bil hkrati glavni pobudnik in izvajalec preganjanj, je uvidel nemoč države nasproti krščanstvu; pred smrtjo 311 je skupaj z ostalimi sovladarji objavil tolerančni edikt, ki je v državi dovoljeval tudi krščansko vero. Najpomembnejši pa je v tem zaporedju milanski edikt leta 313, s katerim sta cesarja Konstantin in Licinij določila, da "odslej lahko vsakdo, ki se odloči, da izpoveduje krščansko vero, to počne svobodno, ne da bi ga kdo nadlegoval" (2000 let, 163).

Z ediktom se je za Cerkev začelo novo obdobje. Ne le, da je zaživela svobodno, ampak je že od Konstantina naprej postajala vse bolj privilegirana družba, dokler ni ob koncu 4. stoletja z odlokom cesarja Teodozija 380 krščanstvo bilo razglašeno za državno vero. Treba se je ozreti tudi v ozadje teh dogajanj. Konstantin seveda ni dal krščanstvu svobode iz nagibov, ki jih pripovedujejo legende in upodabljajo številne freske, ampak so bili na delu izrazito politični motivi. Izhajal je iz klasično rimskega pojmovanja religije, ki je v zasebnem in javnem življenju imela zelo velik pomen. V 3. stoletju so nekateri cesarji prav z obnavljanjem tradicionalne rimske religioznosti želeli dati trdnjšo osnovo cesarstvu, ki se je v sebi že krhalo. Konstantin je kot pretkan politik uvidel, da bi krščanstvo, ki kljub hudemu preganjanju v začetku 4. stoletja ni le obstalo, ampak se je po cesarstvu vse bolj krepilo, predvsem na vzhodu, lahko postalo vezno tkivo, ki bo cesarstvu zagotavljalo enotnost in obstojnost (Danielou-Marrou 1988, 241). Vidna znamenja favoriziranja po ediktu so bila vrnitev zaplenjenega imetja Cerkvi, pravni privilegiji v prid duhovščini, zidanje veličastnih bazilik

in še kaj. To Konstantinovo naravnost nazorno potrjuje na primer dejstvo, da je 325 sklical koncil v Niceji, ko je notranjo edinost Cerkve ogrožal arianizem; prav tako je ostro nastopil proti donatizmu, ki je povzročil pravi razkol v afriški Cerkev. Koncila v Niceji se je udeležil tudi Konstantin in po zapisu Evzebija iz Cezareje je zbranim škofom dejal: "Tudi jaz spadam med vas, ki ste božji služabniki. Bog vas je postavil za škofo za notranje zadeve, mene pa je izbral za škofa za zunanje zadeve (epískopos ton ektós)." (Rode 1981, 255.) To srečanje škofov v dejavni navzočnosti cesarja pomeni zelo konkreten začetek medsebojnega prepletanja Cerkve in države. Ne nazadnje to spričuje dejstvo, da je rezultate koncila vsem krajevnim cerkvam s posebno okrožnico sporočil Konstantin sam; izrazil je veselje zaradi edinosti v veri in koncilskim odlokom podelil veljavnost državnih zakonov. Tako se je tudi formalno vse izraziteje uveljavljala "vladavina krščanstva", življenje in dejavnost Cerkve in države sta se začela vse tesneje povezovati in prepletati (Alberigo 1990, 45).

Ta vse večja povezanost z državno oblastjo je za Cerkev pomenila veliko nevarnost, ki pa se je v tistem evforičnem vzdušju prvih let svobode mnogi niso zavedali. Kako je Evzebija in mnoge škofo prevzelo slepo navdušenje, ko jim je Konstantin po koncilu priredil gostijo, kaže njegov zapis: "Noben škof ni manjkal pri vladarjevi mizi. Eni so se zleknil na isto ležišče kot cesar, drugi so počivali na sosednjih ležiščih. Vse skupaj je bilo videti kot podoba Kristusovega kraljestva. Mislili smo, da je prej sen kot resničnost." (Rode 1981, 256.) Vsekakor nevarne sanje! Že v naslednjih desetletjih so se take povezave izkazovale kot zelo škodljive za Cerkev. Po Konstantinovi smrti 337 so zavladali njegovi trije sinovi, leta 350 je zavladal Konstancij sam. Odkrito je začel podpirati arianizem in spet so se razplamteli spori. Sklical je sino-

di v Arlesu in Milanu. Z grožnjami je dosegel, da so udeleženci podpisali obsodbo najodločnejšega borca za pravo vero, Atanazija Aleksandrijskega. Samo nekaj zelo pogumnih škofov se mu je upalo upreti. Morali so v izgnanstvo, med njimi tudi papež Liberij (Benedik 1996, 49). Hilarij iz Poitiersa je napisal knjigo zoper Konstancija. Njegove besede nazorno osvetljujejo za Cerkev pogubno povezanost z državo, dovolj jasno pa pokažejo na ubijajoče breme, ki si ga Cerkev naloži ali pa ji ga državna oblast vsili vedno, kadar koli pride do tesne prepletenosti med obema. Takole piše: "Vsemogočni Bog, da nisi dal mojim letom, da bi v Neronovi in Decijevi dobi izpovedal tebe in tvojega Sina. Ne bi se bal natezalnice, ne bi me ustrašoval ogenj. Danes pa se borimo proti zahrbtnemu preganjalcu, proti priliznjenemu nasprotniku, antikristu Konstanciju. Ne bije nas po hrbtu, boža nas po trebuhu. Ne zapira nas v ječo, časti nas v svoji palači, da bi nas zasušnil. Ne seka nam glave z mečem, našo dušo ubija z zlatom." (Rode 1981, 257.)

Ravnanje Konstantina in njegovih sinov je izhajalo iz antične misli, ki je cesarju dodeljevala posebno odgovornost v verskih zadevah. Podoba cesarja, ki je bil *pontifex maximus*, se je prenesla tudi v krščanstvo. Leta 379 se je sicer cesar Gracijan formalno odpovedal temu naslovu, vendar se je na vzhodu še vrsto stoletij ohranjal pojem *basileus*, "maziljeni vladar", "vladar po božjem ukazu". Cesar Teodozij je 27. februarja 380 izdal verski odlok, v katerem je zapisal: "Vsa ljudstva, ki jim vlada naša blagohotnost, naj po naši volji ostanejo v veri, ki jo je božji apostol Peter izročil Rimljanom. Tiste, ki si nalagajo breme žaljivega krivoverskega nauka, naj zadene božja kazen, potem pa tudi kazen naše volje, ki smo jo prejeli po odločitvi neba." (Zgodovina 1999, 110.) Z versko politiko cesarja Teodozija, ki je s tem odlokom krščanstvo povzdignil v državno vero, je vključevanje

krščanstva v rimsko cesarstvo doseglo višek. Istočasno se je prav iz verskih pomislekov začela ostriti zavest o vprašljivosti medsebojnega prilagajanja in povezovanja Cerkve in države; zahteva po samostojnosti Cerkve je postajala spet jasnejša. Vplivni milanski škof sv. Ambrož je pogosto poudarjal dve načeli: verska resnica je nedotakljiva in ne more biti predmet političnih spletk; neodvisnost duhovščine je nujno potrebno jamstvo za svobodo Cerkve. Krepko se je postavil po robu cesarju Valentinianu II., ki je zahteval, naj škof eno od cerkva izroči ariancem. Ambrozij je odločno zatrdil, da cerkvene zadeve rešuje Cerkev, ne cesar.

Prav v času, preden je Teodozij razglasil krščanstvo za državno vero, se je po večdesetletnih bojih s cesarji Cerkev začela vse bolj zavedati svojega mesta v državi in je postajala do cesarjev bolj nezaupljiva, ne glede na to, da je še vedno gojila precejšnje simpatije do države, ki jo je podpirala. Ni se bila več pripravljena na prvi migljaj vreči cesarju v objem. Vse bolj se je zavedala, da je nad njo vprašanje, kje je meja med cerkveno in državno oblastjo, kakšna naj bo razdalja, ki jo mora ohranjati do države, četudi ji je ta naklonjena. Za svoj čas je to mejo začrtal škof Ambrož, ko je cesarju Teodoziju zelo jasno in zelo odločno pokazal, kje je njegovo mesto: "Cesar je znotraj Cerkve, ne nad Cerkvijo" (Rode 1981, 258).

Kot nekakšno sklepno dejanje po vseh razhajanjih, razmišljanjih in iskanjih odnosov med Cerkvijo in državo v antični dobi velja pismo papeža Gelazija leta 494 bizantinskega cesarju. Odnos med svetno in duhovno oblastjo, med Cerkvijo in državo, opredeli takole: 1. na zemlji sta dve oblasti, ki sta obe od Boga, duhovna in svetna, na čelu prve je papež, na čelu druge je cesar; 2. med seboj se razlikujeta in sta druga od druge neodvisni, dopolnjujeta se in skupaj skrbita za krščansko družbo; 3. v vseh duhovnih zadevah je vla-

dar odvisen od Cerkve, v svetnih zadevah pa so vsi podvrženi vladarju; 4. duhovna oblast je zaradi svojega odrešenjskega poslanstva nad svetno, vladar nima pravice vmešavati se v notranje zadeve Cerkve, mora pa skrbeti za pravovernost (Benedik 1996, 60). Papež je s tem izvil Cerkev iz objema države, opozoril je na njeno posebno poslanstvo, obenem pa že začrtal vsaj obrise odnosov, v kakršnih se bosta v srednjem veku gibala *sacerdotium* in *regnum*.

Srednji vek ima nekatere značilnosti, ki ga krepko razlikujejo od celotnega antičnega obdobja in prav tako od nove dobe, ki sledi srednjemu veku. Osrednja značilnost srednjega veka, ki najbolj opredeljuje vsa dogajanja v tem obdobju in ga tudi najbolj razlikuje od drugih obdobj, je svojevrsten odnos med Cerkvijo in državo, med svetno in duhovno sfero, torej med poloma *regnum* in *sacerdotium*. Ozadje novih odnosov je treba iskati v zgodnesrednjeveškem pojmovanju Cerkve: tu ni kakšnega posebnega teologiziranja o dojemanju Cerkve, ampak predvsem čutenje z njo (*sentire cum Ecclesia*). Za razliko od antične dobe, ko je v Cerkev vključen samo manjši ali večji del ljudi in so med tistimi znotraj Cerkve ter onimi zunaj nje apriorne razlike, so zdaj v tem prostoru, ki ostaja v dometu razmišljanj, vsi ljudje kristjani ali vsaj na poti v krščansko Cerkev. Takó v mislih ljudi zgodnjega srednjega veka Cerkev ni del neke širše družbe, ampak je vseobsegajoča resničnost, v katero je vključeno vse, karkoli biva, tvarni in duhovni svet. Pojem *Ecclesia universalis* najbolj značilno opredeljuje Cerkev v tem času: je stvarnost, ki povezuje naravni in nadnaravni svet, ni zgolj skupnost kristjanov, tudi ne ostaja zgolj pri zemeljskih stvarnostih, ampak obsega vse živo in neživo, ves vidni in nevidni svet, ima kozmičen značaj. V krščanski duhovnosti to pojmovanje Cerkve odseva v izpostavljenem češčenju Svete Trojice. Pri tem je seveda naj-

bolj vidna, najbolj poudarjena in v umetnosti najpogostejše izražena res dominantna podoba Kristusa Kralja, ki ima v vzhodni bizantinski duhovnosti znano ime Kristus *Pantokrator*, Vsevladar. Številne mozaične upodobitve ohranjajo to pojmovanje oziroma to duhovnost: Kristus sedi na prestolu, v levici drži kot vrhovni zakonodajalec knjigo, z desnico blagoslavlja, Vladar vsega stvarstva. Tudi daleč od zgodnjega srednjega veka, v 13. stoletju, ko Kristusa upodabljajo kot trpečega na križu, se še najdejo odmevi takega pojmovanja. V benediktinskem samostanu Engelberg v Švici hranijo dragocen križ iz 13. stoletja: Kristus, pribit na križ, je vzravnán v kraljevski drži, na glavi ima dragoceno kraljevsko krono. Vsebinsko podoben je tudi velik križ v samostanski cerkvi v Innichenu (ob izviru Drave). Pojmovanje zgodnjega srednjega veka je pariška sinoda 828 strnila takole: Vseobsegajoča Cerkev (*Ecclesia universalis*) je eno telo, katerega glava je Kristus.

Znotraj takega pojmovanja Cerkve se seveda spreminjajo tudi odnosi na ravni *sacerdotium-regnum*. Na mesto Gelazijevega načela o dveh oblasteh, ki se razlikujeta in sta med seboj neodvisni, pri čemer je duhovna (*sacerdotium*) zaradi svojega poslanstva pomembnejša, se zdaj uveljavlja misel, da sploh ne gre za dve ontološko ločeni oblasti, ampak za eno samo, dva sta le njena izvrševalca. Med njima ni ontološke razlike, ampak samo funkcionalna. *Regnum est sacerdotale, sacerdotium est regale*. Izhodišče, izvir te oblasti je *Ecclesia universalis*. Cerkev in država, *sacerdotium* in *regnum*, sta le dve komponenti ene same oblasti, in obe težita k istemu cilju, ki je vsestranski, telesni in duhovni blagor slehernega človeka, njegov *finis politico-religiosus*.

Viden izraz tovrstnega pojmovanja oblasti je teokracija zgodnjega srednjega veka. Uveljavljati se je začela sredi 8. stoletja, ko se papeži obrnejo na Franke, da bi jim pomagali



Cecilija Erika Grbec: Trnovska cerkev.

proti ekspanzionistični politiki Langobardov, ki je ogrožala tudi Rim (Bizanc, ki ima sicer še vedno oblast nad Rimom, zaradi težkih razmer na vzhodnih mejah Rimu ne more nuditi obrambe, zato pride do tega velikega premika: papeštvo se začne povezovati s Franki). Kateri so pri tem pomembni mejniki? *Consultatio papae* 751: majordom Pipin Mali vpraša papeža Zaharija, ali naj sedi na prestolu tisti, ki se sklicuje na krvno nasledstvo, ali tisti, ki ima dejansko oblast v rokah. Papež vzpostavi načelo primernosti: naj bo na prestolu, kdor ima res oblast v rokah in hoče pravično vladati. Pipin načelo uveljavi, sede na frankovski prestol in je začetnik karolinške dinastije, načelo pa ostane v veljavi več stoletij, kar pomeni, da papeži v veliki meri odločajo o vladarju zahodnega cesarstva. *Maziljenje kralja* 754: papež Štefan II., ki pri Frankih išče pomoč, kralja Pipina mazili. Maziljenju pripisujejo moč zakra-

menta; maziljeni vladar je po tedanjem prepričanju "Kristusov namestnik", "pobožanstvena oseba", Karel Veliki je za najbolj znane teologe "kralj in duhovnik", "varuh Cerkve". V pismu papežu Leonu III. 795 Karel opredeljuje odnose med državo in Cerkvijo: "Naša dolžnost je z božjo pomočjo ščititi Kristusovo Cerkve na zunaj z orožjem pred napadi poganov, na znotraj pa z utrjevanjem spoznanja prave vere. Vaša dolžnost, sveti oče, pa je kakor Mojzes dvigati roke k molitvi, da bo na vašo priprošnjo krščansko ljudstvo vedno zmagovalo nad sovražniki njegovega svetega imena in da bo ime našega Gospoda Jezusa povečano po vsem svetu." (Ewig 1966, 103.) Zelo konkreten izraz teokracije so *mešani koncili*: predstavniki svetne in cerkvene oblasti skupaj razpravljajo tudi o cerkvenih vprašanjih (npr. o obisku nedeljske maše, o obveznosti nedeljske pridige, o načinu pokore, o duhovnem življenju po samostanih,

celo o dogmatičnih vprašanjih, npr. ikono-klazem, Filioque itd.); ko cesar sklepe mešanega koncila potrdi, imajo veljavo državnih zakonov. Ta miselnost bolj ali manj jasno ureja odnose več stoletij, do druge polovice 11. stoletja. Na teokratični miselnosti sloni Oton I., ki 962 spet vzpostavi zahodno Rimsko-nemško cesarstvo. Pri tem se v veliki meri opira na *Reichskirche*: kot teokratičen vladar sam imenuje škofe, seveda izmed ljudi, na katere se lahko zanese, podeli jim velike beneficije, privilegije imunosti in sodno oblast; od Otona II. škofje dobivajo cele grofije (freisingški škof Abraham 973 dobi med drugim škofjeloško gospostvo). Kot sistem se uveljavi *laična investitura*: vladar, ki je v teokratičnem okolju "kralj in duhovnik", imenovanemu škofu z investituro ne podeli le beneficijev in svetne oblasti, ampak tudi cerkveno službo z vsem njenim duhovnim poslanstvom, škof pa s prisego postane vladarjev vazal. Cerkev se je vse bolj fevdalizirala, postala je "osrednja ustanova cesarstva" in padla v hudo odvisnost od cesarja (Kempf 1966, 229).

Tesna povezanost svetne in cerkvene oblasti, pravzaprav enost, *unitas*, je nedvomno najvidnejša značilnost odnosov v zgodnjem srednjem veku. Številne poteze, ki bi jih danes v skladu z načelom ločenosti Cerkve od države opredeljevali kot "vtikanje v tuje zadeve", Cerkve v državo ali države v Cerkev, so v kontekstu srednjega veka, predvsem njegove prve polovice, povsem normalne. Čeprav v drugi polovici srednjega veka (od sredine 11. stoletja do začetkov 14. stoletja) ta enost nastopa v precej spremenjeni podobi, vendarle še vedno opredeljuje vsa dogajanja. Sicer pa povezanost in prepletenost dveh oblasti daleč presega srednji vek; ko je ta že zdavnaj mimo, o svetnih in cerkvenih zadevah skupaj odločajo predstavniki ene in druge oblasti. O usodi Lutra in luteranizma npr. odloča državni zbor, v katerem sedijo predstavniki svetne in cerkvene oblasti; v Franciji so

do revolucije 1789 v državnem zboru plemstvo, kler in meščani; v dunajskem parlamentu do konca monarhije sedijo tudi kleriki (npr. J. E. Krek, A. Korošec).

Posledice tesne prepletenosti svetne in cerkvene oblasti v sistemu laične investiture so se kaj hitro pokazale kot pogubne za Cerkev in njeno odrešenjsko poslanstvo. Vladar je seveda gledal, da je za škofe imenoval ljudi, ki bodo v prvi vrsti ustrezali njegovim namenom, cerkvena služba je bila potisnjena v ozadje. S svoje strani je plemstvo hitro ugotovilo: postati škof pomeni uvrstiti se v močno plemiško gosposko. Nastopila je huda korupcija, *simonija*: podkupovanje, kupovanje cerkvenih služb, nadloga, ki je bremenila Cerkev dolga stoletja (nekateri renesančni papeži so si najvišjo službo v Cerkvi npr. pridobili s podkupovanjem). Čeprav poznamo tudi iz teh obdobj odlične, svetniške škofje, je bilo vse več takih, ki so bili glede na duhovne, intelektualne in moralne kvalitete povsem ne vredni in neprimerni za to službo (Benedik 1996, 86).

V drugi polovici 11. stoletja je postajalo vse bolj očitno, kako škodljiv je za Cerkev sistem laične investiture in še posebej z njim povezane zlorabe, predvsem simonija. Cerkev se je lotila korenite reforme. Želela je preprečiti prehudo poseganje laičnih oseb v čisto cerkvena vprašanja; njeno poslanstvo ne sme biti odvisno od političnih, ekonomskih in drugih interesov posameznih vladarjev. Svoje odrešenjsko poslanstvo naj bi izvrševala svobodno, brez vklenjenosti v določen sistem. Idejni voditelji te reforme so jasno dali vedeti, da se ne bore zgolj proti posameznim napakam in zlorabam; čeprav je navzven odmevala predvsem v borbi proti laični investituri in proti simoniji, je bilo njeno jedro mnogo globlje: nastopila je proti religiozno-političnemu sistemu zgodnjega srednjega veka, borila se je za svobodo Cerkve in njeno moralno prenovo. Najbolj si je za reformo

prizadeval papež Gregor VII., po katerem se imenuje *gregorijanska reforma*.

Gregor VII. je izhajal iz stare, zgodnje-srednjeveške miselnosti, po kateri Cerkev zajema vse stvarstvo, vendar je utemeljil nova načela za njeno delovanje. V Cerkvi, božjem kraljestvu na zemlji, mora Bog nemoteno delovati; Cerkvi je neposredno izročil duhovno oblast in poslanstvo, ki človeka usmerja k najvišjemu dobremu, k odrešenju. Iz tega prepričanja je Gregor VII. izvajal novo načelo glede odnosa med duhovno in svetno oblastjo: nista si enaki, ampak je duhovna, ki človeka vodi k najvišjemu cilju, nad svetno. Papež kot najvišji nosilec duhovne oblasti je nad vsemi svetnimi vladarji in ima celo pravico, da kralja, ki ne vlada v skladu z večnim božjim zakonom, odstavi. V ozadju Gregorjevega ravnanja nikakor ni oblastiteljnost, ampak njegovo prepričanje, iz katerega izhaja zahteva: preko Petrovega naslednika naj Bog sam nemoteno vlada v svojem kraljestvu (Viloslada 1963, 308).

Najneposredneje je gregorijanska reforma odmevala v boju proti laični investituri, čeprav je bilo pri tem očitno, da gre dejansko za spopad dveh sistemov: zgodnesrednjeveškega, ki se je izražal v tesni povezanosti svetne in duhovne oblasti in v teokraciji, ter gregorijanskega, ki je v vseobsegajoči veseljni Cerkvi, božjem kraljestvu v svetu, poudarjal premoč duhovne oblasti. V ozadju investiturnih sporov, ki so se nadaljevali tudi po Gregorjevi smrti, je še naprej ostalo vprašanje, kako in s čim nadomestiti dotedanjo versko-politično enotnost, ki je imela svoj vrh v "posvečenem kraljevanju". Popolna ločitev Cerkve od države ni bila mogoča, Cerkev se je že pregloboko vključila v tedanji fevdalni sistem. Wormski konkordat 1122 je sicer uvedel dvojno investituro s poudarjenim razlikovanjem duhovne službe od svetnega upravljanja posestev, vendar s tem vprašanje ni bilo rešeno (Kempf 1966, 421). Slej ko prej je Cerkev

ostajala fevdalno povezana z državo, kar ji seveda ni bilo v prid. Na področju nekdanjega rimsko-nemškega cesarstva je posledice te fevdalne povezanosti Cerkve in države odpravila šele Napoleonova doba v začetku 19. stoletja.

Ideje Gregorja VII. je v največji meri urenil Inocenc III. (1198-1216). V stoletju za njim so vse bolj izgubljale. Še enkrat jih je poskušal uveljaviti Bonifacij VIII. (1294-1303), vendar je v soočenju s prebujajočimi se nacionalnimi državami doživel poraz. Miselnost visokega srednjega veka se je preživela, nova doba je začela postavljati nova razmerja v odnosih med Cerkvijo in državo. Z avtoriteto papeža je hotel posredovati v sporih med državami (Benetke-Genova, Anglija-Škotska), posebej pa se je zapletel v spor s francoskim kraljem Filipom Lepim, ki je bil v vojni z Angleži. Nasprotja so se razvnela leta 1301. Filip je pod obtožbo veleizdaje zaprl škofa iz Pamiersa. Bonifacij je proti temu protestiral in pozval kralja, naj se pride zagovarjat v Rim. Filip je reagiral ostro: poudaril je, da je kralj na svojem področju popolnoma neodvisen od cerkvene oblasti. Njegovo ravnanje je potrdila skupščina državnih stanov (plemstvo, kler in meščanstvo). Na to je Bonifacij 1302 izdal sloviti dokument *Unam Sanctam*, s katerim je v smislu idej Gregorja VII. še enkrat skušal uveljaviti nadoblast Cerkve nad državo. Temeljne misli dokumenta so naslednje: obstaja le ena Cerkev, katoliška, zunaj nje ni zveličanja; Cerkev ima le enega poglavarja, Kristusa oziroma njegovega namestnika; Cerkev ima v rokah duhovno in svetno oblast: prvo izvršuje sama, drugo izvršujejo svetni vladarji, vendar so pri tem podvrženi Cerkvi; duhovna oblast ima vrhovno sodstvo tudi nad svetno oblastjo; rimski škof ima prvenstvo pred vsemi škofi, njemu morajo biti pokorni vsi, ki se hočejo zveličati. Francoski kralj je v odgovor zbral skupščino državnih stanov, ki je papeža odločno zavrnila.

Poraz Bonifacija VIII. ni pomenil samo zlo- ma moči srednjeveškega papeštva, ampak predvsem zaton osrednje srednjeveške misli o eni sami oblasti s svetno in duhovno kom- ponento, kjer sta sicer komponenti v posa- meznih okoljih v različnem razmerju (enkrat je močnejša ena, drugič druga), vendar pa sta v bistvu še vedno eno. Poslej te enosti ni več. Sta dve oblasti, ki se v marsičem sicer še ved- no prepletata, sodelujeta, se najdeta v bolj ali tudi manj primernih odnosih, v ozadju pa je viden poudarek, da gre za dve suvereni področji, ki se morata medsebojno upoštevati in iskati za dobro ljudi najprimernejše ob- like sodelovanja.

Ves nadaljni potek odnosov med Cerkvijo in državo kaže predvsem na dvoje: ti od- nosi so stalnica, aktualnost, s katero se je treba nenehno soočati, in drugič, odnosi se zelo spreminjajo, prehajajo od zelo tesnega sode- lovanja preko raznih oblik medsebojnega upoštevanja in strpnosti do pravega izklju- čevanja. V ozadju seveda vedno igrajo po- membno vlogo tudi notranje razmere v Cerkviji ter na drugi strani družbenopolitične raz- mere v državah. Naj ta potek odnosov osvet- lijo nekateri primeri.

V 14. in 15. stoletju je Cerkev doživljala hude krize. Posebej vidno se je to stanje od- slikavalo v razmerah na ravni papeštva. Bi- vanje v Avignonu, zahodni razkol, koncilia- rizem, renesančni papeži so samo najvidnejši izrazi razmer. Na koncilu v Konstanci (1414-1418) je Cerkev spet dosegla edinost, še na- prej pa so jo pretresale notranje krize. S kon- kordati, ki so jih sklepali s posameznimi dr- žavami, so se papeži ubranili novih demo- kratičnih tokov, obenem pa se skušali odteg- niti tudi zanje neprijetni prenovi. Ko je na koncilu v Baslu 1437 ponovno nastal razkol, se je zdelo, da je usoda Cerkve v celoti prešla v roke svetnih oblasti. Evgen IV. je nemškimi knezom, cesarju in francoskemu kralju drago plačal, da so ga priznali proti protipapežu Fe-

liksu V.: dopustil jim je široko oblast nad Cerkvijo. Svetni oblastniki so pridobili pra- vico, da sami reformirajo Cerkev, uveljavljalo se je *državno cerkvenstvo*, se pravi odvisnost Cerkve od svetne oblasti, od kraljev, knezov in mestnih uprav, ki so vedno imeli možnost, da daljnosežno posegajo v notranje življenje Cerkve. Brez pojava državnega cerkvenstva si je težko predstavljati zmago reformacije. Politika konkordatov je dalje vodila tudi k temu, da so v 15. stoletju papeži, ki bi mo- rali spričo vse močnejše sekularizacije še bolj poudarjati svoje duhovno poslanstvo, v re- snici postajali vedno bolj knezi med knezi, s katerimi je mogoče paktirati ali pa jih, če je potrebno, tudi z vojaško silo premagati (Benedik 1996, 191).

Kako značilno je dejstvo, da je Luter enega od svojih programskih spisov 1520, ki so krat- ko nakazali vsebino njegove reforme, naslovil na plemstvo; ko zavrača službeno duhovniš- tvo in odpravi razlike med kleriki in laiki, poziva plemstvo, naj se zavzame za reformo Cerkve. Dejansko je plemstvo največ pripo- moglo k zmagoviti poti Lutra samega in lu- teranizma. Podobno pa je tudi tridentinski koncil (1545-1563) katoliškim knezom priz- nal status zaščitnikov vere in Cerkve, ko je v svojem zadnjem reformnem dekretu (sess. 25 c. 20, 4. 12. 1563) povabil cesarja in kne- ze, naj varujejo pravice in svoboščine Cerkve.

Na Francoskem se je od začetka 14. sto- letja uveljavljala značilna ekleziološka misel, ki je v različnih oblikah poudarjala večjo sa- mostojnost krajevnih Cerkev od osrednjega vodstva v Rimu. Vzporedno s to mislijo, vse bolj znano pod imenom galikanizem, so se oblikovali tudi odnosi med Cerkvijo in fran- cosko državo. Leta 1594 jih je v spisu o svo- boščinah francoske Cerkve povzel Pierre Pit- hou. Povzel jih je v dveh temeljnih načelih. Prvič, papež nima nobene pravice zapovedo- vati v posvetnih rečeh na ozemlju francoskega kralja; drugič, papež je suveren le v duhovnih

rečeh, s tem da na francoskih tleh njegovo duhovno oblast omejujejo "stare svoboščine francoske Cerkve". Leta 1682 je francoski kler sprejel posebno izjavo s štirimi galikanskimi členi: papež ima od Boga oblast samo v duhovnih zadevah; kralj v zemeljskih stvareh ni podrejen cerkveni oblasti; avtoriteta ekumenskega koncila omejuje Svetemu sedcu izvrševanje oblasti; papeževe odločitve glede vere so obvezne le, če soglaša vsa Cerkve (Turk 1930, 370). Francoska Cerkve se je z galikanizmom pretesno povezovala z absolutistično državo, kar se je z usodnimi posledicami pokazalo med francosko revolucijo. V Napoleonovi dobi je prevladal politični galikanizem, kar se je predvsem pokazalo v nekaterih zahtevah konkordata iz leta 1801. Napoleon je zahteval, naj se škofije uskladijo s civilno razdelitvijo v državi, on kot prvi konzul ima vse pravice kot nekdanj kralj, predvsem kar zadeva imenovanje škofov. Sam je h konkordatu dodal še "organske člene", po katerih ima država pravico določati učno snov na teoloških šolah, za celo državo predpiše katekizem, ima pravico nadzora nad pridigami itd. (Benedik 1993, 116).

Za 18. stoletje je značilno prizadevanje svetne oblasti, da bi podvrгла Cerkve absolutistični državi. Pod vplivom razsvetljentva, racionalizma in verskega indiferentizma so te težnje postajale še bolj grobe. Absolutistični vladarji v Prusiji, Rusiji, Avstriji, Neaplju in Španiji so na veliko zasegali cerkveno imovino, odpravljali cerkvene redove in skušali vplivati na urejanje mnogih popolnoma cerkvenih zadev. V smislu novega *državnega cerkvenstva* je izredno močno posegel v življenje Cerkve avstrijski cesar Jožef II. (1780-1790). Nadziral je poslovanje škofov s Svetim sedežem, na novo uredil meje župnij in škofij, prepovedal procesije in romanja, ukinil številne samostane in bratovščine, reformiral liturgične obrede in se vtikal v najmanjše podrobnosti cerkvenega življenja. Da

bi lažje nadziral vzgojo duhovnikov, je odpravil vsa škofijska in redovna semenišča ter ustanovil nekaj "generalnih semenišč", kjer naj bi se v duhu jožefinizma šolali vsi duhovniški kandidati. Zgovorno je dejstvo, da je študijsko gradivo predpisovala dvorna komisija in da so morali biti profesorji dosledno na liniji uradne politike. Med najpomembnejše discipline sta spadala cerkveno pravo in zgodovina. Pri teh predmetih so poudarjali pravice, ki so jih nekdanj izvajali Konstantin, Teodozij, Karel Veliki in drugi. Dosledno so zagovarjali stališča, da urejanje škofijskih meja, imenovanje škofov in ustanavljanje novih metropolij spada v področje zunanje cerkvene discipline, ki je v skladu s stari pravici domena cesarja ter nikakor ne pomeni poseganja v cerkvene pravice (Benedik 2004, 66). Medtem ko je Marija Terezija hotela izvajati cerkvene reforme še v soglasju z Rimom, Jožef II. večinoma ni več upošteval želja papežev in škofov.

Pot v sodobne odnose med Cerkvijo in državo so odprla dogajanja na Francoskem konec 19. in v začetku 20. stoletja. Kot nov pojem je nastopil *laicizem*, ki pa ima stoletno predzgodovino; proti koncu 19. stoletja se je v izostreni obliki pojavil v Franciji. Opredelimo ga lahko kot potrditev absolutne ločitve Cerkve od države, pri čemer se vera obravnava kot popolnoma zasebna stvar, ki na javno, družbeno življenje ne sme imeti nikakršnega vpliva. Ob nastopu francoske tretje republike 1871 so radi poudarjali, da jo vodijo "laiki" in da naj tudi republika kot celota postane laična. Kam so vodili ti poudarki, nazorno kaže nadaljnji razvoj tretje republike pa tudi odmevi tega pojava po drugih deželah. V bistvu ni šlo za državni laicizem, ki bi se izražal v popolni nepristranosti v odnosu do pripadnikov različnih svetovnih nazorov, ampak za prikrito, toda zelo premišljeno ateizacijo. Po letu 1905, ko so v Franciji izglasovali zakon o ločitvi Cerkve od države,

ve, so nekateri državni voditelji odkrito govorili, da je njihov cilj vzpostaviti "kraljestvo brezvernosti". Razen za pravno ločitev Cerkev od države so si predvsem prizadevali za laizacijo šole. Prav na tem področju so videli najuspešnejšo pot k svojim ciljem. René Viviani, eden od voditeljev tretje republike, je izrekel besede, ki so aktualne tudi v sodobnem okolju: "Nevtralnost šole je bila vedno ena sama laž - mi nikoli nismo imeli drugačnega namena kot narediti univerzo protiverško, v tem smislu dejavno in bojovito." Lai-cizem je iz Francije prodiral tudi v druge dežele in ustvarjal spremenjene pogoje za delovanje Cerkev (Benedik 1982, 41). Sčasoma je postalo povsem normalno, da ima večina držav v ustavi zapisano določilo o ločenosti Cerkev od države. Seveda tudi znotraj tega načela obstaja cela vrsta različnih vrst medsebojnih odnosov, od tistih, ki prakticirajo uvidno medsebojno spoštovanje in na določenih področjih sodelovanje, do tistih, ki v ločenosti vidijo izločenost Cerkev iz slehernega javnega življenja. Na to raznovrstnost odnosov dovolj razločno kažejo razmere v 20. stoletju. V tem času, ki je za nas sodobnost, so ti odnosi doživljali ekstreme, od normalno človeških in sproščenih v demokratičnih okoljih do skrajno nečloveških v okoljih totalitarizmov. Poseben vzorec teh odnosov je oblikoval petdesetletni komunistični režim na Slovenskem. Po eni strani je uveljavljal popolno izločenost Cerkev iz javnosti, po drugi strani se je vpletal v posamezna čisto notranja vprašanja cerkvenega življenja. Tudi ta režim je tako kot številni režimi najrazličnejših smeri v dolgih stoletjih hotel imeti odločilno vlogo pri imenovanju škofov kot najodgovornejših nosilcev cerkvenega življenja in ne nazadnje v vsakem času vplivnih osebnosti v širšem okolju.

Dne 24. januarja 2010 je prevzel vodenje ljubljanske nadškofije dr. Anton Stres. Številnim krajšim predstavitvam je sledil obširen

pogovor z njim, ki ga je 6. februarja objavil osrednji časopis *Delo*. Prva vprašanja novemu nadškofu so se nanašala na odnose med Cerkvijo in državo; vsekakor zgovoren pokazatelj, da so ti odnosi v vsakem času aktualni in jih je v vsakem času treba na novo opredeljevati. Nenazadnje je zgovorna tudi nadškofova misel, ki je služila za naslov objave pogovora: "V sodobni državi med njo in Cerkev ne postavljajo tako visokih zidov kakor pri nas."

Reference:

- Alberigo, Giuseppe. 1990. *Storia dei concili ecumenici*. Brescia: Queriniana.
- Benedik, Metod. 1982. *Pojav laicizma*. BV 42 (1982) 35-44.
- Benedik, Metod. 1993. *Obča cerkvena zgodovina*, za interno uporabo slušateljev Teološke fakultete. Ljubljana: Društvo študentov teologije.
- Benedik, Metod. 1996. *Papeži. Od Petra do Janeza Pavla II*. Ljubljana: Mihelač.
- Benedik, Metod. 2004. *Vzgoja duhovnikov - generalna seimenišča Jožefa II. Herbersteinov simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Danielou, Jean, Marrou, Henri. 1988. *Zgodovina Cerkev I*. (prevod *Geschichte der Kirche*, Einsiedeln: Benzinger 1963). Ljubljana: Družina.
- Eusebio, di Cesarea, 1979. *Storia ecclesiastica*, Milano: Rusconi.
- Ewig, Eugen. 1966. *Vom Regnum Francorum zum Imperium christianum, Handbuch der Kirchengeschichte III/1*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Kempf, Friedrich, 1966. *Abendländische Völkergemeinschaft und Kirche von 900 bis 1046, Handbuch der Kirchengeschichte III/1*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Loew, Jacques, Meslin, Michel, 1978. *Histoire de l'Église par elle-même*, Paris: Fayard.
- Zgodovina katoliške Cerkev*. 1999. (slovenska dopolnjena izdaja *Geschichte der katholischen Kirche*, Graz: Styria 1995). Celje: Mohorjeva družba.
- 2000 let krščanstva*. 1991. (prevod *2000 Jahre Christentum*, Erlangen: K. Müller 1989). Ljubljana: Mihelač.
- Rode, Franc. 1981. *Cerkev in država v prvih stoletjih*. BV 41 (1981) 240-263.
- Turk, Josip. 1930. *Cerkvena zgodovina*. Groblje: Misijonska tiskarna.
- Villoslada, Ricardo Garcia. 1963. *La reforma gregoriana, Historia de la Iglesia Catolica*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.