

PATRISTIK 22 (2021)

I Konstantins skygge

Kirke og Imperium i oldkirken

Redigeret af

EMIL HILTON SAGGAU

Patristik udgives i samarbejde med Forum for Patristik
Redaktion: Anders-Christian Jacobsen og Holger Villadsen

Seriens internetadresse: www.patristik.dk/Patristik.htm
Direkte adresse for nr. 22: www.patristik.dk/Patristik22.pdf

Alle rettigheder tilhører forfattererne

ISBN 978-87-970777-4-0

Publiceret marts 2021

INDHOLD

Forord · <i>Emil Hilton Saggau</i>	3
Kristus, Kirke og Kejser i Eusebs og Athanasius' politiske teologi · <i>Annette Hjort Knudsen</i>	6
Symfonien mellem kirke og kejser i oldkirken · <i>Emil Hilton Saggau</i>	26
Blev paven ført til Konstantinopel i lænker? <i>Amalie Grøndal Henriksen</i>	47
Litteraturliste ·	68

RESUMÉ

Denne samling af artikler behandler forholdet mellem kirke og imperium i oldkirken. De tre artikler tager alle udgangspunkt i genforhandlingen af forholdet mellem kirke og imperium efter Kejser Konstantins regeringsperiode i begyndelsen af det 4. århundrede. Konstantins regeringsperiode skabte en grundlæggende ny situation for de kristne, der ikke blot blev tolereret, men ligefrem inviteret ind i magtens rum. Denne adgang til magt og til at påvirke kejseren blev teologisk fortolket og praktiseret på meget forskellig vis, som de tre artikler viser.

Den første artikel af Annette Hjort Knudsen ser nærmere på fortolkningen af relationen mellem kejser og kirke hos henholdsvis Euseb og Athanasius. Knudsens artikel følges af Emil Hilton Saggau, der udfolder relationen, som den formuleres i kejser Justinians lov fra 535, og forsøger at vise denne formulering om en symfonisk relations historiske rødder og efterfølgende effekt. Justinians praktiske tilgang til relationen mellem kejsermagten og kirken diskuteres i yderligere detaljer i den sidste artikel af Amalie Grøndal Henriksen, der analyserer en begivenhed, som udkrystalliserer dette. Henriksen ser nærmere på, hvordan biskoppen af Rom blev behandlet af kejseren og særligt, om kejseren anvendte vold og tvang for at få biskoppen til at acceptere kejserens kirkepolitik.

Forord

Emil Hilton Saggau

Spørgsmålet om Kirkens rette plads i denne verden har været et dominerende spørgsmål, som man allerede finder i Det Nye Testamente. Her ser Jesus på en romersk mønt og udtaler "Så giv kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er!" (Matt. 21,21). Denne udtalelse bliver normsættende og former de første kristne menigheders forhold til den romerske kejser. Et forhold, der kommer på sin prøve i de store kristendomsforfølgelser. Kejsermagten træder i forfølgelserne i karakter som en dennesidig magt i antikken, der forfølger og dræber de kristne og frister dem til at dyrke afguder. Kejseren bliver i forfølgelserne en afgudsdyrker, et dæmonisk dyr som i Johannes Åbenbaringen. Den romerske kejsermagts krav på underkastelse overskrider Jesu anvisning om, at de kristne skal give Gud, hvad Guds er. Kejseren gør krav på tilbedelse som Gud. Spørgsmålet om, hvad der er Guds, og hvad der er Kejserens, synes altså ikke helt klart besvaret i Jesu sondring i NT. Formuleringen hos Jesus peger kun på, at der tydeligvis er noget, som er kejserens, og noget, som er kirkens.

Den store russiske kirkehistoriker, Georges Florovsky, fremhæver, at det historisk skelsættende ved denne sondring i NT er, at Jesus sondrer inden for den enhed, som kejserriget var i romersk forstand. Romersk kejserlig ideologi så riget som et universelt ideal og en ubrydelig civilisatorisk enhed. Florovsky ser hos Jesus en sondring mellem det, Florovsky kalder for "ørkenen" og "kejserriget". Disse to idealer bliver med Florovsky's ord til to antinomer. Et begreb som Florovsky låner fra Kant. Altså to normer, der peger i hver sin retning, og som støder sammen. Kirkens folk i ørkenen er borgere i himlen, og deres relation er kun mod Gud. Over for dem står kirkens folk i kejserriget, hvor relationerne er mellem mennesker og defineret af kejseren. Disse to poler former, ifølge Florovsky, kirkens historie i de første århundreder. Det blik på antikken, patristikken og den tidlige byzantinske periode, som Florovsky her beskriver, kommer til at adskille sig fra, hvad man møder i vesten. Hos Augustin og senere de romerske paver finder man ikke denne sondring mellem ørken og kejserstad: her synes det hele at blive til en og samme by, der

overskrider og tegner sig selv på ny i både jordisk og himmelsk form.¹

Det, Florovsky peger på, er, at antikken og patristikken i østromerriget indeholder langt mere voldsomme, polære og konfliktfyldte overvejelser om forholdet mellem kirke og kejser - mellem de to normer - end det, som kommer til at kendetegne vesten. Denne konflikt kalder de to moderne ortodokse historikere og systematikere Aristotle Papanikolaou og George E. Demacopoulos for "Konstantins skygge". Papanikolaou og Demacopoulos vender tilbage til kejser Konstantin, der besøgte kristendommens fremtid som statsbærende religion, da han udstedte Milan ediktet i 313. Dette edikt blev første skridt på vej mod en omkalfatring af det romerske rige, hvor kristendommen herfra kom i centrum. Denne såkaldte "konstantinske vending" ses som det afgørende punkt i kristendommens forhold til relationen mellem kejser og imperium. Denne vending ser Papanikolaou og Demacopoulos som en magtens skygge, der i høj grad bliver definerende for den kristne og ortodokse politisk-teologiske forståelse.²

Temaudgivelsens indhold

I denne temaudgivelse om Konstantins skygge - forholdet mellem kirke og imperium – vil "skyggen" og sammenstødet mellem de to antinormer udfoldes, så deres indbyrdes relation kan diskuteres. Den første artikel af stud.theol. Annette Hjort Knudsen om "Kristus, Kirke og Kejser i Athanasius og Eusebs politiske teologi" undersøger relationen mellem disse tre instanser, som de anskues af Euseb og Athanasius. Overvejelserne hos de to biskopper tager udgangspunkt i det nye forhold mellem kristendom, kirke og imperium, som det første økumeniske koncil i det 4. århundrede er udtryk for. Kejserne træder her frem som en central figur i kristendommen, idet kejseren indkalder og deltager i koncilerne. Knudsen undersøger, hvordan kejseren og kejsermagten fremstilles hos biskop Euseb og biskop Athanasius, og hvad det har af politisk-teologiske implikationer for kirken "i Konstantins skygge".

Dette følges op med en analyse og diskussion af Ph.d. Emil Hilton Saggau, Lunds Universitet, om "Symfonien mellem imperium og

¹ Georges Florovsky, "Antinomies of Christian history: Empire and desert. In Christianity and culture", *Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. 2 (Belmont, MA: Nordland Publishing Company 1974), 67-100.

² Aristotle Papanikolaou & George E. Demacopoulos (ed.), *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine* (New York: Fordham University Press 2017), 1-8.

kirke". I denne artikel ser Saggau nærmere på forholdet mellem kejser og kirke, som det formuleres i kejser Justinians nye lovsamling fra 535. I denne lovsamling beskrives forholdet mellem kirken og imperiet som en "symfoni". Denne formulering og forståelse af forholdet mellem kirke og imperium blev en afgørende norm for de østlige kirker og østlige imperier. Saggau udfolder, hvad begrebet dækker over i lovsamlingen og diskuterer herpå, hvad Justinian og hans embedsmænd forstod ved dette symfoniske forhold. Diskussionen breder ud til de græske fædre ved en analyse af det symfoniske princip genealogi i den græske patristik før Justinian og i de efterfølgende fortolkninger.

Justinians og hans tids syn på forholdet mellem kejser og kirke nuanceres yderligere af stud.theol. Amalie Grøndal Henriksen i hendes indlæg om "Blev paven ført til Konstantinopel i lænker? – forholdet mellem kejser og vestkirke under Justinian". Henriksen ser nærmere på, hvad der skete i 545, da paven forlod Italien med kurs mod Konstantinopel. Denne rejse og pavens ophold i Konstantinopel fra 545-552 har siden været et kontroversielt omdrejningspunkt i forholdet mellem den østromerske kirke og den vestlige. Et omdrejningspunkt, hvor den tidlige pavekirkes forhold til den østlige kejser og hans rigskirke udformes. Spørgsmålet er, om paven blev tvunget til Konstantinopel i lænker og senere tvunget med vold til at anerkende "De Tre Kapitler" – eller om vestkirkens beskrivelse af den østlige kejsers vold mod paven blot var udtryk for senere pavekirkelige polemik rettet mod øst. I denne artikel vil rejsen i 545 og det efterfølgende ophold blive diskuteret i detaljer.

Alle tre artikler er omarbejdede udgaver af mundtlige oplæg ved Forum for Patristiks møde den 26. januar 2021.

Kristus, Kirke og Kejser i Eusebs og Athanasius' politiske teologi

Annette Hjort Knudsen

Abstract: The Constantinian turn of the fourth century changed the circumstances of the Christian church. Instead of persecution, the Christian movement was embraced by the emperor and provided with considerable privileges. As the Christian movement had previously defined itself in opposition to the Roman power, this opposition was apparently suspended by the emperors change of heart. The church, therefore, found itself in an urgent theological dilemma: how should the church relate to the power that was offered by the emperor and how could this relationship be justified in theological terms? Can power be used to proactively promote the Christian cause in the world? Or is it rather a threat to the core of Christianity that must, therefore, be rejected?

Two bishops, Eusebius of Caesarea (265 – 339) and Athanasius of Alexandria (ca. 298 – 373), provided two theologically distinct, yet very different answers to these questions. This article explores their answers and the very different political settings from which their answers arrived – one being counselor to the emperor, the other an exiled bishop. This seems to have contributed to the development of two opposed yet also partly complementary views on the ideal relationship between Christ, the church, and the emperor.

Key-words: Athanasius, Euseb, Kejser-kirke, politisk teologi, den konstantinske vending

Indledning

Med Milano-ediktet fra 313 ændrer kejser Konstantin de grundlæggende, verdslige vilkår for kristendommen i verden. Fra at være en bevægelse, kejsermagten forfølger og søger at undertvinge, bliver kristendommen en sag, kejseren ikke bare tolererer, men aktivt søger at fremme. Med Milano-ediktet starter en proces, der bringer kristendommen stadig tættere på kejsermagten. En proces der kulminerer med, at kristendommen under kejser Theodosius (378-95) bliver eneste tilladte religion i Romerriget. Inden kristendommen bliver statsreligion, bliver den de første mange årtier efter Milano-ediktet sidestillet med anden kultisk religion som imperiets religiøse fundament. Kejseren anser ikke længere de kristne som en trussel mod rigets orden, men inkluderer kristendommen i den gudsdyrkelse,

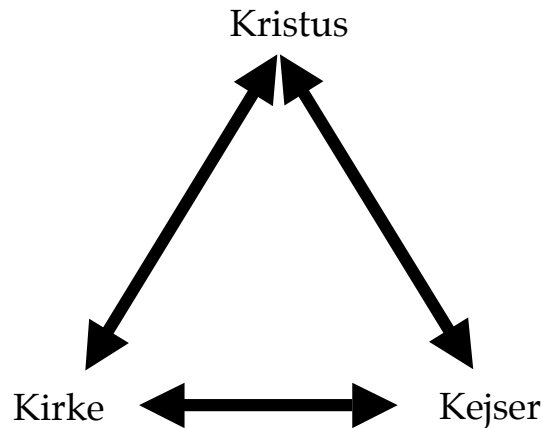
der skal sikre rigets opretholdelse og velstand. Kristendommen bliver med andre ord ikke bare tolereret, men kirkens folk får i stigende grad adgang til kejserens øre og kan rådgive ham i kirkelige og andre politiske spørgsmål, ligesom kejseren får kirkens trivsel som en del af sit ansvar som regerende kejser. Kejserens selvforståelse og engagement i kirkens anliggender fremgår bl.a. af hans involvering i koncilet i Nikæa i 325. Et kirkemøde, som kejseren indkalder, og hvor han sætter sig selv for bordenden i de dogmatiske og kirkepolitiske drøftelser. Fra at være en afmægtig og forfulgt subkultur har kristendommen med kejserens stadig tættere omfavelse ikke bare fået adgang til den højeste verdslige magtinstans, men denne magtinstans er heller ikke til at komme udenom. Hvor den kristne bevægelse tidligere har defineret sig i modsætning til romermagten, bliver denne modsætning umiddelbart ophævet, ved at romermagten skifter holdning. Kristendommens og kirkens vilkår i verden er dermed radikalt forandret, og det bliver nødvendigt for kirken at forstå og definere sig selv i forhold til kejseren som uomgængelig verdslig magtinstans. Kirken står i det 4. århundrede med et påtrængende behov for at forstå og definere, hvordan den skal forvalte magtens nye forhold til kirken og dermed kirkens nye forhold til magten, så kirken kan løfte sit ansvar som kristent fællesskab i verden på de nye vilkår.³

To samtidige biskopper, Euseb af Caesarea (265 – 339) og Athanasius af Alexandria (ca. 298 – 373), er meget bevidste om den udfordring, som denne såkaldt "konstantinske vending" stiller kirken overfor. De giver to teologisk profilerede, men meget forskellige svar på de påtrængende spørgsmål: hvordan skal kirken forholde sig til den magt, som kejsermagten tilbyder, og hvordan kan det rette forhold til kejsermagten begrundes teologisk? Kan den magt, som kejseren tilbyder kirken ved at lytte til dens synspunkter og råd, bruges konstruktivt og proaktivt til at fremme kristendommens sag i verden? Eller er magten snarere en trussel mod kristendommen, der derfor må forholde sig defensivt og reaktivt til den verdslige magts muligheder og udfoldelse? Hvad er det rette forhold mellem Kristus, Kirke og Kejsermagt?

Skematisk kan det forhold, der undersøges hos både Euseb og Athanasius beskrives som i nedenstående figur 1. Som erklæret kristen har kejseren ligesom kirken stillet sig i forhold til Kristus, og

³ Georges Florovsky, "Antinomies of Christian history: Empire and desert. In Christianity and culture", *Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. 2 (Belmont, MA: Nordland Publishing Company 1974), 67-100.

med denne fælles forudsætning skal kejser og kirke have defineret og udviklet det gensidige forhold.



Figur 1: Forholdets tre dimensioner - Kristus, Kirke og Kejser

Euseb og Athanasius har meget forskellige magtpolitiske udgangspunkter for deres teologiske overvejelser. Hvor Euseb, der i sin selvforståelse er, eller i hvert fald bør være kejserens nærmeste rådgiver, ser magten fra magtudøverens perspektiv, oplever Athanasius, som eksileret biskop, magten fra den undertryktes side. Eusebs og Athanasius' udgangspunkt og standpunkter er som sagt meget forskellige, men da de forholder sig til det samme grundlæggende spørgsmål om kristendommens magtpolitiske stilling i verden, er svarene også gensidigt oplysende og perspektiverende. I nærværende artikel vil jeg derfor undersøge de to teologiske standpunkter og de perspektiver, som standpunkterne sætter for forståelsen af kristendommens og kirkens politiske ansvar i verden.

Undersøgelsen bygger for Eusebs vedkommende på hans portræt af kejser Konstantin, *Vita Constantini*, og på fremstillingerne i Eusebs kirkehistorie, *Historia Ecclesiastica*.⁴ Genremæssigt er *Vita Constantini* en begravelsestale, hvilket delvist kan begrunde den ukritisk, positive fremstilling af kejseren uden dog, som det vil fremgå, at være hele

⁴ *Vita Constantini* og *Historia Ecclesiastica* citeres fra Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsens danske oversættelser: Euseb, *Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina*, oversat af Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen (København: Anis 2011); Euseb, *Konstantins liv*, oversat af Jørgen Ledet Christiansen (København: Anis 2015).

forklaringen på den panegyriske stil. Eusebs andet værk, *Historia Ecclesiastica*, er et historiografisk værk efter klassisk græsk forbillede og inspireret af den begyndende kristne kronografi, der bl.a. kendes fra Sextus Julius Africanus (ca. 160 - ca. 240). Fremstillingen af Athanasius' standpunkt bygger på hans portræt af ørkenfaderen Antonius i *Vita Antonii* og hans skrift mod arianerne, *Historia Arianorum*.⁵ Ud over de primære kilder inddrages særligt Simon P. Schmidts og Sophie Cartwrights diskussioner, ligesom overvejelserne hos Georges Florovsky, John McGuckin og John Meyendorff inddrages.⁶

Portrætterne af kejser Konstantin og ørkenfaderen Antonius læses *politisk-teologisk*, ikke *historisk*. Det er de teologiske pointer, som portrætterne eksemplificerer, der er artiklens anliggende, ikke deres biografiske pålidelighed. Den "historiske Konstantin" eller den "historiske Antonius" er ikke en del af artiklens anliggende, og kilderne læses i den forstand med en teologisk snarere end en historisk interesse. Både kejserportrættet og munkeportrættet læses som idealbilleder, der eksemplificerer ideale måder at være kristen i verden, og portrætternes historiske pålidelighed eller mangel på samme er i den forstand irrelevante i denne sammenhæng. I og med de valgte eksempler tydeliggør Euseb og Athanasius en mere principiel teologisk forståelse af forholdet mellem kirke og kejser i det grundlæggende fælles forhold til Kristus. Det er disse principielle teologiske forståelser, der er anliggendet her.

Eusebs magtpolitiske udgangspunkt

I sin selvforståelse som rådgiver for kejser Konstantin anskuer Euseb magten og dens muligheder fra kejserens side. Hans nære forhold til kejsermagten fremgår blandt andet af, at *Vita Constantini* bliver til

⁵ *Vita Antonii* citeres fra H. Ellershaws engelske oversættelse: H. Ellershaw, "Life of St. Anthony", *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. 4, ed. Philip Schaff & Henry Wace (New York: Christian Literature Publishing 1892); *Historia Arianorum* citeres fra den danske oversættelse i: Athanasius, "Kritik af arianernes og Constantius d. 2's religionstvang", Center for Historieformidling (<http://centerforhistorieformidling.dk>, set februar 2020).

⁶ Sophie Cartwright, "Athanasius' 'Vita Antonii' as Political Theology: The Call for Heavenly Citizenship", *The Journal of Ecclesiastical History* 67:2 (2016); Florovsky (1974); John A. McGuckin, "The Legacy of the 13th Apostle: Origins of the East Christian Conceptions of Church and State Relation", *St Vladimir's Theological Quarterly* 47 (2003); John Meyendorff, *Byzantine Theology: historical trends and doctrinal themes* (New York: Fordham University Press 1979); Simon P. Schmidt, *Church and World - Eusebius's, Augustine's, and Yoder's Interpretations of the Constantinian Shift* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications 2020).

som en lovtale ved kejserens begravelse. Euseb ved, hvad magten kan, og er bevidst om ansvaret ved at have den. Han har derfor en grundlæggende positiv forståelse af magtens muligheder, og hans portræt af kejser Konstantin er tilsvarende utvetydigt positivt i sin beskrivelse af kejserens indsats for kristendommen i verden. Stor magt giver for Euseb store muligheder for at gøre en positiv forskel. I kejserportrættet fremhæves Konstantins kristne embedsførelse som eksemplarisk, fordi han i Eusebs fremstilling bruger magten til at løfte sit kristne ansvar. Kejser Konstantin gør i Eusebs forståelse en positiv forskel for kristendommen i verden, og denne afgørende betydning for kristendommens fremme understreges ved, at kejseren i sin ideale kristne embedsførelse sammenlignes med både Moses (*Historia Ecclesiastica*, 59-60)⁷ og Paulus (*Historia Ecclesiastica*, 53-54).⁸

Dette ensidigt positive portræt af kejseren har naturligvis svækket skriftets troværdighed som historisk kilde, ligesom Euseb er blevet kritiseret for at være ukritisk og leflende i forhold til kejsermagten. Ifølge nyere teologiske læsninger af Euseb, som eksempelvis findes hos Simon P. Schmidt, bygger denne vurdering imidlertid på en misforstået læsning, der overser den væsentlige teologiske intention, der ligger til grund for Eusebs udvælgelse og præsentationen af det historiske stof. Som det udtrykkes hos Schmidt: "Eusebius was a creative theologian who had a theological vision for his understanding of the relationship between the church and Roman Empire; a vision which was expressed in his interpretation of the Constantinian shift".⁹ Den uforbeholdne lovprisning og identifikation af styrkerne ved Konstantins regeringsførelse er implicit en definition af, hvad det vil sige at være en kristen kejser. Portrættet af kejseren er i den forstand et magtpolitisk indlæg snarere end en historisk redegørelse. Ved sin identifikation af kejserens "kristne dyder" tiltager Euseb sig definitionsretten for, hvordan en kristen kejser bør løfte sit ansvar og bruge sin magt.¹⁰

Kejseren er en magtfuld mand, og Euseb er sig meget bevidst, at kejseren kan gøre sin magt gældende også i kirkelige anliggender – som det fx sker i og med koncilet i Nikæa. Euseb tager det på ingen måde for givet, at kejserens omfavnelser af kristendommen også var garant for en regeringsførelse i overensstemmelse med kirkens lære.

⁷ Christiansen og Nielsen (2011), 59-60.

⁸ Christiansen og Nielsen (2011), 53-54.

⁹ Schmidt (2020), 25.

¹⁰ En udfoldelse af denne læsning af Euseb og *Historia Ecclesiastica* kan findes hos James Corke-Webster, *Eusebius and Empire: Constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History* (Cambridge: Cambridge University Press 2019).

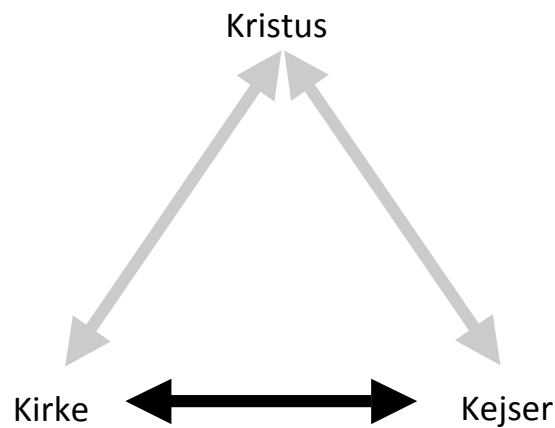
Han ser derfor den konstantinske vending som en magtpolitisk udfordring, og hans kejserportræt skal sikre kirken indflydelse på kejserens beslutninger og samtidig forsvare den mod kejserens indflydelse den anden vej. Euseb forstår, at det med kejserens omfavnelser af kristendommen bliver afgørende, om det er kirken eller kejseren, som definerer forholdet. Selvom det er kejseren, der fysisk sidder for bordenden, søger Euseb i og med sit kejserportræt at sikre, at det er kirken, der som kejserens afgørende rådgiver får det sidste ord. Kejserportrættet definerer, hvordan samspillet mellem kejser og kirke idealt bør se ud, så kirken får afgørende indflydelse på kejserens regeringsførelse i kirke- såvel som andre politiske spørgsmål. Som det formuleres af Schmidt: "Does the Constantinian shift mean that the secular realm is influenced by and takes over the ethics of the church, or does it mean that the church accepts the praxis of the secular ruler".¹¹ Spørgsmålet formuleres ikke eksplicit hos Euseb, men i og med sit kejserportræt tiltager Euseb sig definitionsretten, så idealet for den nye virkelighed forstås som det første snarere end det sidste.

Euseb er med andre ord bevidst om, at kejsermagtens undertrykkelse af kristendommen hele tiden er en mulighed, og hans politiske teologiske vision er i den forstand et forsvar mod denne mulighed. Men magtens mulighed er for Euseb også en konstruktiv mulighed for kirkens indflydelse i verden. I og med den konstantinske vending er magten blevet tilgængelig for kirken, og denne mulighed for indflydelse i verden skal kirken ifølge Euseb gribe og udnytte konstruktivt. Hvis det lykkes Euseb at sikre kirken afgørende indflydelse på kejserens politik, kan kirken sætte magt bag sine ord og fremme kristendommen i verden. I Eusebs vision skal kirken derfor alliere sig med kejserens magt, så den på den ene side ikke længere er en trussel og på den anden side kan bruges konstruktivt til fremme af kirkens sag i verden. Magten skal i Eusebs optik tæmmes og sættes i kirkens tjeneste.

I det tredimensionelle forhold mellem Kristus, kirke og kejser, jf. den skematiske skitsering i figur 1, har Eusebs teologiske vision således først og fremmest fokus på det horisontale forhold mellem kirke og kejser. De to institutioner står over for hinanden - kirken på den ene side, og den imperiale magt på den anden. De er umiddelbart enige om, at det er forholdet til Kristus, der er det definerende for begge

¹¹ Schmidt (2020), 35.

instanser. I det principielt tre-dimensionelle forhold forsvinder de lodrette akser imidlertid ud af fokus, og interessen samler sig for Euseb især om det bilaterale forhold mellem kirke og kejser. Det er den horisontale akse i bunden, som skitseret i figur 2, snarere end de vertikale, der er det afgørende fokus for Eusebs teologiske vision.



Figur 2: Eusebs fokus på det horisontale forhold mellem Kirke og Kejser

Uanset, at Eusebs ideale vision, som det vil fremgå, er den harmoniske sameksistens mellem kirke og kejser, så ser Euseb i udgangspunktet relationen som en magtkamp. Den konstantinske vending er en udfordring for kirken, og kejserens magt er, uanset dens konstruktive potentialer, i udgangspunktet truende. Hvis kejsermagten ikke tæmmes og bringes under kirkens kontrol, kan den være potentielt katastrofal for kristendommen i verden. Hvis kejseren bruger sin magt til at underlægge sig kristendommen og dermed få styr på en bevægelse, der ikke lod sig standse ved forfølgelse, kan det blive kristendommens undergang. Kejserens og dermed magtens interesse for kristendommen er derfor en udfordring, som ifølge Euseb skal konfronteres offensivt – både for at undgå de potentielt negative effekter af magtens undertrykkelse og for at kunne bruge magten konstruktivt til fremme af kirkens sag. Som det understreges i det tidligere citerede af Schmidt, så handler det om at sikre, at "the secular

realm is influenced by and takes over the ethics of the church" så det undgås, at "the church accepts the praxis of the secular ruler".¹²

Eusebs kirkecentrerede harmoni

Implicit i det portræt, Euseb giver af kejseren, formulerer Euseb således en teologisk vision, der er grundlæggende positivt indstillet over for magtens muligheder. Hvis blot kejseren, som i Konstantins tilfælde, lader sig belære og oplyse om regeringsførelsens kristne forpligtelser, så kan der opnås en harmonisk sameksistens mellem kirke og kejser. Dette ideal om harmonisk sameksistens skal sikre, at kejseren til enhver tid forstår det som sin opgave og hellige pligt at fremme kirkens interesser og søge dens råd og vejledning i regeringsførelsen. I kejserportrættet beskrives Konstantin derfor som eksemplarisk, når han "sørgede for, at Guds præster fik ophold hos ham" og først herefter "begyndte han derpå endelig...".¹³ Rækkefølgen er væsentlig: først sikrer kejseren sig præsternes råd og velvilje, og først derefter giver han sig i kast med at regere riget. Når dette harmoniske forhold mellem kirke og kejser realiseres, som det ifølge Euseb var tilfældet i Konstantins regeringstid, så har kejseren en nøglerolle i forhold til Guds plan for verden, og han kan derfor sammenlignes med Moses¹⁴ og Paulus¹⁵ i sin betydning for kristendommen og dens udbredelse.

Det er i den sammenhæng væsentligt, at Euseb i sin understregning af harmonien mellem Guds plan og Konstantins regeringsførelse fastholder, at Konstantin ikke er et enestående eller viljesløst redskab for Guds plan. Det er et bevidst kejserligt valg, "hvilken gud han skal tilskrive sig som hjælper",¹⁶ og bønfoldelsen kommer før velsignelsen. Hvis idealet skal være forpligtende også for kommende kejsere, er det afgørende, at Konstantins eksempel ikke er mere enestående, end at efterfølgende kejsere kan gøre ham kunsten efter. Ved at understrege Konstantins egen (fromme) vilje og (kirkeligt velsignede) beslutninger, gør Euseb det principielt muligt for fremtidige kejsere at leve i en tilsvarende harmoni ved at gøre fælles sag med kirken og træffe tilsvarende kristent informerede, vise og velsignede beslutninger. Hvis kristendommen skal være grundlag for imperiet,

¹² Schmidt (2020), 35.

¹³ Christiansen og Nielsen (2011), 56.

¹⁴ Ibid., 59-60.

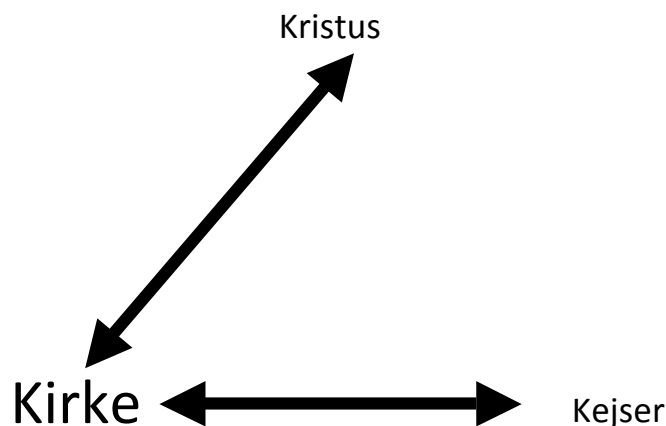
¹⁵ Ibid., 53-54.

¹⁶ Ibid., 53.

kræver det, at kejseren forstår kirkens primat såvel som sit eget ansvar for at håndhæve og respektere det primat.

Eusebs vision er i den forstand både et forsvar mod overgreb og et offensivt forsøg på fremme kirkens sag i verden. Ligesom kejseren har favnet kristendommen, skal kirken favne magten og bruge den aktivt i den gode sags tjeneste. Som Schmidt formulerer det: "the church ought not to separate itself from the rest of society, but could contribute to the common good by influencing how the empire was ruled".¹⁷ Når kirken bliver tilbudt hele den kejserlige magt, så har den også ansvaret for at bruge denne magt konstruktivt til fremme af kristendommens sag på jorden.

I den harmoniske vision for forholdet mellem kirke og kejser er det derfor afgørende, at kejseren accepterer, at vejen til en harmonisk og kristent funderet regeringsførelse går gennem kirken. Kejsermagten kan og skal spændes for kristendommens vogn ved at sætte kirken i førersædet for imperiets regering. Der er med andre ord tale om en kirkecentreret vision, hvor de to instanser ikke er ligestillede. Kejsermagten henvises helt og aldeles til kirken for råd og vejledning. I den skematiske fremstilling af Eusebs harmoniske forhold mellem Kristus, kirke og kejser er den vertikale akse mellem kejseren og Kristus således helt faldet bort, og kejseren henvises i stedet til kirken, når han skal sikre sin regeringsførelses kristne forankring. Det er kirken, ikke kejserens eget gudsforhold, der står som garant for harmoniens rette forankring i Kristus.



Figur 3: Eusebs kirkecentrerede vision for harmonisk sameksistens

¹⁷ Schmidt (2020), 60.

Med ediktet i Milano i 313 indlemmes kristendommen i den kejserlige kultdyrkelse, der skal sikre rigets opretholdelse og velstand. I kejserens optik tjener kirken i den forstand kejserens interesser. Kejseren beskytter og engagerer sig i kirkens anliggender, fordi det for ham er et afgørende element i at løfte det kejserlige ansvar for rigets regering. Denne selvforståelse underbygges af Eusebs idealiserede kejserportræt, hvor det understreges, at det både er kejserens ansvar og egeninteresse at sætte kirken først – ellers vil det gå ham ilde, ligesom de, der "havde sat deres lid til en mængde guder, var løbet ind i mange former for ødelæggelse".¹⁸ Kejserens interesse for kirkens anliggender bydes i det hele taget velkommen af Euseb, når blot kejseren forstår, at det er kirken, der definerer, hvad der tjener kirken og dermed riget bedst.

Dette synes at være rationalet i Eusebs vision. I stedet for defensivt at isolere sig fra magten og den trussel, den udgør, søger Euseb at favne magten offensivt for dermed at sikre, at det i den harmoniske sameksistens mellem kirke og imperium er kirken, der har det afgørende ord. Kejseren skal bidrage til at opretholde ro, orden og enighed i kirken for at sikre det religiøse grundlag for sin regeringsførelse, og det kan han kun, hvis han lytter til kirkens rådgivning. Som kejserens rådgiver har kirken dermed fået en unik mulighed for at løfte sit ansvar for at udbrede og styrke kristendommen i verden.

Euseb synes at have haft held til at gøre sin vision til norm i den forstand, at kejserne i de efterfølgende århundreder med en række konciler tog et aktivt ansvar for kirkens enhed – også her foregik Konstantin med et godt eksempel med indkaldelsen af det første koncil i Nikæa i 325. Hvor langt kejserens indflydelse rakte i forhold til de "indre" anliggender, der blev behandlet på disse kirkemøder, og hvor langt de kirkelige rådgiveres indflydelse rakte i kejserens regeringsførelse forblev i de efterfølgende århundreder til forhandling. Men idealet er klart hos Euseb: Kun kirken formodes at have direkte adgang til kristendommens mening, betydning og konsekvens i det foreliggende, hvorimod kejseren må henholde sig til kirkens autoritet for at kunne regere ret.

¹⁸ Christiansen (2015), 52.

Athanasius' magtpolitiske udgangspunkt

Athanasius har helt andre erfaringer med kejsermagten end Euseb og en radikalt anden forståelse af forholdet mellem magt og ansvar. Hvor Euseb ser magten og dens muligheder fra kejserens side, mærker Athanasius magtens konsekvenser hos dem, der ligger under for kejserens magt.

I den arianske strid, der bl.a. var på dagsordenen ved koncilet i Nikæa, stod Euseb og Athanasius på hver sin side, og hvor Euseb efterfølgende brugte kejsermagten aktivt til at fremme sit standpunkt, som beskrevet ovenfor, stod Athanasius på den anden side af konflikten og mærkede alliancens konsekvenser. Både *Vita Antonii* og *Historia Arianorum* er skrevet i løbet af Athanasius' 3. eksil (356-362), hvor han som direkte konsekvens af de arianske biskoppers alliance med kejsermagten opholdt sig hos ørkenmunkene. I forhold til Euseb ser Athanasius i den forstand kejsermagten fra den anden side. Han har mærket magtens hammer – ikke rådgivet den. Magt og ret er derfor bestemt ikke sammenfaldende for Athanasius, og han afviser pure Eusebs vision om, at magten kan tæmmes og sættes i kristendommens tjeneste. Det gør han, fordi han anser det for en utopi, at kejsermagten ikke skulle være den stærkeste – appellen i den horizontale akse i figur 1 vil ifølge Athanasius underminere forpligtelsen på den vertikale dimension. Det kunne man kalde Athanasius pragmatiske argument: Faren for, at kejseren hiver mere i kirken end gudsforholdet gør, er for Athanasius helt indlysende. Men Athanasius afviser først og fremmest, at magten skal spændes for kristendommens vogn, fordi det ikke giver teologisk mening for ham at koble kristendommens ansvar med magt: Kristendom handler om sandhed og tro – ikke om underkastelse og magt. Hvis kristendom skal være kristendom, så skal den sætte sig igennem på sine egne præmisser – ikke på magtens præmisser.¹⁹

Hvor Euseb bruger kejserfiguren til at illustrerer det ideale harmoniske forhold mellem kirke og kejsermagt, bruger Athanasius derfor ørkenmunken Antonius til at illustrere sin forståelse af kirkenes vilkår og ideale svar på den konstantinske vending. Som hos Euseb formuleres spørgsmålet ikke eksplicit, men den konstantinske

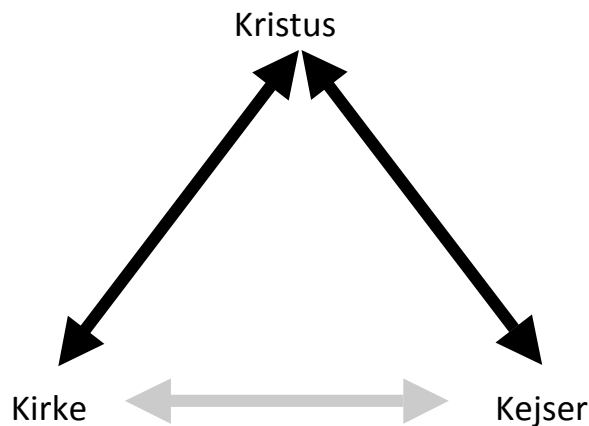
¹⁹ Denne læsning af Athanasius opfattelse af magten diskuteres hos Florovsky (1979) og McGuckin (2003). Se også Khaled Anatolios & Carol Harrison, *Athanasius* (London: Taylor & Francis Group 2004) og Khaled Anatolios, *Athanasius: The Coherence of His Thought* (London: Taylor & Francis Group 1998) for en længere diskussion af Athanasius, hans opfattelse af kejseren og hans deltagelse i den arianske strid.

vending udgør også for Athanasius en udfordring for kirken. Problemerne i Eusebs vision bliver imidlertid helt tydelige for Athanasius, da arianerne gør fælles sag med kejseren og dermed demonstrerer, at harmoni mellem kejser og kirke ikke i sig selv er garant for sand kristen regeringsførelse. Athanasius fastholder derfor den uforenelighed mellem verdslig og kristen livsforståelse, som var tydelig, da kejsermagten åbenlyst forfulgte kristendommen, og som ifølge Athanasius stadig gør sig gældende, uanset at kejsermagtens selvhævdelse har antaget andre former. For Athanasius er det derfor afgørende, at kejserens magt og biskoppernes ansvar holdes skarpt adskilt. I *Historia Arianorum* kapitel 44 har han derfor følgende appel til kejseren:

Du bør ikke blande dig i kirkens affære eller give instrukser i kirkelige spørgsmål. Tag din instruktion fra en biskop. Gud har givet dig kejserriget. Os har han givet kirken. Hvis en mand tog kejserriget fra dig, så ville han bryde Guds forsyn. På samme vis burde du vide, at hvis du underlægger kirken din vilje, så vil du skabe stor uret. Det står skrevet: "Giv kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er" (Matt. 22,21). På samme vis skal biskopperne ikke herske i denne verden.²⁰

Når arianerne derfor allierer sig med kejsermagten for at overvinde Athanasius' standpunkt, så har de allerede i denne magtalliance afsløret sig som ikke-kristne. Det arianske standpunkt bliver hverken mere eller mindre rigtigt, fordi kejsermagten bakker det op. Der er simpelthen tale om en kategorifejl, hvis kirke og kejser bilder sig ind, at de kan definere "den kristne sandhed" ved at forfølge dem, der mener noget andet. Tro og sandhed kan ikke afgøres ved underkastelse og magt. Athanasius nedtoner derfor den horisontale forbindelse mellem kirke og kejser. Den er der, og den er ikke til at komme udenom, som det vil fremgå, men i stedet for at gøre en dyd ud af denne nødvendighed, som det sker hos Euseb, fastholder Athanasius, at begge disse jordiske institutioner må forankres i deres direkte gudsforhold, og ikke i hinanden. I det tidligere skitserede forhold mellem Kristus, kirke og kejser er det de vertikale forbindelser, som er de afgørende, ikke den horisontale.

²⁰ Citeret i dansk oversættelse efter McGuckin (2003), 280.



Figur 4: Athanasius fokus på det vertikale forhold mellem Kristus og Kirke og Kristus og Kejser

Et kristent gudsforhold kan ikke erstattes af en tro på kirken som institution. Kirken er i al sin menneskelighed et lige så usikkert fundament for sand kristen praksis som kejsermagten selv. Hvor Euseb identificerer kirken som det faste holdepunkt, der skal sikre en harmonisk sameksistens, fastholder Athanasius, at det ene og alene er forholdet til Kristus, som er det afgørende – for kirken såvel som for kejseren. Også hos Athanasius kan man tale om, at de tre dimensioner reduceres til 2 - men de løber vertikalt og parallelt. Hvor fokus hos Euseb var den horisontale relation mellem de jordiske institutioner: kirke og kejsermagt, er disse instanser i Athanasius vision hver især henvist til gudsforholdet for at finde den nødvendige vejledning for deres egen magtudøvelse og praksis. Den vejledning kan de ikke finde hos hinanden.

Athanasius' dissonans

Det er derfor ikke kirkens mænd, men det verdensforsagende liv i bøn, der er vejen til den indsigt, der skal vejlede magtens praksis. Athanasius' helt er derfor munken Antonius, der lever et fromt og verdensforsagende liv i ørkenen, hvor han fastholder sit fokus på Gud snarere end på verden. Også for munken er præmissen imidlertid en anden efter den konstantinske vending. Magten vil være med og trænger sig på, og det faktum kan ikke bare ignoreres. Også munken må nødvendigvis forholde sig til den magt, der ikke er til at komme udenom.

Dette vilkår illustrerer Athanasius ved at lade Antonius modtage et brev fra kejseren, hvor kejseren spørger ham til råds. Antonius står med andre ord i den situation, som Euseb har anbefalet: kejseren, der anser Antonius for at være en from og indsigtfuld mand, henvender sig for at bede om et råd. Præcis som Euseb anbefaler en kristen kejser at gøre. Brevets anliggende fremgår ikke af fortællingen, men der bliver sandsynligvis bedt om råd i verdslige anliggender, idet Athanasius understreger, at Antonius "did not know how to write an answer to such things".²¹ Det kejserlige initiativ kræver dog en reaktion, og Antonius kan derfor ikke undgå at skulle forholde sig til kejsermagtens realitet. Ikke at svare er også et svar. Brevets faktum – kejserens erklærede interesse for kristendommen – er en præmis, kirkens folk må forholde sig til. Som det formuleres af Cartwright: "The choice with which Antony is presented in the emperors' letter is a microcosm of the choice with which the Church was struggling in Athanasius' lifetime".²²

Kejsermagtens omfavelse af kristendommen er ikke til at komme udenom. I stedet for at rådgive om den sag, kejseren beder om, gør Antonius noget andet. Han afviser brevets verdslige dagsorden og sætter i sit svar en anden, kristen dagsorden. På den ene side roser han kejserens kristne sindelag og motivation "approving them because they worshipped Christ", som Athanasius formulerer det, men han minder dem samtidig om, at de skal huske "that Christ alone was the true and Eternal King."²³ Antonius indlader sig ikke med brevets anliggende, men rådgiver kejseren ved at sætte en ny dagsorden. Han henviser afsenderen til gudsforholdet for at finde et svar og minder ham samtidig om, at det ikke er kejseren, men Kristus, der er "true and Eternal King".

Svaret sætter i den forstand kejseren på plads. Alligevel bliver svaret i Athanasius fortælling modtaget med begejstring, hvilket understreger, at Antonius taler for døve ører: Kejseren, der er fanget i sin selvhævdende forståelseshorizont, hører kun anerkendelsen, men ikke underkendelsen i Antonius' svar. At kejseren ærer kirkens folk er ikke en garanti for, at han også ærer budskabet. Antonius svar på kejserens brev eksemplificerer derfor, at kirken i sin omgang med kejserdømmet kun kan gøre det ene at pege på kejserens gudsforhold, og "submit the earthly Christian empire to the imperatives ... of a transcendent Gospel", som det formuleres hos John Meyen-

²¹ Ellershaw (1892), 81.

²² Cartwright (2016), 254.

²³ Ellershaw (1892), 81.

dorff.²⁴ Det er der, kejseren skal søge sin rådgivning, ikke hos kirkens folk, der kan have deres fokus det helt forkerte sted.

Den principielle uforenelighed mellem kristent ansvar og verdslig magt, der eksemplificeres ved Antonius svar på kejserens brev, er også tydeligt til stede i *Historia Arianorum*, hvor Athanasius beskriver den uhellige alliance mellem kejser og kirke, der "med vold, slag og fængsel [søger] at bekæmpe dem, som det ikke har kunnet overbevise med argumenter, hvorved det indrømmer, at det er alt andet end gudfrygtigt".²⁵ Athanasius sætter her de biskopper, der "uværdigt ... af angst svigtede", eller ligefrem aktivt "har hvervet Kristi fjende, Constantius, som var det selve antikrist, til at være dets anfører i ondskab", over for "disse frimodige fromme mænd og brave biskopper",²⁶ der som Athanasius selv ikke lod sig kue af kejsermagten og i stedet blev landsforvist.

Hvor Euseb sammenligner kejser Konstantin med Moses og Paulus, beskrives kejseren af Athanasius som selve antikrist, ligesom den implicite reference til Mattæusevangeliet 4, 8-11 og Lukasevangeliet 4, 6-8 i Antonius' svar næppe er tilfældig. Her tilbyder Djævelen alverdens magt til Jesus, hvis han vil bøje sig for ham, og Jesus afviser ham med ordene "Der står skrevet: "Du skal tilbede Herren din Gud og tjene ham alene" (Matt. 4,10; Luk. 4,8 – citeret fra DO 1992). Brevet til Antonius repræsenterer for Athanasius en lignende invitation til magt og ære med kejseren i Djævelens rolle. Kejseren afvises derfor af Antonius med en formulering, der minder om Jesu svar ved at fastholde, at "Christ alone is the true and Eternal King".²⁷ Fra Eusebs beskrivelse af kejseren som Moses til Athanasius forståelse af kejseren som antikrist og djævelen, der frister i ørkenen, kan synet på kejseren dårligt blive mere diametralt modsat. Kejsermagten muliggør i Athanasius' optik, at "wrath is about to seize the Church, and it is on the point of being given up to men who are like senseless beasts", hvilket resulterer i "the present inroad of the Arians ... when they forced the heathen from the prisons to join in their services".²⁸

For Athanasius er kirkens ideale forhold til kejsermagten i den forstand meget langt fra den harmoni, som Euseb efterstræber, da et harmonisk gudsforhold ifølge Athanasius snarere vil føre til et dis-

²⁴ Meyendorff (1979), 57.

²⁵ *Historia Arianorum* (<http://centerforhistorieformidling.dk>, set februar 2020).

²⁶ Ibid.

²⁷ Ellershaw (1892), 81.

²⁸ Ellershaw (1892), 82.

harmonisk kejserforhold, som i hans eget tilfælde. Kirkens folk vil derfor ofte stå i et principielt valg mellem idealt svigt eller verdslig straf. Den væsentlige modsætning går derfor ikke mellem kirke og kejser, men mellem de embedsmænd og kirkefolk, der har deres selvforståelse i Gud, og dem, der deponerer den hos kejseren. Som det formuleres af Cartwright: "Allegiance to earthly authority encourages the assumption of its values and worldview, which undermines allegiance to the heavenly kingdom and strays dangerously close to idolatry".²⁹ Det er denne fortsatte fare og tilhørende fordring i det uomgængelige fællesskab med den verdslige kejsermagt, munkeidealet er en påmindelse om.

Athanasius fremstiller Antonius' munkeliv som et ideal, uanset at han ikke selv blev munk – han vender efter hvert eksil tilbage til livet som biskop i Alexandria. For Athanasius er, som det pointeres af Cartwright, "uncomfortably conscious that not all of his readers can extract themselves from Roman society and build the kingdom".³⁰ Athanasius kæmper for at finde et modus vivendi mellem klosterlivets tilbagetrukne ideal og kirkens nødvendige sameksistens med kejsermagten. Det gælder ifølge Cartwright, at "the alternatives – represented by total withdrawal from the empire and total assimilation to it – are likewise inadequate. Athanasius seeks a route for Christian self-understanding that acknowledges this painful reality".³¹ Hverken verden eller dens magt er til at komme udenom, men magten skal i Athanasius vision ikke favnes, men modsiges i fastholdelsen af den kristne sandhed i verden. Den negative fremstilling ikke bare af kejseren, men også af biskopperne gør det klart, at modsætningen for Athanasius ikke er et spørgsmål om kirke over for kejser, men om Gud over for verden. Kirken og dens biskopper er ikke en garant for gudsforholdet – som det forudsættes hos Euseb – men også biskopperne kan svigte af angst for forfølgelser, eller fordi de i deres samarbejdsiver glemmer munkeidealet, der som "small manifestations of the kingdom act as images of the heavenly reality ... in relation to which they understand themselves", som det formuleres af Cartwright.³² Athanasius priser derfor ikke Antonius for hans isolation. Men hans selvforståelse, helt løsrevet fra den verdslige dagsorden, som Romerriget tilbyder, er for Athanasius et ideal til efter-

²⁹ Cartwright (2016), 262.

³⁰ Ibid., 260.

³¹ Ibid., 263.

³² Cartwright (2016), 263.

følgelse. Munkeidealet fungerer i den forstand som et afgørende korrektiv snarere end som et praktisk forbillede. Livet som biskop er idealt defineret ved munkelivet, der fastholder selvforståelsen i guds- snarere end i kejserforholdet.

For Athanasius er spørgsmålet om kristendom og verdslighed ikke som hos Euseb et bilateralt spørgsmål om, hvorvidt det er kejser eller kirke, der under- og overordnes. Ingen af de to instanser har i Athanasius' forståelse autoritet til at definere hinandens dagsorden, og de er derfor i radikal forstand ligestillede, ved at de begge i lige høj grad henvises til gudsforholdet for ret selv- og verdensforståelse. Athanasius' ideal ophæver det bilaterale forhold som relevant og fastholder i stedet munkeidealets guddommelige fokus som afgørende for definitionen af begge instansers selvforståelse og fællesskab jf. figur 4. I Athanasius' teologiske forståelse af forholdet mellem kristendom og magt har den konstantinske vending således ikke principielt ændret kristendommens vilkår i verden. Erklæret kristen eller ej, er det forbundet med stor fare at indlade sig med kejsermagten – uanset den mulighed for indflydelse, som Euseb har øje for. "The apparent good that the emperor can bring the Church conceals the high cost that the Church will pay for the emperors' support... It may gain power on earth, but only by seeing the world from the viewpoint of the earthly kingdom", som det formuleres hos Cartwright.³³ Den horisontale akse i figuren forbliver problematisk, og kejsermagten forbliver ifølge Athanasius en trussel snarere end en mulighed for kristendommen i verden. Hvor kristendommen tidligere blev åbenlyst forfulgt, bliver den efter kejserens omfavnelser undertrykt ved at blive omdefineret i kejserens billede snarere end kejseren i Guds. Skulle der opstå et moment af harmonisk sameksistens mellem kirke og kejser med begge instanser i et ret gudsforhold, vil harmonien ikke være stabil, og den er derfor at betragte som en lykkelig undtagelse snarere end et efterstræbelsesværdigt ideal. Harmonien vil uvægerligt blive forstyrret af mindre fromme aktører og verdslige interesser (det være sig kejseren selv eller kirkens arianske biskopper – det kommer ud på et). I et systematisk samarbejde vil den horisontale akse og den verdslige præmis være uomgængelig. Harmoni i forholdet mellem kirke og kejser, er derfor (som i tilfældet med arianerne) snarere et udtryk for kristendommens fravær end dens nærvær.

For Athanasius er Eusebs symfoniske harmoni et selvbedrag. Kirken må holde fast i munkenes radikale fokus bort fra den verdslige

³³ Cartwright (2016), 256.

virkelighed for at opretholde den rette selvforståelse og distancerede relation til de verdslige magthavere. I munkeidealets optik er dissonans, konflikt og landsforvisning derfor mere pålidelige tegn på kirkens rette forhold til kejseren end harmonisk sameksistens.

Konklusion

Både Euseb og Athanasius forstår den konstantinske vending som en udfordring, der kan få afgørende konsekvenser for kristendommens fremtid, hvis den ikke løftes rigtigt. Begge er opmærksomme på, at kejsermagtens omfavelse af kristendommen ikke uden videre er en velsignelse - selvom de jo nok begge så det som en lettelse, at truslen om direkte forfølgelse ikke længere er til stede. Denne relative velsignelse kan imidlertid for både Euseb og Athanasius blive en altødelæggende trussel, hvis ikke udfordringen løftes på en måde, der sikrer kristendommen mod kejserens magt. Hvor Euseb vil konfrontere situationen offensivt ved at underlægge sig magten, har Athanasius en mere defensiv strategi, hvor magten tæmmes ved at blive henvist til den større magt, som den er ansvarlig overfor. I det øjeblik, Antonius modtager kejserens brev, er det afgørelsens øjeblik: skal kirkens folk, som anbefalet af Euseb, være aktive medforvaltere af kejsermagten ved at tage imod og bruge den magt, der bliver tilbudt? Eller skal den hellere, som hos Athanasius, fastholde sit ansvar for en helt anden dagsorden og fastholde magtens folk på den, snarere end at danse med på magtens præmisser?

Som politisk teologi er det umiddelbart let at tilslutte sig Athanasius' afvisning af en magtpolitisk alliance mellem kirke og stat. Det er åbenlyst, at arianerne hverken får mere eller mindre ret i deres teologiske standpunkt, fordi det bakkes op af kejserens magt, og i de mellemliggende knap 1700 år er Athanasius' indvending jævnlige blevet bekræftet, når magten og kirken har allieret sig - med katastrofale konsekvenser for de mennesker og samfund, det er gået ud over. Magt er ikke et argument, og tvang kan ikke overbevise. Her synes Athanasius' pointe ikke til at komme udenom, og Eusebs vision om et harmonisk samarbejde, hvor kirken garanterer kristendommens realisering i verden, må afvises som naiv. I den optik er det fristende at se Eusebs standpunkt, som det skitseres i figur 2, og Athanasius' standpunkt, som det skitseres i figur 4, som diametrale modsætninger. For Euseb er kejseren en kristen helt, der kan sammenlignes med Moses og Paulus, for Athanasius er han antikrist, der frister i ørkenen. Mere diametralt modsat kan det ikke blive.

På den anden side kan Athanasius' indsigt ikke stå alene. Som politisk teologi må forståelsen også have praktiske konsekvenser, og

her kæmper Athanasius, som Cartwright gør opmærksom på, med at finde balancen mellem "total withdrawal from the empire and total assimilation to it", som det hedder i det ovenfor citerede.³⁴ Hvis munken blot afviser magtens tilnærmelser, isolerer sig og afskærer sig fra verdens udfordringer, så indfanges han på den ene side ikke af magtens fristelser og faldgruber, men det bliver på den anden side også umuligt for ham at gøre en positiv forskel i verden. Det bliver vanskeligt at "stræbe efter ret, hjælpe den undertrykte, skaffe den faderløse ret og føre enkens sag" (Esajas 1,17) uden at konfrontere sig med den magt, som kan opnå dette. Biskoppen Athanasius kan derfor ikke bare blive i ørkenen, men må tilbage i den magtdefinerede virkelighed, hvis han skal kunne gøre en forskel i verden. Athanasius ender dermed i præcis det bilaterale forhold til magten, der er Eusebs udgangspunkt. Med udgangspunkt i de to teologers forskellige synsvinkel på magtens muligheder og faldgruber kan positionerne derfor til en vis grad også læses komplementært. Hvis figur 2 og figur 4 lægges sammen, får vi det fulde billede og er tilbage ved udgangspunktet i figur 1.

Euseb ser magten fra kejserens side. Han ser magtens ansvar og positive muligheder, mens Athanasius ser magtudøvelsens konsekvenser og moralske korrupsion. Magten er en realitet, som det ikke er til at komme udenom, hverken for Euseb eller for Athanasius, og i den forstand har Euseb ret i, at det i praktisk politisk forstand er det bilaterale forhold til kejsermagten, der er det afgørende. Også Athanasius står, når han vender tilbage fra ørkenen, over for kejseren og må finde en måde at samarbejde på.³⁵ Eusebs optimisme i forhold til magtens konstruktive muligheder korrigeres dog på afgørende vis af Athanasius. Kejseren hverken kan eller skal afvises – brevet må besvares, og forholdet er ikke til at komme udenom. Kirken kan imidlertid ikke bemægtige sig Kristus og gøre sig selv til den definerende instans i kejserens magtudøvelse. Kirkens gudsforhold er ikke mere kvalificeret end kejserens. Kirken skal derfor hverken spænde magten for kirkens sag, eller spænde sit eget budskab for magtens politiske dagsorden. At kirken kan gå fejl af sit politiske ansvar ved at alliere sig med magten, fritager imidlertid ikke kirken for politisk ansvar. Kirken må løfte sit ansvar for den politiske virkelighed og

³⁴ Cartwright (2016), 263.

³⁵ Det er dette samspil mellem synsvinklerne hos Athanasius og Euseb – ørkenen og kejserriget - som udgør spændingen i tidlig kristen politisk teologi, som både Georges Florovsky og John Meyendorff bemærker, jf. Florovsky (1974); Meyendorff (1979).

”stræbe efter ret, hjælpe den undertrykte, skaffe den faderløse ret og føre enkens sag” (Esajas 1,17), ikke ved at køble sig til konkrete politiske dagsordener, men ved at fastholde og minde om målestokken for de politiske beslutningers værdi og moralske legitimitet. I den optik bliver kirken en modmagt og kritisk røst snarere end en allieret samarbejdspart i den politiske magtudfoldelse. Som sådan synes også Athanasius’ kirke at kunne fungere som rådgiver for kejseren.

Symfonien mellem kirke og kejser i oldkirken

Forholdet mellem kirke og kejser i oldkirkens teologi
fra Konstantin til Justinian

Emil Hilton Saggau

Abstract: The relationship between Emperor and Church in Eastern Christianity is often described as a “symphonic” one in which both “sing” on the same tune. The symphonic ideal is argued to be a development of the Patristic thoughts of ecclesiology and imperium after the Constantinian turn, which took its most well-known form in Emperor Justinian’s code from 535. This paper assesses the concept of symphony in Justinian’s code and discusses this particular interpretation of Emperor and Church relationship in the code and Justinian’s Church politic in the 5th century. The assessment is enlarged through a discussion of the Patristic root for the concept of symphony and its interpretation after Justinian. The concluding remarks are that the concept of symphony in the eyes of the Eastern Emperors seems to have been an all-encompassing ideal, in which the Emperor ruled as a supreme mon-arch in both church and secular matters. The Church was reduced to those that conduct prayers and who could advise the Emperor in church affairs. The power was solely the Emperors. This imperial ideal was, however, moderated by the monastic movement throughout the existence of an Eastern Roman Empire, which in the end restrained the imperial power.

Keywords: Church-Emperor; Justinian; Novellae; Symphonia; Ecclesiology

Traditionelt beskrives det ideelle forhold mellem kirke og kejser i det østlige romerske rige som et “symfonisk” forhold. Læren om denne symfoni tilskrives de græske kirkefædre i perioden fra Konstantin til Justinian (4.-6. århundrede). I denne periode havde den romerske rigskirke i øst kejserens støtte, hvilket gjorde spørgsmålet om kirkens rolle i riget og dens forhold til kejseren helt afgørende. Dette ledte til udviklingen af læren om symfoni mellem kirke og kejser, som fik sit ideelle udtryk i kejser Justinians *Novellae constitutiones* (“De nye love”) fra 535. Denne lære udgjorde efterfølgende det ideale, både retslige og kirkelige, udgangspunkt for forståelsen af forholdet mellem kejser og kirke i den byzantinske og senere slaviske kejserriger i øst. Læren om symfonien blev en central kirkelig norm, som selv den dag i dag former ortodoks politisk teologi, som Aristotle Papanikolaou og George E. Demacopoulos bemærker. Centralt for denne

norm er en tilstræbt harmonisering mellem den kirkelige og den kejserlige magt.³⁶

Dette ideal om samstemmighed i forholdet mellem kirke og kejser i det byzantinske rige er ofte misvisende i protestantisk kirkehistorie beskrevet som "Caesaropapisme". Dette blev udtrykt mest tydeligt af kirkehistorikeren Adolf Harnack, der anså den ortodokse kirke som underordnet kejseren i det byzantinske rige til forskel fra, hvordan relationen udviklede sig mellem pavekirke og de vestlige kristne middelalderriger.³⁷ I nyere litteratur er denne opfattelse blevet kritiseret som en vestlig fordom om både det byzantinske og de senere slaviske riger. I kritikken af Harnack et al. fremhæves det, af blandt andre Danielja Kalkanjivea, at de østlige kirker tilstræbte en ideal lighed, der har sit udtryk i netop symfoni-begrebet i Justinians lov-samling. Kalkanjivea argumenterer for, at symfoni-læren sidestiller kirke og imperium. Dette syn på forholdet mellem kirke og kejser i de østlige og senere byzantinske og de slaviske riger som et ligestillet forhold antages derfor lettere ukritisk i en række studier af diskussionen om forholdet mellem kirke og stat i den ortodokse kirke.³⁸

Det stående spørgsmål er, hvad denne patristiske symfoni-lære egentlig består i, og om der overhovedet var tale om et ligestillet forhold mellem kirke og kejser i først det romerske og senere de byzantinske og slaviske kejserriger. Denne artikel ser nærmere på dette politiske-teologiske forhold i oldkirkens teologi med særlig vægt på symfoni-begrebet og kejserfiguren. Formålet er at nuancere, hvad det symfoniske begreb bestod i, hvad dets formål var, og hvordan forholdet mellem kejser og kirke historisk set udfoldede sig i oldkirken og den byzantinske rigskirke.

Artiklens første del ser nærmere på symfoni-begrebet, som det beskrives i Justinians *Novellae*, hvorefter det diskuteres, om Justinian faktisk fulgte denne norm i kirkepolitiske sammenhænge. I artiklens anden del diskuteres det, hvordan symfoni-begrebet blev udviklet i græsk patristisk sammenhæng, og hvordan en række patristiske kil-

³⁶ Aristotle Papanikolaou & George E. Demacopoulos (ed.), *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine* (New York: Fordham University Press 2017).

³⁷ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentum* (Tübingen: Mohr Siebeck, 3. Ausgabe 2001), 210-220. Se også Daniel Buda, "Some aspects of Adolf von Harnack's criticism on Orthodox tradition", *HTS Theological Studies* 69:1 (2013).

³⁸ Daniela Kalkanjivea, "A comparative analysis on church-state relations in Eastern Orthodoxy: Concepts, models, and principles", *Journal of Church and State*, (2011), 587-614; Lucian Leustean (ed.), *Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth Century South-Eastern Europe* (New York: Fordham University Press 2014).

der beskriver kejserfiguren og forholdet mellem kirke og imperium frem til Justinian. I artiklens sidste del diskuteres det, om læren om symfoni mellem præsteskab og kejser blev normdannende for det middel- og senbyzantinske rige.

Kirke og kejser i Justinians regeringstid

Symfoni-begrebet blev formuleret af kejser Justinians embedsmænd og udtrykte den kejserlige romerske ideologi, der sigtede på at genskabe kejserriget, hvilket Justinian arbejdede for gennem sin regeringsperiode. Justinian (482-565) blev kronet til kejser i 527 i en alder af 45 og var da som tidligere kejserlig rådgiver og embedsmand for sin onkel, den tidligere kejser Justin – allerede en erfaren regent. Justinian igangsatte ved tronskiftet et omfattende reformprogram, der berørte alle dele af hans rige, som blev kombineret med en militær generobring af tidligere romerske provinser i vest og øst.³⁹ Den mest omfattende af reformerne var en opdatering af romersk lov, kendt som *Corpus juris civilis*, der blev udført mellem 527-535. Justinians nye udgave bestod af fire dele: *Digesta*, *Institutiones*, *Codex Justinianus* og *Novellae constitutiones*. Lovarbejdet havde til formål at opdatere de ældre versioner af romersk lov med en ny standardiseret udgave, der også indeholdt en række kejserlige dekretter, love og forordninger (*constitutiones*), der var udstedt af Justinians forgængere. I perioden fra kejser Hadrian (117-138) til Justinian forelå disse generelle love ikke samlet. De var juridisk set retningsgivende, men ikke opsamlet og derfor ikke altid kendte og anvendte. Den opdaterede udgave havde til formål at give et overblik og et varigt juridisk fundament for kejserriget. Opdateringen af lovsamlingerne udtrykker også den juridiske side af Justinians kejserlige ideologi – nemlig at også i juridisk forstand søgte han at genskabe det romerske rige.⁴⁰

I 535 blev *Novellae constitutiones* udstedt, som den sidste af lovsamlingerne. *Novellae* 128 kapitler (eller 131 kapitler afhængigt af versionen og kilden) består i stort omfang af civile love om ægteskabsbestemmelser, regulering af arv og ejendom. En række af kapitlerne relaterer sig direkte til kirken med bestemmelse om udpegning af biskopper, klostres indretning og adgang til klosterlivet samt ritualer i hjemmet mv. Set med moderne øjne virker bestemmelserne for kirkelivet ret specifikke, selvom de generelt snarere må siges at gæl-

³⁹ A. D. Lee, *From Rome to Byzantium AD 363 to 565* (Edinburgh: Edinburgh University Press 2013), 263-300.

⁴⁰ David J.D. Milller & Peter Sarris, *The Novels of Justinian* (Cambridge: Cambridge University Press 2018), 1-2.

de snitfladen mellem det kirkelige og det civile, som for eksempel ægteskabet.⁴¹

Den nye lovsamling sigtede mod at etablere en fast retspraksis for kirken i kejserriget og give de kejserlige embedsmænd (både kirkelige og sekulære) øget kontrol. Allerede her er det tydeligt, at der i Justinians og hans juridiske og kirkelige embedsværk ikke blev skelnet mellem indre, kirkelige forhold og ydre, kejserlige. Begge opererer med udgangspunkt i kejserens magt. Kejserriget (*basileia*) var en enhed, og kejseren (*basileus*) dermed blot den øverste regerende i denne enhed. Denne såkaldte "mon-arkiske" (ét-styre-) religiøse ideologi gennemsyrede både romersk-hellenistisk statsteori og fandt genklang i kristne kredse, idet kejseren på jord dermed spejlede Gud, hvilket jeg her vil udfolde efter en nærmere gennemgang af lovteksten.

Novellae constitutiones

Lovsamlingen fra 535 indeholder en række centrale tekststykker, der udtrykker den kejserlige opfattelse af det rette forhold mellem kirke og kejsermagt. Dette kommer først og fremmest til syne i indledningen til *Novellae's* kapitel 6, der handler om udpegningen af biskopper, præster og diakoner. Indledningen lyder i oversættelse som følger:

Den største velsignelse af mennesket er Guds gaver, som han i sin nåde har tildelt os, nemlig præsteskkabet [sacerdotium] og kejserens autoritet [imperium]. Præsteskkabets foretagende er de guddommelige ting; kejserens autoritet er at regere over menneskelige anliggender og udvise omhu; men begge udgår fra den samme kilde, og begge er til forskønnelse af menneskelivet. Ingenting, derfor, vil være et vigtigere spørgsmål for kejseren end præsteskkabets værdighed og ære; jo mere de giver deres bønner til Gud uden at vige for hans [kejserens] skyld. Hvis præsteskkabet er fuldt ud respekteret uden skyld, og fulde af tro foran Gud, og hvis kejserens autoritet er ret og præcist for alles velbefindende dedikeret til at tjene det, så vil der indfinde sig en lykkelig samklang [συμφωνία/consonantia], der vil frembringe alle gode ting for menneskeheden. Vi vil derfor have den største omsorg for guddommens sande doktrin og præsteskkabets værdighed og ære; og vi tror, at hvis de fastholder deres værdighed og ære, skal vi derigennem få de største gaver, fast-

⁴¹ Miller & Sarris (2018). Se side 1-53 for en introduktion til teksten og dens indhold.

holdende det, som vi allerede har, og fastholde det, som skal komme. "Alle ting," som det er sagt, skal gøres godt og rigtigt, hvis det starter fra begyndelsen, så det er værdigt og behageligt foran Gud. Vi tror, at dette vil komme til at ske, hvis vi følger de hellige regler, som er givet til os fra Apostlene – disse retfærdige vogtere og tjenere af Guds Ord, som evigt skal hyldes og tilbedes – og siden er blevet beskyttet og fortolket af de hellige fædre.⁴²

I denne indledning skelnes der mellem præsteskabet og imperiet, der måske mere korrekt skal oversættes til den kejserlige autoritet og dem, der tager sig af det hellige (*sacer-dotium*). De to er rettet mod henholdsvis det "guddommelige" (*divinis*) og det "menneskelige" (*humanis*), der ved samarbejde kan skabe en lykkelig "samklang" (*συμφωνία/consonantia*). Herefter følger i lovteksten en interessant bemærkning, hvor afsenderen, kejseren, i pluralis majestatis udtrykker, at han vil drage omsorg for "guddommens sande lære" (*vera dei dogmata*). Denne omsorg og omfanget af den udspecificeres ikke nærmere, men der bruges et vagt verbum. Indledningen til *Novellae* kapitel 6 afsluttes med, at samme afsender, kejseren, forsikrer læseren om, at de gode ting vil ske, hvis de "hellige regler" (*ministri dei verbi*) fra "apostlene" (*apostoli*), der er blevet "beskyttet og forklaret af de hellige fædre" (*sancti patres et custodierunt et explanaverunt*) følges. Dette synes at referere til det, som senere kendes som de kano-

⁴² Forfatterens egen oversættelse. Latin: Maxima quidem in hominibus sunt dona dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodemque principio utraque procedentia humanam exornant vitam. Ideoque nihil sic erit studiosum imperatoribus, sicut sacerdotum honestas, cum utique et pro illis ipsis semper deo supplicent. Nam si hoc quidem inculpabile sit undique et apud deum fiducia plenum, imperium autem recte et competenter exornet traditam sibi rempublicam, erit consonantia quaedam bona, omne quicquid utile est humano conferens generi. Nos igitur maximam habemus sollicitudinem circa vera dei dogmata et circa sacerdotum honestatem, quam illis obtinentibus credimus quia per eam maxima nobis dona dabuntur a deo, et ea, quae sunt, firma habebimus, et quae nondum hactenus venerunt, adquirimus. Bene autem universa geruntur et competenter, si rei principium fiat decens et amabile deo. Hoc autem futurum esse credimus, si sacram regularum observatio custodiatur, quam iuste laudati et adorandi inspectores et ministri dei verbi tradiderunt apostoli, et sancti patres et custodierunt et explanaverunt. *Corpus iuris civilis*. Vol. 3, *Novellae*. Ed. Rudolf Schoell & Wilhelm Kroll (Cambridge: Cambridge University Press 2014, orig. Berlin 1895). Se også <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/corppjurciv.htm> for en online latinsk udgave. Gengivet fra oversættelsen i Emil Hilton Saggau (red.), *De moderne ortodokse kirker* (København: Forlaget Samfundslitteratur 2021).

niske love, der på dette tidspunkt kun forelå i form af kirkefædres spredte bemærkninger og koncilbeslutninger. Et kanonisk lovsystem i det østlige romerske rige blev først samlet godt 15 år senere i den såkaldte nomokanon udarbejdet af patriark Johannes Scholasticus (503-577) i 550, der indeholder dele af Justinians *Novellae*.⁴³ Afsenderen forsøger med den sidste bemærkning om de "hellige regler" at forsikre sin modtager om, at denne opfattelse af forholdet mellem kejserlig magt og præsteskab er i overensstemmelse med kirkens lære fra apostlene og kirkemøderne. I den lovtekst, der følger efter introduktionen til kapitel 6, udspecificeres kravene til udpegning af en biskop igen med reference til "de hellige regler" og "apostlene". De to første – og, må det antages, for afsenderen vigtigste – regler er, at biskoppen ikke kan udpeges direkte fra et civilt kejserligt civilt embede (*cohortales*) eller fra "det, der kaldes for lægmændene" (*laici*).⁴⁴ Forordningen sigter altså mod at undgå, at civile embedsmænd udpeges som biskopper. Dette skyldes sandsynligvis, at man ikke ønskede simoni (køb af embeder), eller at civile adelige kunne træde direkte ind i kirken uden en vis uddannelse. Selvom forordningen er et indre kirkelig anliggende, så er dens formål at regulere forholdet mellem civile lægmænd og præsteskabet. Det er en regulering af grænsefladen.

I det følgende kapitel beskrives dette forhold endnu tydeligere. *Novellae's* kapitel 7 handler om ejerskab over kirkelige ejendomme. I kapitel 7 afsnit 2.1 noteres det, at:

præsteskabet [sacerdotium] og kejserens autoritet [imperium] er ikke så forskellige fra hinanden; og ej heller hellige ejendom fra almindelig civil ejendom, da al velfærd og understøttelse af den højhellige kirke er forevig udstedt af den kejserlige autoritet [ex imperialibus].⁴⁵

Det understreges her igen, at kilden til begge "ministerier" er Gud, hvorfor den kejserlige skal drage omsorg for den kirkelige. Dette får et civilt retsligt udtryk ved, at det er kejsermagten, der i sidste ende

⁴³ Se Spyros Troianos, "Byzantine Canon Law to 1100", *The History of Byzantine and Eastern Canon Law To 1500*, ed. Wilfried Hartmann (Catholic University of America Press 2012), 115-169, for en oversigt over udviklingen.

⁴⁴ Miller & Sarris (2018), 98-99.

⁴⁵ Forfatterens egen oversættelse. "utique cum nec multo differant ab alterutro sacerdotium et imperium, et sacrae res a communibus et publicis, quando omnis sanctissimis ecclesiis abundantia et status ex imperialibus munificentibus perpetuo praebeatur." Schoell & Kroll (2014).

er kilden (*ex imperialibus*) til ejerskab over religiøse ejendomme. Kejseren (mon-arken) er kilden til al ejendom i riget, og andre kan kun eje via kejserens uddelegering.

I en af de afsluttende paragraffer, 131, udspecificeres to yderligere forhold, som er værd at bemærke. I kapitel 131 afsnit 1 noteres det, at de "hellige regler" er reglerne fra koncilerne i Nikæa, Konstantinopel, Efesus og Kalkedon. Indirekte gør forfatteren dermed krav på, at *Novellae* er en videreførelse af de kirkelige beslutninger og en fortolkning af dem. Det er tydeligt, at *Novellae* er langt mere specifik i sin beskrivelse af spørgsmål om ægteskab, arv, biskopper og ejendom end nogen konciliær beslutning før denne. Den udspecificering af forholdene, som findes i *Novellae*, antages af dens forfatter for at være inden for rammerne af de konciliære bestemmelser, og må ses som en fortolkning af de kirkelige kanoner og kirkefædrenes spredte udtalelser. Centralt er det, at lovens kilde og rammesætning er de fire store konciler, hvormed loven hævder et direkte udspring i den apostolske lære. Det er altså en gudgiven lov og placerer loven i en kirkelig kontekst. Det er bemærkelsesværdigt, at det omstridte kirke-møde i Efesus i 431 er udeladt. Denne udeladelse må ses som en indrømmelse til biskoppen i Rom. I den følgende del af kapitel 131 afsnit 2 udfoldes denne indrømmelse til Roms biskop yderligere, da forfatteren noterer, at den første kirkeleder er biskoppen af Rom som i rang efterfølges af kirkelederen af "nye" Rom (Konstantinopel) i overensstemmelse med de konciliære formuleringer fra kirke-mødet i Kalkedon. Det kan synes en smule forvirrende, at kejsermagten i Konstantinopel i 535 anerkender Roms forrang (det Petrinske primat) og reducerer sin egen kirkeleder (som medlem af kejserhoffet) til nr. to i rækken på et tidspunkt, hvor Rom er underlagt gotisk herredømme. Roms biskop får dermed ifølge loven en afgørende stemme i kirkelige sammenhæng. Anerkendelsen af det petrinske primat og udeladelsen af Efesus må anses som led i Justinians tilnærmelse til Rom. En tilnærmelse, der skal ses som forløber for hans senere forsøg på at få Roms biskop med på et nyt kirkeligt unionsforsøg via udstedelsen af *De Tre Kapitler*. Tilnærmelsen skal også ses i lyset af det overståede Akakiaske skisma (484-519), der begyndte under kejser Zenos regeringstid og blev afsluttet af Justinians onkel kejser Justin (518-527).⁴⁶ Skismaet har navne efter patriark Akakias af Konstantinopel (d. 484), der udstedte *Henotikon* for kejser Zeno, som Roms biskop Felix III efterfølgende lyste i band i 484. Justinians kir-

⁴⁶ John Meyendorff, *Imperial unity and Christian divisions: The Church 450-680 A.D.* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press 1989).

kepolitik og relation til Roms biskop diskuteres yderligere i et senere afsnit og i detaljer af Amalie Grøndal Henriksen i næste artikel.

Symfoni-begrebet i Novellae

Symfoni-begrebet er i *Novellae* altså ikke en fuldkommen præcis og udspecificeret doktrin eller en klar oversigt over, hvad kejseren har magt til og ikke magt til i kirkelig sammenhæng. Symfoni er i højere grad et idealbillede på, hvordan de to – kirke og kejser – skal samarbejde. Det gøres mere eksplicit i *Novellae*s kapitel 6 og 7, der beskriver, hvordan præsteskabet og den imperiale autoritet udspringer af samme kilde. De er to forskellige "tjenere" af Gud. Præsteskabets primære formål betegnes som "bønner til Gud" (*deo supplicent*), hvormed resten overlades til kejseren. Bønner til Gud kan forstås som den rituelle del af det kristne liv, hvormed menes konkret de bønner, der indgår i liturgien og messer. Kejserens magt strækker sig derimod over de forhold, som omfatter det civile liv og det kirkelige. Ægteskab, arv og ejendomsret er alle forhold, der har et kirkeligt og civilt element. Det samme gælder udpegning af biskopper og adgang til munkevæsnene. Adgangen til munkevæsnene er en slags vej fra det civilt-politiske liv og til det kirkelige. En adgang, som her er styret af kejsermagten. Med andre ord har kejseren retten til at regulere relationen mellem det civile samfund og kirken.

I forhold til spørgsmålet om kirkelige lære, så fremgår det kun, at kejseren skal yde "omsorg" (*sollicitudinem* med roden *sollicitus* - drager omsorg for, bekymrer sig for). Denne formulering er vag, hvilket helt tydeligt er meningen. En del af diskussionen i det Akakiaske skisma i 484-519 gik på, om kejser Zeno og hans efterfølgere havde ret til at gennemtrumfe en kirkelige lære.⁴⁷ Et emne, der behandles med en vis forsigtighed i *Novellae*.

John Meyendorff og senere John McGuckin argumenterer for, at symfoni-idealet i *Novellae* er baseret på den klassiske-romerske retslige skelen mellem *auctoritas* (rådgivende magt) og *potestas* (militær/udøvende magt). Kejseren fastholder *potestas*, men giver kirken religiøs *auctoritas*. I romerretten skelnes der i kejsertiden mellem kejserens militære magt (*potestas*) og senatets rådgivende magt (*auctoritas*), der ideelt set skulle virke i samme retning. Det romerske senat blev opretholdt af de romerske og senere østromerske kejsere, hvor-

⁴⁷ Jan-Markus Kötter, *Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (484-519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike* (Stuttgart: Franz-Steiner Verlag 2013).

for der på Justinians tid var et fungerende senat i Konstantinopel.⁴⁸ Justinian udnævnte selv flere senatorer, og hans succesfulde general Belisarius blev endda udnævnt til konsul – og var en af de sidste i dette romerske embede.

Formelt set havde senatet altså ingen magt, men var blot en rådgivende forsamling, som kejseren brugte til at orientere sig om holdningen blandt de adelige til forskellige forhold.⁴⁹ Denne civile model synes at være den, som Justinian og hans embedsmænd via symfonibegrebet overfører til kirkelige sammenhæng. Altså at præsteskabet har en rådgivende religiøs betydning, men ikke en direkte udøvende magt. De to typer af "tjenere" adskilles dermed ved, at den ene – kejseren – retter sig mod relationen mellem mennesker i denne verden, hvorimod kirkens er rettet mod Gud, som Georges Florovsky gør opmærksom på i sin analyse af *Novellae*.⁵⁰ Kirken er beskyttet af kejsermagten, men rådgiver samtidigt denne magt.

I *Novellae* sættes der en ramme for dette forhold i form af den sidste bemærkning i forordet til kapitel 6. Både præsteskabet og kejseren skal følge "de hellige regler, som er gives os af Apostlene" og har "været beskyttet og fortolket af de hellige fædre".⁵¹ De hellige regler er de kanoniske love, som nævnt udspecificeres i *Novellae* kapitel 131 til at være reglerne fra de fire forudgående anerkendte koncilier. Koncilet i Efesos i 431, som havde stor betydning for det antikalkedonske parti i kejser Justinians rige, og som udgjorde et central kirkeligt diskussionstema, forbigås her i tavshed. Rammen for både kejserens og kirkens virke er altså de apostolske regler, som udspringer af Gud, ligesom kejsermagten og præsteskabet. Kanon og kirkefædrenes fortolkning er altså en ufravigelig ramme. Denne ramme er dog meget ukonkret, hvilket netop kommer til udtryk i striden om *De tre kapitler*, som belyses i næste afsnit. Denne strid illustrerer, hvad Justinian forstod ved "omsorg" for den kirkelige doktrin, og hvordan kirkens *auctoritas* virkede.

Johannes Scholasticus, Konstantinopels patriark, som Justinian udpegede kort før sin død, overførte *Novellae* direkte til sin egen samling af kanoniske love fra kirkemøder. Dette betød de facto, at

⁴⁸ John A. McGuckin, "The Legacy of the 13th Apostle: Origins of the East Christian Conceptions of Church and State Relation", *St Vladimir's Theological Quarterly* 47 (2003), 251-288; Meyendorff (1989).

⁴⁹ Lee (2013), 264-285.

⁵⁰ Georges Florovsky, "Antinomies of Christian history: Empire and desert. In Christianity and culture", *Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. 2 (Belmont, MA: Nordland Publishing Company 1974), 67-100.

⁵¹ Se fodnote 42.

Novellae efter Justinian fik status som en del af den østromerske kirkes lovsamling, hvorfor *Novellae* også indgik i senere udgaver af østlig kanonisk ret, som for eksempel patriark Fotius' udgave fra det 9. århundrede, som Theodore Balsamon udarbejdede sin skoledannende kommentar (Scholia) til i 1170. *Novellae*s bestemmelser fik altså ret konkret kirke-retslig betydning, og trods det symfoniske ideals uklarhed, så fungerede det som en normativ kanonisk rettesnor.

Justinians kirkepolitik

En side af forholdet mellem kejser og kirke er, hvordan det blev beskrevet retsligt, en anden er, hvordan dette konkret blev efterlevet. Justinian var en kirkepolitisk aktiv kejser med den agenda at genrejse det romerske rige. Han var tydeligt interesseret i de kirkelige forhold, herunder doktrinelle spørgsmål, og bygherre bag den monumentale katedral i Konstantinopel, Hagia Sophia, der blev opført i 537. Hans kirkepolitik, som udfoldes sig efter *Novellae*s udgivelse, giver dermed et indblik i, hvordan kejseren og hans regering opfattede forholdet mellem kejser og kirke.

Baggrunden for Justinians kirkepolitik var hans position som en fortaler for den tros lære, der blev formuleret ved kirkemødet ved Kalkedon i 451 (kendt som kalkedonensisk ortodoksi). Kejseren og hans forgængere stod stejlt på dette trosgrundlag over for de store mod-kalkedonensiske kirkelige bevægelser (der senere blev til de orientalske kirker), især i de vigtige østromerske ægyptiske og syriske provinser.⁵² I kølvandet på de kirkelige sammenstød i det 5. århundrede havde den romerske kirke delt sig i tre store lejre. På kirkemødet ved Efesos i 431 havde Kyril af Alexandrias (376-444) efterfølger og tidligere sekretær, biskop – senere koptisk pave – Dioskur (d. 454) talt for et miafysitisk synspunkt (Kristus en-natur) med udgangspunkt i Kyrils lære. Denne position vandt ved Efesos, men blev mødt af modstand fra især Roms biskop.⁵³ Den vestkirkelige modstand nødvendiggjorde et nyt kompromis ved Kalkedon i 451, der førte til ekskommunikationen af Dioskur og en erklæring om, at hans position var kættersk. Omkring Dioskur fastholdt store dele af den ægyptiske og syriske kirke hans position, som blev udgangspunktet for den mod-kalkedonensiske position, der afviste kompro-

⁵² Lee (2013), 264-285; John Meyendorff, "Justinian, the Empire and the Church", *Dumbarton Oaks Papers* 22 (1968), 43-60.

⁵³ Se en udvidet diskussion hos Susan Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and a Heretic* (Oxford: Oxford University Press 2004).

misset ved Kalkedon. Dette førte til en kirkelig konfrontation med de kalkedonensiske ortodokse, der var støttet af kejseren. I de vestlige latinske og nordafrikanske bispedømmer (der senere blev til den katolske kirke) stod man også stejlt på de kalkedonensiske principper, hvilket praktisk betød, at indrømmelser til mod-kalkedonerne blev svært gennemførlige for kejseren. De vestlige og nordafrikanske biskoper var samtidig underlagt germanske fyrster og stod uden for det østlige kejserrige. I det 5. århundrede umuliggjorde dette egentlige politiske sanktioner mod de vestlige biskoper, og samtidig havde det store politiske konsekvenser i det østlige rige, hvis kejserne ikke til en vis grad efterkom mod-kalkedonerne, der kontrollerede nogle af de rigeste og vigtigste centre i den østlige verden.⁵⁴

I dette problematiske farvand mellem tre fraktioner (kalkedonerne i kejserriget, mod-kalkedonerne og de kalkedonske latinske biskopper uden for riget) havde Justinians forgængere forsøgt at samle kirken. Det havde været mest tydeligt under kejser Zeno (c. 425 – 491), der gav teologiske indrømmelser til mod-kalkedonerne. Zeno, hans patriark Akakias og efterfølgende kejser Anastasius I (491-518) gennemtrumfede en traktat *Henotikon* med disse indrømmelser, der blev mødt af fordømmelse både af kalkedonere i Konstantinopel og de latinske biskopper under Roms ledelse. Roms biskop Felix III lyste Akakias i band og nægtede at anerkende Konstantinopels kejser og patriark, hvilket udløste det før nævnte Akakiaske skisma (484-519). Roms biskop nægtede at anerkende kejser og patriark før de undsagde *Henotikons* indrømmelser til mod-kalkedonerne.⁵⁵ Dette gjorde kejser Justin i 518, hvormed forholdet blev genoprettet med Rom. Justins restaurering af forholdet til Rom betød dog ikke ro, men blot at de mod-kalkedonensiske kræfter igen fik liv. Justinian arvede dermed blot problemet fra sine forgængere Justin, Zeno og Anastasius, da han besteg tronen i 527. Det eneste, det Akakiaske skisma havde vist, var, at Rom og den latinske verden ikke accepterede ethvert kompromis med mod-kalkedonerne – og at hverken mod-kalkedoner eller latinske biskopper var rede til at acceptere en kejsers indblanding i dogmatiske forhold.

Justinians position blev ikke nødvendigvis nemmere af, at hans kone, kejserinde Theodora, var overbevist mod-kalkedoner. Justinian og Theodora var dybt uenige om de kirkelige forhold, og ved Theodoras hof i hendes eget palads opholdt der sig ikke bare mange mod-kalkedonensiske talsmænd, kirkeledere, men endog de ale-

⁵⁴ Lee (2013), 264-285.

⁵⁵ Kötter (2013).

xandrinske ledere af mod-kalkedonerne. Det er i dette lys, man skal se striden om *De tre kapitler*. Dette dokument var et forsøg på i forlængelse af kirkemødet i Efesus i 431 at lyse tre teologer i band, som et kompromis mellem mod-kalkedonerne og kalkedonerne i det østromerske rige. Udfordringen blev, at de vestlige biskopper og en række kalkedonere ikke ville gå med til den indrømmelse, som *De tre kapitler* indebar, idet det blev anset som en indirekte anerkendelse af kirkemødet i Efesos.⁵⁶ Justinians forsøg på at samle kirken lykkedes altså ikke med *De tre kapitler*, hvorfor han i 553 indkaldte til Det andet økumeniske koncil i Konstantinopel. Dette kirkemøde formåede heller ikke at nå til et tåleligt kompromis mellem mod-kalkedonerne, kalkedonerne og de vestlige biskopper, men blev Justinians sidste store forsøg på union frem mod hans død i 565 godt ti år senere.⁵⁷

Overordnet set førte Justinian som sine forgængere en aktiv kirkepolitik. Kejser Zeno og Justin havde begge deltaget aktivt i kirkemøder, hvormed de havde skabt og helet skismaer. Det er tydeligt, at Justinian fortsatte denne linje, hvis primære formål dog synes at være at genskabe den kristne union. Den kejserlige "omsorg" for "guddommens sande lære" indbefatter altså disse unionsforsøg, som dog også rakte ind i en definering af trosindholdet. Dette fortsatte Justinians efterfølger i den monoteletiske strid og ikonoklasmen, hvor kejseren forsøgte dels at skabe union og dels at bestemme, hvordan kirken skulle indrettes. En anden ret central del af denne "omsorg" for kirken, som man finder hos Justinian, er en direkte kejserlig indgriben i, hvilke præster der skulle beklæde fremtrædende kirkelige stillinger. Amalie Grøndal Henriksen beskriver i næste artikel i detaljer, hvordan Justinian direkte dikterede valget og ikke veg tilbage for at afsætte biskoppen af Rom. Det samme gjorde sig gældende over for både mod-kalkedonere i Ægypten og kalkedonere i rigets hovedstad. Denne kejserlige diktering af, hvem der kunne beklæde embeder, mødte dog selv ved hoffet i Konstantinopel modstand. I historikeren Prokopios' (500-570) såkaldte *Hemmelige historie* (gr. *Historia Arcana* fra ca. 550-558) tegnes et utroligt kritisk billede af Justinian. En af de afgørende anker, som Prokopios anfører mod Justinian, er hans ind-

⁵⁶ Diskussionen om denne tekst og den konkrete kirkepolitiske situation med de vestlige biskopper og Roms biskop (paven) drøftes yderligere i næste artikel, hvor Amalie Grøndal Henriksen viser, at situationen eskalerede og dokumentet aldrig blev et holdbart kompromis mellem de tre kirkelige fraktioner.

⁵⁷ Richard Price, *The Acts of the Council of Constantinople of 553: With Related Texts on the Three Chapters Controversy*, vol. I-II (Liverpool: Liverpool University Press 2009), 270–286.

blanding i kirkepolitik og i udpegningen af kirkeledere i Ægypten. Prokopios tegner generelt et negativt portræt af Justinian og benytter enhver lejlighed til at kritisere kejserens handlinger. Men Prokopios' fremhævelse af det problematiske ved kejserens indblanding i bispeudpegelser viser dog, at Prokopios selv og hans modtager ved Justinians hof ikke entydig har opfattet det som inden for den kejserlige magts rammer at udpege bisper. Det kan tyde på, at Justinian i sin konkrete politik og i Novellae faktisk går et skridt videre end, hvad der har været normen og den generelle opfattelse i det konstantinopolitanske aristokrati som Prokopios tilhørte og skrev til.⁵⁸ Samlet set må Justinians kirkepolitiske ageren siges at være omfattende; det efterlader nærmest ingen kirkelige forhold urørte. *Novellae* beskrivelse af præsteskabet som dem, der sender bøn til gud (liturgi) og rådgiver kejseren (*auctoritas*), synes nærmest at være den eneste rolle, der er overladt til præsteskabet.

Kejserens rolle hos de græske kirkefædre

Justinians forståelse af sin egen omfattende autoritet og magt (*potestas*) i kirkelige spørgsmål er ikke kun et træk, der kender tegner hans egen tid. Det var ikke en indskydelse, som kejser Zeno, Justin og Justinian fik, men udtrykker på mange måde den politiske konsekvens af, at kejseren blev tiltalt som både *isapostolos* ("lig apostle"), *hagios* (hellig) og *theios* (guddommelig) i det østlige romerske rige. Allerede hos Euseb (ca. 260–340), som Annette Hjort udfolder yderligere i denne tematiske udgivelse, tegnes et hellenistisk-bibelsk billede af kejseren. Dette baserede som nævnt sig på, at den hellenistiske opfattelse af kejserne var, at kejserriget (*basileia*) var en enhed, og kejseren (*basileus*) dermed blot den øverste regerende i denne monarkiske enhed. Euseb giver det et litterært udtryk i både *Kirkehistorien* og *Konstantins liv*.⁵⁹ Eusebs fortolkning af kejserfiguren synes allerede at være formuleret tidligere i hans *Preparatio evangelica* fra 310'erne, hvor han beskriver, hvordan både himlen og jorden blev forenet under én hersker ved Jesus' og Augustus' komme. Euseb skriver: "Al polyarki i den romerske verden sluttede, da Augustus havde skabt et monarki på samme øjeblik, at vores frelse trådte frem

⁵⁸ Se Kapitel XXVII i G. A. Williamson & Peter Sarris, *Procopius – The Secret History* (London: Penguin Group 2007), og introduktionen i samme værk.

⁵⁹ Euseb, *Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina*. Oversat af Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen (København: Anis 2011), 419-422; 441-447; Euseb, *Konstantins Liv*. Oversat af Jørgen Ledet Christiansen (København: Anis 2015), 50-73.

på jorden.”⁶⁰ Dette helleniserede synspunkt på kejserens rolle, som finder en mere panegyriske form i hans senere skrifter, mener både Francis Dvornik og John Meyendorff, er en kristen genfortolkning af den aristoteliske fyrste-figur, som findes i Aristotles’ *Politikken* (også kendt som *Statslæren* på dansk). Dvornik og Meyendorff argumenterer for, at Euseb og den østlige kristne verden overtager den kejserlige romersk-græske ideologi (monarkien) og dermed forener den kristne universalisme med den romerske. Det før anførte Euseb-citat peger på en sådan sammensmeltning af kristen og romersk universalisme (monarki), hvor kejseren er centeret.⁶¹ I nyere forskning er denne ”overtagelses”-tese blevet kritiseret af John A. McGuckin, der mener, at Dvornik overser, hvordan den kristne verden selv udviklede en forståelse af den kejserlige figur, som overskrider den hellenistiske fyrste. Den udbredte brug af betegnelsen *isapostolos* om kejseren og den figurative fremstilling af kejseren som en 13. apostel fremhæver McGuckin som selvstændige kristne tanker, der i højere grad trækker på det bibelske materiale end på Aristoteles. I det bibelske materiale findes adskillige bibelske ”fyrster”, som Moses, David og særligt ypperstepræsten. Udformningen af denne kejserfigur er tydelig i Eusebs fortolkning af kejser Konstantins betydning og synes at få et juridisk udtryk i kejserfigurens rolle i *Novellae*.⁶²

McGuckin peger på, at man dog finder et mere kritisk billede af kejsermagten hos de kappadokiske fædre, hvis holdning til netop magten Johannes Aakjær Steenbuch detaljeret beskriver med Gregor af Nyssa som fokus. Her portrætteres magten ikke ensidigt positivt som hos Euseb, men langt mere negativt og kritisk.⁶³ Det samme kritiske billede genfindes også hos Athanasius (c. 296-373), som Annette Hjort detaljeret gør rede for, og som allerede Florovsky bemærkede i sin analyse af forholdet mellem kejser og kirke fra 1959.⁶⁴

⁶⁰ Citeret efter oversættelse fra Deno John Geanakoplos, *Byzantium – Church, Society, and Civilization seen through Contemporary Eyes* (Chicago: Chicago University Press 1984), 131-132. Se Eusebius of Caesarea: *Praeparatio Evangelica* (Preparation for the Gospel). Tr. E.H. Gifford (1903) – se http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_01_book1.htm.

⁶¹ Meyendorff (1989); Francis Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy* (Harvard: Dumbarton Oaks Studies IX, 1966).

⁶² McGuckin (2003).

⁶³ Johannes Aakjær Steenbuch, ”Den politiske syge - Gregor af Nyssas magtkritik”, *Patristik* 15 (2017).

⁶⁴ Florovsky (1974), 67-100. Se endvidere Athanasius, ”Kritik af arianernes og Constantius d. 2.’s religionstvang”, uddrag af *Historia Arianorum*, <http://centerforhistorieformidling.dk/> (16.02.2021); Athanasius, *Life of St. Anthony*. H. Ellershaw (trans.). Uddrag fra *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, (Fodnoten fortsætter på næste side)

Den kejserlige ideolog står altså ikke alene, men har en klar modvægt i den asketiske og monastiske bevægelse, som man kan kalde for et "Athanasiansk" synspunkt. Udfordringen har tydeligvis været at finde en balance mellem disse to synspunkter, som Florovsky kalder for "kejserkirken" og "ørkenen".⁶⁵ Et sådant kompromis møder man eksempelvis hos patriarken af Konstantinopel, Johannes Chrysostomos (347-404). Chrysostomos har i langt højere grad end Euseb, Athanasius og de kappadokiske fædre stået i en mere direkte konfrontation med den kejserlige magt. Interessant nok tegner Chrysostomos et billede af kejseren som ypperstepræsten af Guds nåde. Kejseren er menneskets øverste forordnede og skal som sådan adlydes i denne verden, men kejseren står samtidig over for Gud på samme vis som andre kristne.⁶⁶ Kejseren har dermed ikke en religiøs forrang. På mange måder er Chrysostomos' beskrivelse af en harmonisk kejserfigur en eksegetisk sondring mellem netop kejserens dennesidige *potestas* og kirkens *auctoritas*. Chrysostomos' skrifter kan ses som klangbunden for Justinians symfoni-begreb, der her henter patristisk opbakning.

Rammerne for de østkirkelige kejsers magt efter Justinian

Kejseren i Det Byzantinske Rige i perioden efter Justinian fortsatte med at blive tiltalt som både *isapostolos*, *hagios* og *theios*. Disse titler var tæt forbundet med kroningen og salvingen af kejseren ved Konstantinopels patriark, der udviklede sig til et mere og mere komplekst ritual frem mod det 12. århundrede. Disse titler var dog, som Dimitri Obolensky bemærker, primært knyttet til selve den kejserlige magt og i langt mindre grad til den person, der bar dem, idet den sakrale magt ikke forhindrede henrettelser, mord og deportation af kejsere endsige kirkelig modstand. Symfonien som metafor for forholdet blev, som nævnt, fastholdt i de kirkelige lovsamlinger (*canones*), hvor *Novellae* indgik. Nomokanon fik efter Justinian en mere fremtrædende position som det juridiske grundlag for kirken, idet der udviklede sig en egentlig kanonisk retspraksis i østkirken.

I modsætning til fastholdelsen af titlerne og idealet i Justinians omfattende kirkelige vision, så var der betydelig modstand fra monastiske kredse. Athanasius og de kappadokiske fædres modstand mod anvendelsen af kejsermagten i religiøs sammenhæng fortsatte i

Vol. 4. Philip Schaff and Henry Wace (ed.) (Buffalo, NY: Christian Literature, 1890).

⁶⁵ Florovsky (1974).

⁶⁶ Ibid., 269-270.

disse kredse gennem det østromerske riges historie. Munkebevægelsen fungerede som en slags moralsk modvægt til kejseren. Denne "Athanasianske" tradition, som Florovsky og Meyendorff omtaler, stod i modsætning til den Eusebiske tradition for rigskirken.⁶⁷ Munkebevægelsen – i højere grad end patriarkerne og rigskirkens embedsmænd – fungerede altså som den moralske rådgivning (*auctoritas*). Denne modpol kan eksempelvis findes hos munken Maximos Bekenderen (ca. 580-662), der knap en generation efter Justinian udtrykte betænkelighed ved kejserens omfavnelser af den kirkelige magt. I gengivelsen af Maximos synspunkt i *Acta Sanctorum* (PG) understreger Maximos, at kejseren hverken har magt i dogmatiske spørgsmål eller som en præst. Kejseren bærer ikke præsteskabets klæder og kan derfor ikke udpege biskopper eller deltage i rituelle handlinger.⁶⁸ Maximos afviser dermed indirekte tanken om kejseren som en, der *er lig med apostle*, og udtrykker modstand mod kejserlig "omsorg for læren". Denne afvisning af kejserens magt hos Maximos spejler på mange måder Athanasius, ligesom Maximos' egen skæbne og erfaring med kejsermagten synes at være i overensstemmelse med Athanasius. Maximos afviste kejserens forsøg på at ende diskussionerne mellem kalkedonere og anti-kalkedonere på ny efter det andet Koncil i Konstantinopel i 553. Kejserne og patriarkerne formulerede et dogme om Kristi ene vilje, der udløste den såkaldte monoteletiske strid. En lære, som Maximos afviste, hvad man straffede ham for ved at fjerne hans tunge og højre hånd, så han ikke længere kunne udtrykke sin modstand i tale eller skrift. Derudover blev han sendt i eksil.

Men Maximos' bekymring over den kejserlige autoritets ødelæggende virkning i kirkelige spørgsmål i den monoteletiske strid kan nærmest ses som en forudelse om, hvordan den ikonoklastiske strid skulle udvikle sig i det 7.-9. århundrede. De ikonoklastiske kejserer i denne periode dikterede ligefrem den kirkelige lære, og deres kirkelige støtter begrundede også deres synspunkt i kejserens autoritet. Dette kommer til udtryk i den ikonoklastiske synode ved Hieria i 754, hvor tanken om kejseren som lig med apostle udtrykkes på ny. Synoden udtalte, at "han [Kristus] løftede sine tjenere, lig med apostle, vores troskyldige kejser".⁶⁹ Denne formulering synes at være ret-

⁶⁷ John Meyendorff, "Monks and Humanist & Monastic theology", kapitel fra *Byzantine Theology* (New York: St. Vladimirs Seminary Press, 1979), 54-78; Florovsky (1974).

⁶⁸ Citeret efter oversættelse fra Geanakoplos (1984), 138.

⁶⁹ Jaroslav Pelikan, *The spirit of Eastern Christendom (600-1799)* (Chicago: Chicago University Press 1974), 108.

tet mod kejser Konstantin V (718-775), der i sine egne personlige teologiske skrifter angreb ikonerne. Konstantin V's aktive teologiske rolle beroede tydeligt på en kejserlig selvopfattelse, hvor kejseren netop var lig med apostle, og hvor Justinians formulering om "omsorg" for læren tages bogstaveligt. Ikke overraskende blev denne kejserlige politik mødt med modstand fra to af periodens største teologer, der var repræsentanter for munkene i øst. Johannes af Damaskus (675-749) og Theodor af Stoudios (754-826) fra det fremtrædende Stoudioskloster i Konstantinopel angreb i deres forsvarsskrifter for ikonerne ikke kun teologien, men også kejserrollen.⁷⁰ De afviste kejserens ret til at definere troslæren. Johannes af Damaskus afsluttede eksempelvis sit skrift om kætterne med et afsnit om ikonoklasterne, hvor han spottede kejsermagten og ligefrem rubricerede kejsernes involvering i spørgsmålet om ikoner som et af de mange kætteri kirken blev udsat for.⁷¹ I afslutningen af den ikonoklastiske periode i 843, hvor Theodor af Stoudios' synspunkt sejrede, førte dermed også til en afgræsning af kejserens rolle i kirkelige sager.⁷² Den ikonoklastiske strid tydeliggør en række bestemmelser i relationen mellem kejser og kirke. Først og fremmest understreger konflikten, at kirkens *auctoritas* havde en langt mere omfattende betydning, end først antaget. Kejseren besad ganske rigtigt den udøvende magt, men denne magt kunne ikke som sådan anvendes i modstrid med kirkens rådgivning. Kejseren havde ikke magt til at gå imod kirkens rådgivning i sager om troslære, hvilket Justinian allerede havde erfaret i striden om *De tre kapitler*, hvorfor han indkaldte til koncilet i Konstantinopel. Det andet forhold er, at munkebevægelsen udgjorde kirkens reelle modvægt til kejsermagten, ikke nødvendigvis patriarken i Konstantinopel. Modstanden mod de ikonoklastiske kejsere udsprang fra klostrene, hvilket understreger, at det Athanasianske ideal reelt eksisterede som en magtmæssig modpol. Det Athanasianske ideal var ikke blot manifesteret i enkelte skikkelser, som Maximos Bekenderen, men udgjorde en understrøm i den østlige munkebevægelse, der som i den ikonoklastiske strid kunne vælte kejser-

⁷⁰ Se en diskussion af Theodors forståelse af kejserfiguren hos Roman Cholij, *Theodore the Stoudite: The Ordering of Holiness* (Oxford: Oxford University Press 2009), 125- 130.

⁷¹ John of Damascus, *On heresies* (Baltimore: Catholic University of America Press, 1958), 160. Interessant nok er afsnittet i forlængelse af hans kritiske afsnit om Islam og kan derfor også læses som en indirekte kritik af muslimernes billedforbud.

⁷² Se en dybere diskussion af ikonoklasmen hos Brian E. Daley, *Christology and Images God Visible: Patristic Christology Reconsidered* (Oxford: Oxford University Press 2018).

huse. Denne strid understreger altså, at kejserens magt over kirken i alvorlige sager om troen var ganske svag. Dette var også tilfældet i striden om både *De tre kapitler*, ikonoklasmen og monoteletismen, hvor kejserens synspunkt led nederlag. Det kan derfor undre, at den østromerske kejsers magt over kirken i senere protestantiske skrifter, som hos Adolf Harnack, beskrives som altomfattende når eksemplerne på det modsatte er talrige.

Efterdønningerne af ikonoklasmen og Maximos' afvisning af Justinians doktrin kan endvidere aflæses hos den store konstantinopolitanske patriark Fotius (810-893), der også var redaktør på en af de skoledannende udgaver af østkirkelig kanonisk ret (nomokanon). Fotius beskrev i slutningen af det 9. århundrede selv forholdet mellem patriark og kejser efter ikonoklasmens afslutning i detaljer, hvor han definerede relationen mellem de to "ministerier" på ny. Fotius skriver om patriarkens ansvar i *Epanagoge* fra 880, og her holdes Justinians ideal fortsat i hævd som ideal. Patriarken og kejseren er "de højeste og mest nødvendige dele", hvor "fred og glæde for undersåtterne [...] beror på forståelsen og harmonien mellem kejsermagt og præsteskab".⁷³ Fotius beskriver her på ny kejserriget som en enhed, der regeres via et symfonisk princip mellem de to magter – kejsermagt og præsteskab – med den samme ordbrug som findes i Justinians *Novellae*. I den følgende tekst fortolkes forholdet dog væsentligt anderledes end hos Justinian, idet Fotius alene tillægger patriarken magten til at fortolke de kanoniske tekster og tage sig af kirkenes indre forhold, som udpegelse af biskopper mv. Idealet synes dermed at være det samme som i indledningen til Justinians *Novellae* kapitel 6, men forholdet er blevet forskudt i lovteksten. Det er nu kun alene de kirkelige embeder og domstole, der kan dømme i kirkelig sammenhæng, kejserens magt er kun den øverste appeldomstol i kirkelige anliggender. Der er sket et skred, hvormed romersk lov er opsplittet i to søjler, der gælder for henholdsvis lægmænd og præsteskab. Patriarken tager dog samtidig magten til sig i en sådan grad, at patriarken simpelthen træder i stedet for kejseren i et interregnum. Patriarken påtager sig den sekulære magt i et interregnum. Dette blev tilfældet i en række situationer efter Fotius. Dette viser måske i højere grad, hvilken magt Fotius i kølvandet på den ikonoklastiske strid faktisk rådede over. Maximos', Johannes af Damaskus' og Theodor af Stoudios' kritik af kejserens *potestas* indskrænkede dermed kejserens reelle handlingsrum over for kirken. Patriarkens ret fremtrædende status kommer til syne igen i den senere by-

⁷³ Citeret efter oversættelse fra Geanakoplos (1984), 137.

zantinske periode, især under det makedonske dynasti (ca. 867-1065), hvor ledende kirkemænd som patriark Nicholas Mystikos (852-925) aktivt tog del i det politiske liv og som leder af det kejserlige råd ligefrem førte forhandlingerne med Bulgarien. Nicholas' efterfølger Theophylaktos (917-965, patriark 933-956) var som søn af med-kejseren admiral Romanos I Lekapenos (870-948) og broder til den bulgarske kejser Peters kone, Maria, ligeledes involveret i både det byzantinske og bulgarske kejserhof. Theophylaktos er et eksempel på, hvordan de kejserlige og kirkelige kredse var tæt forbundne, hvormed patriarkens rådgivning (*auctoritas*) var langt mere end blot et kirkeligt perspektiv på konkrete problemer, hvilket blev særligt tydeligt i Theophylaktos' brev til kejser Peter om de bulgarske bogomiler. I dette brev rådgiver patriarken *både* som svoger, som kirkeligt overhoved og som byzantinsk diplomat over for en fremmed kejsersmagt.⁷⁴

Kejserembedet i de slaviske østkirkelige lande blev formet efter byzantinske forbillede fra det 7. århundrede og frem. I forholdet mellem kejser og kirke var de slaviske fyrste-kejsere dog i endnu højere grad end deres byzantinske modstykker en fysisk manifestation af kirken og Kristus. Obolensky fremhæver eksempelvis, at de slaviske kirker ligefrem fortolkede kejseren som Kristus på jord. Det hang muligvis sammen med, at de slaviske fyrstehuse i Bulgarien, Serbien og Rusland var langt mere dynastiske og aktivt stod for mission i deres fyrstedømmer. Den slaviske fyrste-kejsersfigur var dermed både grundlægger af kirker, missionær og stod som beskytter af kirken, hvormed titlen "lig med apostle" i høj grad synes passende. Fyrsteslægten var ofte også den slægt, som de lokale kirkeledere kom fra, hvilket måske bedst illustreres med Serbien, hvor denne kirkes grundlægger Svt. Sava var bror til den første serbiske konge.⁷⁵ Det forhold, man finder under patriark Theophylaktos, hvor kejserslægt og kirke er forbundet, udvikler sig til altomsluttende dynastier i de slaviske riger.

En slutbemærkning: efter de slaviske rigers fremkomst synes kejserens magt i kirkelige sager på mange måder at aftage i østromersk historie. Kejserens magt når sit endelige lavpunkt 1380 i et konkordat, hvor mange af de kirkeretslige områder, som kejseren har magt

⁷⁴ Se Gunnar Svane, *Kozma Presbyterens traktat mod de bulgarske kættere (Bogomilierne)* (København: Munksgaard 1971), hvori der indgår kildeteksten "Patriark Theophylaktos: skrivelse til Peter, Bulgariens kejser", s. 45-52.

⁷⁵ Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth – Eastern Europe 500-1453* (London: Cardinal 1974), 398-399.

over i Justinians *Novellae*, beskrives som rent kirkelige.⁷⁶ Svækkelsen af kejserens magt over for kirken synes at svare til svækkelsen af kejserens magt generelt, idet størstedelen af kirken med østlig ritus i 1380 var under andre herskere end kejseren i Konstantinopel. Kirkens modstand mod kejsermagten kunne derfor forankres andetsteds. Det ses måske mest tydeligt i en af de mange østromerske borgerkrige, hvor serbiske tropper under den hesykastiske strid i 1340'erne afsatte en kejser til fordel for en anden kejser med andre kirkelige sympatier. Serbernes involvering i den byzantinske borgerkrig i 1340'erne var både magtpolitisk og kirkeligt betinget, og understreger eksterne østkirkelige rigers betydning for forholdet mellem kirke og kejser i den senbyzantinske periode.⁷⁷

Konklusion

Meyendorff konkluderer, at Justinians forsøg på at skabe en gennemorganiseret rigskirke og stat fejlede. Dette skete, ifølge Meyendorff, primært, fordi trosspørgsmålet fra de store konciler og kirkelige splittelser ikke kunne reduceres til et juridisk og statslig spørgsmål. Kirken og kejserriget kunne ikke smelte sammen i en symfoni, som Justinian ønskede. Fordi dette fejlede førte det, ifølge Meyendorff, til en situation med reelle magtkampe og perioder, hvor kirken var underordnet kejseren juridisk og statsligt set – altså *de facto* til det, som Harnack beskrev som Caesaropapisme. Justinian synes at have indset dette ved koncilet i Konstantinopel i 553, hvor han forskubbede kejserens legalistiske vægt bort fra trosindholdet og over mod de civil-retslige forhold, der behandles i *Novellae*.⁷⁸ Dette er måske juridisk set korrekt, men Meyendorff synes at overse, hvor ofte kejseren kom til kort over for kirken, som beskrevet ovenfor. Perioderne med magtkampe førte lige så ofte til kirkeligt overherredømme – og dermed altså hierokrati (præsteheredømme).

Novellae og symfoni-begrebet læses ofte ud fra den forståelse, som koncilet i Konstantinopel i 553 medførte, nemlig at symfoni-læren satte en afgrænsning for den kejserlig autoritet ved tros læren. Dette taler egentligt imod den næsten eksplicite formulering i *Novellae*s kapitel 6 og 131. Justinian synes både juridisk og kirkepolitisk at

⁷⁶ Norman Russel, "One faith, one Church, one emperor: the Byzantine approach to ecumenicity and its legacy", *International Journal for the Study of the Christian Church* 12:2 (2012), 122-130.

⁷⁷ Warren Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society* (Stanford, California: Stanford University Press 1997), 815.

⁷⁸ Meyendorff (1989), 59.

blande sig i spørgsmål om tros læren, hvilket helt udtrykkeligt var en del af de østromerske kejsers selvopfattelse af at være lig med en apostel. I dette lys optræder de to "ministerier", som Florovsky kalder dem, som opløste. Den kejserlige autoritet er en sekulær magt (*potestas*), der forholder sig til relationen mellem mennesker og dermed faktisk også de trosmæssige spørgsmål på jord, mens den kirkelige magt på jord kun er rådgivende (*auctoritas*), idet kirkens relation er vertikal mod Gud via bønner.⁷⁹ Dette omfattende "monoarkiske" ideal om kejserriget og kirken, der hos Euseb forener romersk og kirkelig universalisme, synes i højere grad at være kejsermagtens egentlige opfattelse af forholdet rent praktisk.

Florovsky og Meyendorff bemærker derfor begge, at den kirkelige magt i højere grad formede en modstand til sig selv uden for kejserens hof. Begge peger på de monastiske centre, "ørkenen" som Florovsky ynder at kalde det, der fungerer som en åndelig rådgivende stemme og modvægt til kejseren. De ikonoklastiske og senere hesykastiske stridigheder viste denne monastiske magts evne til at begrænse kejseren i religiøs henseende, så kejserens magt reelt blev formindsket. Dette skete dog i takt med det østlige kejserriges generelle politiske og militære svækkelse efter først slaviske, siden arabiske og endelig korsfarernes og osmannernes invasioner.

Forholdet mellem kejser og kirke i det østromerske rige er komplekst og kan ikke reduceres til en enkel form eller lære. Justinians symfoni-begreb er en ideel størrelse, som han muligvis selv måtte afvige i sin regeringstid. Idealet viser dog den grundlæggende forståelse af kirken og kejserens rolle hos Justinian – de skulle smelte sammen til en universel enhed i en genforening af romersk rige og kirke. Dette forudsatte dog, at kirken og det romerske rige *kunne* forenes på ny. Meyendorff bemærker lakonisk, at det er denne sammensmeltning af kristen og romersk-hellenistisk universalisme, der fører til tragedien i Det Byzantinske Rige. Kirken og rigets enhed blev uopnåelig, og forsøget at opnå den drænedede kejsermagten for al indflydelse.⁸⁰

⁷⁹ Florovsky (1974).

⁸⁰ Meyendorff (1974).

Blev paven ført til Konstantinopel i lænker?

Forholdet mellem kejser og vestkirke under Justinian

Amalie Grøndal Henriksen

Abstract: This article examines the circumstances that led to pope Vigilius left Rome in 545 and traveled to Constantinople. In the sources concerning this event, the descriptions differ. In some sources, it is described as if Vigilius was summoned by the emperor Justinian and Vigilius traveled of his own free will to Constantinople. In another source it is described as if Vigilius was forced by imperial powers to Constantinople. To understand why there are so marked differences in the sources and why it is relevant how the journey took place it is necessary to look at the historical context, because the political situation in Rome and the church political situation in the reign of Justinian may have influenced the circumstances of the journey. In this article, I describe the historical context, and analyze the different sources of Vigilius' journey and analyze the interests which the authors had to describe the journey the way that they did. On the basis of this, I conclude that it is most likely that Vigilius traveled of his own free will. In addition, I conclude that the differences in the sources depend on whether the author of the source had a relation to Justinian and the eastern part of the empire or if the author had a relation to Vigilius, the papacy, and the western part of the empire.

Keywords: Three Chapters Controversy; Justinian; Vigilius; Church-Emperor; papacy

Indledning

Pave Vigilius rejste fra Rom til Konstantinopel i 545. Formålet og formen på pavens rejse er meget usikkert, men senere vestlige kilder fremstiller rejsen som Konstantinopels kejsers tvang og forsøg med vold på at få paven til at anerkende hans kirkelige politik. Dette synes usikkert og især rejsens mulige forbindelse til fordømmelsen af *De Tre Kapitler* står uklart. Rejsen og diskussionen om *De Tre Kapitler* giver et direkte indblik i, hvordan både pave og kejser ønsker at fremstille sig selv, og hvordan relationen mellem dem blev forhandlet. I denne artikel vil jeg udfolde dette forhold ved at undersøge rejsen i form, formål og relation til *De Tre Kapitler*.

Indledningsvis giver jeg en indføring i den historiske kontekst for at tydeliggøre, hvorfor det interessant at beskæftige sig med dette

spørgsmål. Dernæst præsenterer jeg de relevante kilder. Artiklens hovedkilde er Vigilius' encyklika *Dum in Sanctae Euphemiae* fra 552, som jeg nærlæser og sætter i relief til andre kilder. På baggrund af dette diskuterer jeg, om det er mest sandsynligt, at Vigilius rejste frivilligt fra Rom, eller om han blev tvunget af kejseren. Slutteligt diskuterer jeg, hvorfor rejsen er beskrevet forskelligt i kilderne.

Historisk kontekst

Det 6. århundrede er blevet kaldt Romerrigets sidste århundrede, ifølge Donald M. Nicol.⁸¹ Justinian (ca. 482-565) var den sidste kejser, der succesfuldt forsøgte at genforene hele riget under sig. I århundredet inden var store områder af den vestlige del af imperiet blevet tabt. Ostrogoterne havde etableret et kongerige i Italien, visigoterne havde gjort det samme i Spanien og vandalerne i Nordafrika.⁸² Det lykkedes dog for Justinian og hans general Belisarius (ca. 505-565) at generobre dele af Nordafrika samt dele af Italien og Spanien. Dette var et højdepunkt i Justinians regeringstid, men det varede ikke ved.⁸³ Goterne fik en ny konge i 542, der hed Totila og med ham vendte situationen. Det lykkedes goterne og Totila at belejre Rom i december 545, og 12 måneder senere indtog de byen.⁸⁴

Justinian regerede fra 527 til 565 og var kalkedoner, da han var tilhænger af de beslutninger, der blev truffet på koncilet i Kalkedon i 451. Justinian var gift med Theodora (ca. 500-548), der modsat Justinian selv var anti-kalkedoner.⁸⁵ I Justinians regeringsperiode blev Vigilius (500-555) indsat som pave i Rom i 537 med hjælp fra Justinians general Belisarius, og Vigilius virkede som pave til sin død i 555.⁸⁶ Vigilius overtog pavestolen fra Silverius (død 537), der blev afsat med hjælp fra Theodora.⁸⁷

⁸¹ Donald M. Nicol, "Justinian I and his Successors A. D. 527-610", *Byzantium An Introduction*, ed. Philip Whitting (Oxford: Basil Blackwell 1971), 15-38 (17).

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid., 21

⁸⁴ John Moorhead, "The Byzantines in the West in the sixth century", *The New Cambridge Medieval History, Volume I c. 500 - c. 700*, ed. Paul Fouracre (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 118-139 (127).

⁸⁵ James Allen Evans, "Justinian", *Lives of Caesars.*, ed. Anthony A. Barrett (Hoboken: Blackwell Publishing, 2008), 298.

⁸⁶ Claire Sotinel, "Empires and Popes in the Sixth Century", *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. Michael Mass (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 267-290 (280).

⁸⁷ James Allen Evans, "Justinian", *Lives of Caesars*, ed. Anthony A. Barrett (Hoboken: Blackwell Publishing 2008), 298.

I 543 eller 544 udstedte Justinian en fordømmelse af *De Tre Kapitler*, der var en fordømmelse af hele Theodor af Mopsuestias virke og person (død 428), nogle skrifter af Theodoret af Cyrus (død ca. 466) samt et bestemt brev til Perseren Mari skrevet af Ibas af Edessa (død 457). Fordømmelsen blev udstedt af Justinian som en del af en overordnet plan om at forsøge at skabe enhed i kirken mellem kalkedonerne og anti-kalkedonerne.⁸⁸ Kirkens holdning til teologerne Theodoret af Cyrus og Ibas af Edessa havde skiftet flere gange inden, at de blev fordømt i *De Tre Kapitler*. De to teologer var blevet fordømt på koncilet i Efesos i 449, der fik navnet "Røversynoden" (*latrocinium*) af den daværende pave Leo af Rom (død 461) grundet de voldelige metoder, der blev brugt til at nå til enighed.⁸⁹ "Røversynoden" fik ikke Roms godkendelse, hvilket gjorde, at koncilet aldrig fik universel accept.⁹⁰ To år senere i 451 blev et koncil i Kalkedon afholdt, som havde paves Leos godkendelse. På dette koncil fik Theodoret af Cyrus og Ibas af Edessa deres position i kirken tilbage.⁹¹

Justinian ønskede, at de forskellige biskopper deriblandt Vigilius skulle skrive under på fordømmelsen af *De Tre Kapitler*.⁹² Dette var dog ikke lige til for Vigilius, da det ville være en omgørelse af paves Leos beslutning og en indirekte anerkendelse af "Røversynoden."

Rejsen fandt sted i den beskrevne historiske kontekst, der var karakteriseret af både den politiske situation og den kirkepolitiske situation. Den politiske situation gjorde, at Rom var et utrygt sted at opholde sig, og den kirkepolitiske situation gjorde, at Vigilius' accept af fordømmelsen af *De Tre Kapitler* var vigtig for Justinian.

Kildeoversigt

Vigilius' rejse fra Rom til Konstantinopel er beskrevet forskelligt i både kilder og sekundærlitteratur. I de østkirkelige kilder *De Bellis* af Prokopius og *Marcellinus Comes* er det beskrevet, at Vigilius blev tilkaldt af Justinian og rejste afsted frivilligt. I den vestkirkelige biogra-

⁸⁸ Evans (2008), 298.

⁸⁹ James Allen Evans, *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*. (London & New York: Routledge 1996), 73.

⁹⁰ Richard Price & Michael Gaddis, "Introduction", *The Acts of the Council of Chalcedon* (Liverpool: Liverpool University Press 2005), 23-40 (32).

⁹¹ Andrew Louth, "The Eastern Empire in the sixth century", *The New Cambridge Medieval History, Volume I c. 500 - c. 700*. ed. Paul Fouracre (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 93-117 (106).

⁹² John Bagnell Bury, "Justinian's Caesaropapism", *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.)* (Cambridge: Cambridge University Press 2015), 5.

fi om Vigilius i *Liber Pontificalis* er det beskrevet, at Vigilius blev tvunget til at rejse. At der er forskelle i kilderne er særlig interessant, da forskellene synes at afhænge af, hvorvidt kilderne repræsenterer den østkirkelige eller vestkirkelige side. *Liber Pontificalis*, *De Bellis* og *Marcellinus Comes* præsenterer jeg i det følgende afsnit og efterfølgende inddrages de i diskussionen. Hovedkilden, der diskuteres i denne artikel, er encyklikaen *Dum in Sanctae Euphemiae*. Forfatteren til brevet er angiveligt Vigilius, hvilket der er enighed om i sekundærlitteraturen, og den antagelse baserer artiklen sig på. Kilden nævner kort rejsen, og derudover er kilden væsentlig, da den giver indblik i Vigilius' selvfremsættelse. I det følgende underafsnit vil jeg gennemgå de forskellige kilder, der er til rejsen.

Dum in Sanctae Euphemiae af Vigilius

Dum in Sanctae Euphemiae er en encyklika fra 552. Oprindeligt blev termen brugt om breve fra biskopper generelt, men senere var det kun breve fra paven, der blev kaldt encyklika.⁹³ *Dum in Sanctae Euphemiae* fokuserer primært på, hvordan Vigilius blev behandlet i Konstantinopel. Encyklikaen er ideel som en kilde til, hvordan Vigilius ønskede at fremstille sin situation, men det er mere tvivlsomt, i hvilket omfang den ellers kan bruges, da Vigilius' kompetence og troværdighed er påvirket af, at han selv var involveret i det, han berettede om.

Biografien om Vigilius i Liber Pontificalis

Biografien om Vigilius fra omkring 625-638 indgår i værket *Liber Pontificalis*, der består af biografier om oldtidens og middelalderens paver.⁹⁴ I biografien om Vigilius fremgår det, at kejserinde Theodora sendte en mand til Rom, der skulle hente Vigilius, medmindre han blev fundet i en Peterskirke. Vigilius blev fundet, arresteret, ført ned til Tiberen og sendt afsted i et skib (*tentus est et deposuerunt eum ad Tieum; miserunt eum in navem*⁹⁵). Derudover beskrives det, at Vigilius, da han var ankommet til Konstantinopel, blev beskyldt for at have dræbt den forhenværende pave Silverius, og Vigilius derfor flygtede ind i Sankt Euphemia Kirke og klyngede sig til alteret. Derfra trak

⁹³ Anne Fremantle, *The Papal Encyclicals in their Historical Context* (New York: New American Library 1956), 21.

⁹⁴ Per Ingesman, "Liber Pontificalis", *Den store Danske*, <https://denstoredanske.lex.dk> (set 10.10.2020).

⁹⁵ *Le Liber Pontificalis*, ed. Louis Duchesne (Paris 1886), 297 (herefter: LP).

Theodora ham ud og bandt et reb om hans hals og trak ham rundt i byen (LP, 298).

Det fremgår ikke af biografierne i *Liber Pontificalis*, hvem der er forfatter, der er dog forskellig information, der kan bidrage med oplysninger om dem, der har skrevet biografierne. Raymond Davis, oversætteren af *Liber Pontificalis*, argumenterer for, at *Liber Pontificalis* gennemgik to redaktioner. Den første redaktion var omkring 530 og den næste omkring 625-638.⁹⁶ Vigilius var pave fra 537-55, så hans biografi blev formentlig skrevet efter hans samtid. Et andet argument for dette er, at der i biografien står, at Rom blev belejret én gang, selvom der faktisk var tale om to belejringer. Det sandsynliggør, at det ikke har været en samtidig forfatter, der har skrevet biografien, da en samtidig forfatter ville have vidst, at der var to belejringer.⁹⁷ Ydermere mener Davis, at forfatterne til *Liber Pontificalis* må have været romere, der havde en interesse i pavedømmet. Derudover udelukker teksternes sproglige og litterære niveau, at forfatterne kan have haft gode uddannelser. Derimod er Davis af den overbevisning, at forfatterne har været personer, der arbejdede for den romerske kirke og havde et ønske om at ære pavedømmet.⁹⁸ Derfor kan det siges, at kilden er tendentiøs, da forfatteren formentlig var overordnet positiv stemt over for pavedømmet, hvilket sandsynligvis har påvirket hans syn på Vigilius.

Prokopius

De Bellis, *Historia Arcana* og *De Aedificiis* er de tre mest kendte værker af Prokopius. *De Bellis* fra 550'erne er det eneste værk, hvor Prokopius nævner Vigilius' rejse fra Rom til Konstantinopel. Her står følgende om rejsen: "Vigilius, Roms ypperstepræst, kom til Byzans fra Sicilien tilkaldt af kejseren. For han havde opholdt sig på Sicilien et godt stykke tid og ventet på dette".⁹⁹ Det er værd at bemærke, at Vigilius ifølge kilden har ventet på indkaldelsen, og hans afrejse ikke bar præg af tvang.

Prokopius var ansat som Justinians general Belisarius' sekretær og juridiske rådgiver fra 527-40. I 550'erne arbejdede Prokopius som

⁹⁶ Raymond Davis, "Introduction", *Liber Pontificalis* (Liverpool: Liverpool University Press 2000), 11-50 (13).

⁹⁷ Ibid., 44

⁹⁸ Ibid., 14

⁹⁹ Forfatterens egen oversættelse: Βιγίλιος δέ, ὁ τῆς Ῥώμης ἀρχιερεὺς, βασιλεῖ ἐς Βυζάντιον ἐκ Σικελίας μετάπεμπος ἦλθεν. ἐτύγχανε γὰρ πολὺν τινα χρόνον διὰ τοῦτο ἐν Σικελίᾳ διατριβὴν ἔχων. Procopius, *History of the Wars, Books VI.16-VII.35*, overs. H. B Dewing (Cambridge: Harvard University Press 1992), 281.

embedsmand for Justinian, og som led i det arbejde skrev han *De Bellis*. Prokopius fik anerkendelse for sit arbejde af blandt andre Justinian, men på trods af det udviklede Prokopius antipati mod Justinian, hvilket kommer til udtryk i værket *Historia Arcana*. I det værk løsræv Prokopius sig fra de restriktioner, han havde været underlagt, da han skrev *De Bellis*.¹⁰⁰ I forhold til Prokopius' kompetence til at skrive disse værker er det værd at bemærke, at han havde et tæt kendskab til Belisarius og også Justinian, da han arbejdede for dem. Denne relation gav Prokopius viden om det, han berettede om, men relationen kan også have påvirket hans troværdighed. Da han var i et ansættelsesforhold til Justinian, så havde det formentlig en indflydelse på måden, han berettede om Justinian på, og det er med til at sænke Prokopius' troværdighed, da det synes oplagt, at han ønskede at sætte sin overordnede i et godt lys. Derfor er det særlig interessant, at Prokopius også skrev *Historia Arcana*, hvor han ikke længere var nødsaget til at fremstille Justinian positivt. Der er Prokopius' troværdighed dog påvirket af, at han generelt i *Historia Arcana* var stærk kritisk over for Justinian,¹⁰¹ hvilket kan gøre, at han fordrejede fremstillingen af Justinian negativt.

Marcellinus Comes

Hele kilden er tilskrevet Marcellinus, der var embedsmand for Justinian. Marcellinus skrev en del værker, men det eneste, der er overleveret, er *Marcellinus Comes*.¹⁰² Om rejsen står følgende i kilden: "Vigilius pave LVII.II fra apostlen Peter blev tilkaldt af kejseren, og Vigilius forlod Rom og kom til Sicilien".¹⁰³

Marcellinus skrev sin del af krøniken fra år 518 og opdaterede den i 534. Det er altså ikke Marcellinus selv, der har skrevet den del af krøniken, der er central for artiklen. Det var en ukendt forfatter, der fortsatte Marcellinus' arbejde i tidligst 548 og formentlig først i 550'erne.¹⁰⁴ På trods af at forfatteren er ukendt, så bevidner hans for-

¹⁰⁰ H. B. Dewing, "Introduction", *Procopius Wars I Books I-II*, ed. G. P. Goold (Cambridge: Harvard University Press 1996), 10.

¹⁰¹ Anthony Kaldellis, "Introduction", *The Secret History: with Related Texts* (Indianapolis: Hackett Publishing Company 2010), 9.

¹⁰² Brian Croke, *Count Marcellinus and His Chronicle* (Oxford: Oxford University Press 2001), 1.

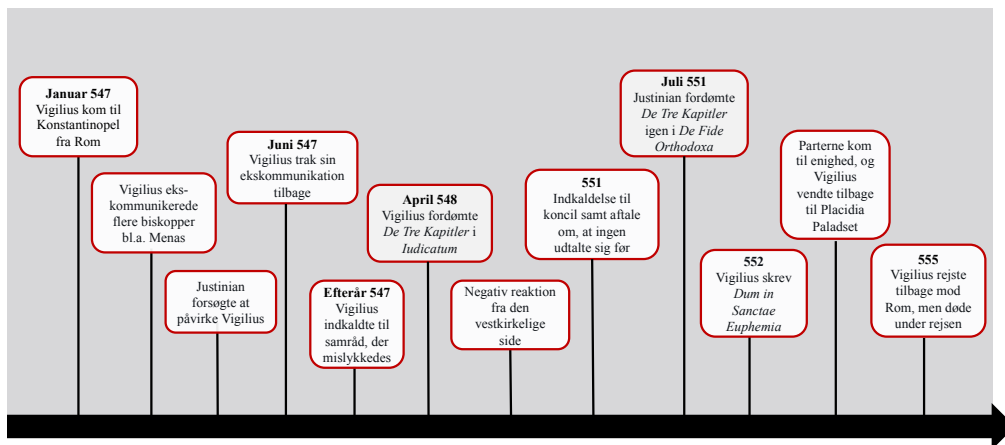
¹⁰³ Forfatterens egen oversættelse: "Vigilius papa LVII.II ab apostolo Petro evocatus ab imperatore Roma egreditur et Siciliam venit". *The Chronicle of Marcellinus: A translation and commentary (with a reproduction of Mommsen's edition of the Text)*, ed. Brian Croke (Sydney: Australian Association for Byzantine Studies 1995), 51

¹⁰⁴ Croke (2001), 216.

tælling om, hvem han var. For det første identificerede han sig med den romerske side, hvilket ses, da han i en beskrivelse af konflikten mellem Persien og Rom omtalte den romerske hær som "vores hær."¹⁰⁵ For det andet sympatiserede han med det østlige hof, og det ses ved, at han accepterede idéen om, at Goterkrigen var Justinians hævn for en grusom ugerning.¹⁰⁶ Kilden er dog ikke specielt rosende eller lovprisende i relation til Justinian generelt.¹⁰⁷ I forhold til forfatterens kompetence og troværdighed er det begrænset, hvad der kan siges, da forfatteren er ukendt. Dog må hans sympati med det østlige hof betyde, at han kan have haft en interesse i at fremstille Justinian positivt, og det kan påvirke hans troværdighed.

Analyse af *Dum in Sanctae Euphemiae*

For at kunne forstå *Dum in Sanctae Euphemiae* er det centralt at se på, hvad Vigilius foretog sig, da han opholdt sig i Konstantinopel. Op-takten til *Dum in Sanctae Euphemiae* er illustreret på tidslinjen nedenfor.¹⁰⁸



Vigilius ankom i januar 547 til Konstantinopel og opholdt sig i Placidia Paladset. Umiddelbart efter sin ankomst ekskommunikerede han alle biskopper, der havde underskrevet fordømmelsen af *De Tre Kapitler* inklusiv patriark Menas af Konstantinopel (død 552). Det medførte, at Justinian lagde pres på Vigilius blandt andet ved at forsøge at dokumentere, at indholdet af *De Tre Kapitler* var kættersk og ved

¹⁰⁵ Croke (2001), 224

¹⁰⁶ Ibid., 226

¹⁰⁷ Ibid., 228

¹⁰⁸ Både tidslinjen og det følgende afsnit bygger på kapitlet "Vigilius and the Three Chapters (544-52)" fra Richard Prices bog *The Acts of Constantinople 533, Volume I*.

at true Vigilius på hans frihed. Det resulterede i, at Vigilius i juni 547 trak sin ekskommunikation af Menas tilbage. Formentlig var det også på det tidspunkt, at Vigilius underskrev to upublicerede erklæringer, hvor han fordømte *De Tre Kapitler*. Den ene gav han til Justinian og den anden til Theodora. Vigilius ønskede at bevare sin værdighed som pave, og derfor underskrev han ikke blot fordømmelsen af *De Tre Kapitler*, som andre biskopper havde gjort. I stedet iværksatte han et samråd af 70 biskopper, der endnu ikke havde underskrevet fordømmelsen. Samrådet tog dog en uventet drejning for Vigilius, da Facundus af Hermiane præsenterede beviser for, at brevet fra Ibas af Edessa til Perseren Mari, der blev fordømt i *De Tre Kapitler*, var blevet accepteret på koncilet i Kalkedon. På grund af dette afsluttede Vigilius samrådet, og bad alle biskopper om at give skriftligt udtryk for deres holdninger i stedet.

Den 11. april 548 fordømte Vigilius *De Tre Kapitler* i skriftet *Iudicatum*, som han sendte til Menas. Vigilius bestræbte sig på, at brevet ikke blev sendt rundt, fordi han antog, at det kunne være problematisk. Det lykkedes dog ikke, og den vestkirkelige reaktion var heftig og påvirkede Vigilius' autoritet negativt. Både biskopper i Italien, Illyrien, Gallien og Afrika vendte sig imod ham. Vigilius skrev rundt til de forskellige biskopper for at forsikre dem om, at han stadig var loyal over for koncilet i Kalkedon. Det stod formentlig klart for Vigilius, at udstedelsen af *Iudicatum* havde været en fejl, som ville underminere hans magt over de latinske biskopper. Vigilius havde mulighed for at trække *Iudicatum* tilbage, men han kunne ikke igen være upartisk i sagen. Så i stedet svor Vigilius, at han ville gøre, hvad han kunne for at sikre fordømmelsen af *De Tre Kapitler*.

I 551 blev biskopper fra både den østlige del og den vestlige del af imperiet indkaldt til et koncil, og der blev indgået en aftale om, at ingen udtalte sig forud for koncilet. Udsigten til et koncil gjorde, at Vigilius i perioden frem til koncilet ikke behøvede at foretage sig noget i relation til fordømmelsen af *De Tre Kapitler*. I den vestlige del af imperiet blev invitationen til koncilet ikke taget vel imod, og flere biskopper nægtede at deltage. Det var formentlig årsagen til, at Justinian brød aftalen om ikke at udtale sig og udstedte sit edikt *De Fide Orthodoxa*, hvor *De Tre Kapitler* blev fordømt på ny. Det faldt ikke i god jord hos Vigilius, der i *Dum in Sanctae Euphemiae* refererer til, at han opfordrede Justinian til at trække ediktet tilbage med begrundelse i aftalen om, at ingen skulle udtale sig forud for koncilet. Dette uddybes i næste afsnit. Biskop Theodore Ascidas, der var Justinians primære kirkelige rådgiver, tog ikke Vigilius' formaning alvorligt og

fejrede demonstrativt gudstjeneste i Hagia Sophia den samme dag. Det førte til, at Vigilius skrev en erklæring om ekskommunikation af Theodore Ascidas og Menas. I den erklæring afsatte Vigilius Ascidas fra hans præstembede og afslog altergang med Menas og andre, der havde godtaget *De Fide Orthodoxa*. Selvom erklæringen ikke omhandlede Justinian, men blot hans kirkelige rådgiver, så kunne det ses som en anfægtelse af den kejserlige autoritet. På det tidspunkt søgte Vigilius tilflugt i Peterskirken i Hosmidas Paladset. Hvad der skete der og senere hen er beskrevet i *Dum in Sanctae Euphemiae* og vil blive analyseret i detaljer i næste afsnit.

Efter at Vigilius havde sendt sin encyklika, fortsatte konfrontationerne mellem Vigilius og hoffet nogle måneder. Afslutningen blev, at Vigilius tilbagekaldte sin erklæring om ekskommunikation af Theodore Ascidas og Menas. Det gjorde han på den betingelse, at Ascidas, Menas og andre biskopper officielt forpligtede sig til, at de ville være tro mod de fire økumeniske konciler deriblandt koncilet i Kalkedon. Derudover lovede de at underkaste sig Vigilius' undersøgelse af nye dokumenter angående *De Tre Kapitler*. Afslutningsvis blev der undskyldt for behandlingen af Vigilius, dog uden at nogen påtog sig skylden. Dette førte til, at Vigilius mente, at han kunne vende tilbage til Placidia Paladset. I 555 rejste Vigilius tilbage mod Rom, men han døde undervejs på rejsen.¹⁰⁹

Analyse af kildens indhold

Dum in Sanctae Euphemiae blev skrevet i 552, mens Vigilius opholdte sig i Sankt Euphemia Kirke. I det følgende laver jeg en nærlæsning af denne kilde. Vigilius indleder kilden med en beskrivelse af, at afsenderen er Vigilius selv, der var pave i Rom, og at modtageren af brevet er hele Guds folk. Dernæst beskriver Vigilius, hvorledes han var tilbageholdt i Sankt Euphemia Kirke. Imens han befandt sig i kirken, sendte Justinian en række personer deriblandt Belisarius til ham. De fortalte Vigilius, at han skulle acceptere deres ed (*sacramenta*, DSE, 1) og rejse fra Sankt Euphemia Kirke til Konstantinopel. Til det svarede Vigilius, at tilflugten i Sankt Euphemia Kirke hverken havde fundet sted af økonomiske eller personlige grunde men derimod af kirkelige årsager. Vigilius var af den overbevisning, at kirken var krænket, og at han ikke havde i sinde at forlade Sankt Euphemia Kirke før, at dette ikke længere var tilfældet. Dernæst uddyber Vigilius, hvad

¹⁰⁹ Richard Price, *The Acts of the Council of Constantinople of 553* (Liverpool: Liverpool University Press 2009), 46-50.

krænkelsen dækkede over nemlig, at Justinian havde udsendt et edikt, hvilket må være en henvisning til *De Fide Orthodoxa*. Det medførte, at biskopper og andre gejstlige opsøgte Vigilus i Placidia Paladset, der var Vigilus' opholdssted i Konstantinopel. Vigilus' svar indeholder en opfordring til Justinian om at fjerne ediktet og afvente en fælles beslutning enten i form af et koncil eller en skriftlig erklæring. Dernæst forklarer Vigilus, at hvis der blev gjort noget, der skabte splittelse i kirken, så ville den tiltalte i Vigilus' øjne være en synder (*praeuaricatores*, DSE, 2) og ikke længere være velkommen ved nadverbordet hos apostlen Peter. Derefter beskriver Vigilus, at fordi situationen ikke blev udbedret, så medførte det enden på et fælles nadverbord.

Efterfølgende beskriver Vigilus et dokument om en bandlysning og en trussel om at offentliggøre dokumentet, hvis de, der havde syndet, ikke ændrede adfærd, eller hvis der blev udøvet vold mod Vigilus. Dernæst nævner Vigilus et brev, der blev overrakt til ham den 31. januar 552. Brevet skulle forestille at være fra Justinian, men blandt andet fordi brevet ikke var signeret, sandsynliggjorde det, at Justinian ikke kendte til brevet. Richard Price argumenterer dog for, at brevet var fra Justinian, og at Vigilus blot lod, som om han troede, at det var falsk, for at det skulle stå klart, at han mente, at indholdet var utroligt.¹¹⁰ Vigilus beskriver, at brevet var fyldt med usandheder og fornærmelser. I slutningen af passagen nævner Vigilus, at han havde forladt Sankt Euphemia Kirke under stor frygt og angst (*timore atque anxietate*, DSE, 4).

Dernæst omtaler Vigilus en episode fra, da han havde søgt tilflugt i Peterskirken i Hosmidas Paladset. Han beskriver malerisk, hvordan en gruppe bevæbnede soldater forsøgte at slæbe ham ud af kirken. Det lykkedes dog ikke, da han holdt fast i alteret. I forlængelse af denne beskrivelse nævner Vigilus, at han efterfølgende blev truet med at blive slæbt afsted under voldelige omstændigheder igen, såfremt han ikke accepterede deres ed (*sacramenta*, DSE, 4), og han derfor gik med til det. Til slut i passagen beskriver Vigilus, at han tog tilbage til Placidia Paladset i overensstemmelse med Justinians vilje, da han ikke ønskede yderligere dårlig behandling. I næste passage nævner Vigilus, at han dette sted alligevel oplevede uacceptabel behandling. Vigilus prøvede gentagne gange at appellere til, at løfterne om behandlingen af ham skulle overholdes, men uden at det førte til noget. Det gik derimod op for Vigilus, at han

¹¹⁰ Price (2009), 49.

var fanget i paladset, hvilket førte til, at han flygtede til Sankt Euphemia Kirke.

Den næste passage er en beskrivelse af Vigilus' tro. Han forklarer, at han ikke ønskede, at nogen skulle fortælle løgne om hans tro, og derfor ville han gøre det klart. I brevet nævnes en række konciler, som Vigilus tilsluttede sig og forsvarede. Det drejer sig om koncilet i Nikæa, koncilet i Konstantinopel, det første koncil i Efesos (ikke "Røversynoden" men et andet koncil, der blev holdt i samme by) og koncilet i Kalkedon, hvilket er den by, som Vigilus befandt sig i, mens brevet blev skrevet.

Efter trosbekendelsen er der et efterskrift, hvor det fremgår, at Vigilus igen fik et brev med en besked fra Justinian. I brevet blev der spurgt om, hvornår Vigilus ønskede at aflægge ed, så han kunne forlade den kirke, han opholdt sig i og komme tilbage til Konstantinopel i sikkerhed. I Vigilus' svar citeres ekskommunikationen af Ascidas og Menas. Citatet indledes med følgende passage: "Vi skyndte os til din fromhed for syv år siden, vi forlod vores by, uden at vi havde private anliggender".¹¹¹ Her refereres der altså til de omstændigheder, der gjorde, at Vigilus forlod sin by. Rejsen, som der refereres til, må være rejsen fra Rom til Konstantinopel, da det passer med, at brevet er skrevet i 552, og at Vigilus syv år tidligere i 545 forlod Rom, der var hans by. Dette uddybes i diskussionen. Citatet fra ekskommunikationen fortsættes, og henvisningen til rejsen bruges til at drage en parallel mellem det tidspunkt for syv år siden og tidspunktet for ekskommunikationen. I begge tilfælde appellerede Vigilus for fred i kirken, og for at kirken ikke længere skulle plages af intriger. Brevet afsluttes med, at Vigilus beder til Gud om at gøre en ende på spliden i kirken og genoprette freden. Slutteligt er der en datoangivelse, hvilket er den 5. februar 552 (DSE, 1-10).

Analyse af retoriske virkemidler

Et væsentligt retorisk virkemiddel, som Vigilus benytter sig af i sit brev, er brugen af symbolske steder. Det er værd at bemærke, hvilke steder de forskellige begivenheder finder sted, da der er en klar symbolik på spil. Brevet blev skrevet i Sankt Euphemia Kirke, hvilket var ortodoksiens hjemsted, da koncilet i Kalkedon fandt sted der. Det var det koncil, hvor to af personerne som blev fordømt i *De Tre*

¹¹¹ Forfatterens egen oversættelse: Nos ad pietatem tuam festinantes ante septem annos de ciuitate nostre sic egressi sumus, ut nulla haberemus priuata negotia. Vigilus af Rom, "Dum in Sanctae Euphemiae", *Vigiliusbrieve*, ed. E. Schwartz (München 1940), 9 (herefter DSE).

Kapitler, Theodoret af Cyrus og Ibas af Edessa, fik deres position i kirken tilbage.¹¹² Det har en symbolsk betydning, da Vigilius ved at søge tilflugt i Sankt Euphemia Kirke på et symbolsk niveau viser, at han bakker op omkring koncilet i Kalkedon, hvilket Justinian også burde.

Et andet vigtigt sted er Peterskirken i Hosmidas Paladset. At det er en Peterskirke er væsentligt, da apostlen Peter ifølge den romersk-katolske opfattelse var den første pave.¹¹³ Det har en central betydning for Vigilius, der også var pave og byggede en del af sin autoritet på at være Peters efterfølger. Derfor har det en klar symbolsk betydning, at Vigilius søgte tilflugt i netop en Peterskirke. I Konstantinopel er der ingen Peter-tradition, så det, der kommer tættest på, er Peterskirken. Derfor kan det ses som en skærpende omstændighed, at det var en Peterskirke, som nogen forsøgte at tvinge Vigilius væk fra.

Et andet retorisk virkemiddel i brevet er brugen af majestætisk pluralis, hvilket er med til at give teksten et ophøjet præg. Formen kendes ellers primært fra kejserlige forordninger. Derudover betegner Vigilius Justinian som den mest fromme og mest barmhjertige kejser (*Piissimus princeps*, DSE, 1 og *clementissimus princeps*, DSE, 4). Brugen af disse positive superlativer kan ses som en måde at smigre Justinian på. Det kan også ses som om, at Vigilius og Justinian havde en god relation, hvilket kan skyldes, at de havde samme politiske overbevisning, da de begge så sig selv som kalkedonere.

Analyse af Vigilius' selvfremsættelse

I dette afsnit analyserer jeg Vigilius' selvfremsættelse, som den kommer til udtryk i *Dum in Sanctae Euphemiae*. Brevet i sin helhed bærer præg af, at begivenhederne blev præsenteret, så de sætter Vigilius i det bedst mulige lys. For eksempel sætter det Vigilius i et godt lys, at han i starten af brevet lægger vægt på, at han ikke søgte tilflugt i Sankt Euphemia Kirke af personlige grunde, men derimod fordi han mener, at kirken var blevet krænket. Et andet eksempel, der også sætter Vigilius i et godt lys, er, at han nævner, at hvis nogen forsøgte at skabe splid i kirken, så var de ikke længere velkomne ved nadverbordet hos apostlen Peter. Eksemplet illustrerer, at Vigilius som pave

¹¹² John Moorhead, "The Byzantines in the West in the sixth century", *The New Cambridge Medieval History, Volume I c. 500 - c. 700*, ed. Paul Fouracre (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 118-139 (106).

¹¹³ Eske Mathiesen & Niels Hyldahl, "Peter – i det Nye Testamente", *Den store Danske*, <https://denstoredanske.lex.dk> (set 08.11.2020).

opfattede sig selv som Peters efterfølger, og at han mente, at han havde magt til at bestemme, hvem der kunne deltage i nadverbordet hos apostlen Peter. Dette bidrager til at manifestere Vigilius' magtposition over for modtagerne af brevet. Derudover viser det, at Vigilius ønskede, at modtagerne af brevet skulle se ham som en, der beskyttede kirken. Det er værd at bemærke, at det fokus Vigilius lagde på at manifestere sin magtposition, formentligt havde sammenhæng med, at hans autoritet var blevet påvirket negativt efter, at han fordømte *De Tre Kapitler* i sit skrift *Iudicatum* i 548.

En anden måde, som Vigilius ønsker at fremstille sig selv, er som en, der burde få modtagernes sympati og forståelse. Det ses for eksempel i beskrivelsen af episoden i Peterskirken i Hosmidas Paladset, hvor Vigilius blev truet af soldater, og han holdt fast i alteret for ikke at blive slæbt ud af kirken. Detaljegraden og symbolikken kan bidrage til, at den ønskede sympati indfandt sig hos modtagerne. En anden passage, der formentlig også bidrog til det, er beskrivelsen af, at Vigilius havde forladt Sankt Euphemia Kirke under stor frygt og angst.

På baggrund af analysen kan det sammenfattende siges om Vigilius' selvfremsstilling, at han ønsker, at modtagerne af brevet betragter ham som en autoritet og samtidig fatter sympati for ham, hvilket viser tre ting om Vigilius' selvfremsstilling. For det første betragter han sig selv som en autoritet, og dette er knyttet til hans relation til apostlen Peter. For det andet viser det, at Vigilius ser sig selv som en, der er blevet behandlet dårligt og derfor fortjener sympati. For det tredje viser brevet, at Vigilius mener, at han havde en central rolle i den kirkepolitiske situation.

Sekundærlitteraturs syn på kilderne

Vigilius' rejse fra Rom til Konstantinopel er omtalt i sekundærlitteraturen på forskellig vis. Der er en række eksempler på sekundærlitteratur, der følger *Liber Pontificalis'* udlægning af begivenhederne. Donald M. Nicol skriver: "Pope Vigilius was therefore brought to Constantinople and held prisoner until such time as he saw fit to sign the Emperor's edict concerning the Three Chapters."¹¹⁴ James Allen Stewart Evans følger også *Liber Pontificalis'* udlægning, idet han skriver: "Vigilius was arrested in Rome in the midst of a Mass at

¹¹⁴ Donald M. Nicol, "Justinian I and his Successors A. D. 527-610", *Byzantium An Introduction*, ed. Philip Whitting (Oxford: Basil Blackwell 1971), 15-38, 77.

St Cecilia in Trastevere, and taken to Constantinople.”¹¹⁵ Ydermere nævner Evans, at Vigilius har en følelsesladet genforening med kejseren, hvilket også nævnes i *Liber Pontificalis*. John Moorheads skriver, at Vigilius blev arresteret i en kirke, så hans udlægning af begivenhederne er også i tråd med *Liber Pontificalis*.¹¹⁶ Disse tre forfattere har altså valgt udelukkende at følge *Liber Pontificalis* og har ikke benyttet andre kilder.

Der er også eksempler på forfattere til sekundærlitteratur, der har forholdt sig til andre kilder end *Liber Pontificalis*, men stadig er nået frem til, at Vigilius blev tvunget til Konstantinopel. Brian Croke mener, at beskrivelsen i *Marcellinus Comes* om, at Vigilius blev tilkaldt, er et udtryk for propaganda fra imperiets side, da Croke er af den overbevisning, at Vigilius blev bortført. Croke pointerer dernæst, at kilden ikke generelt indeholder lovprisninger af Justinian.¹¹⁷ Croke mener altså, at der kun er ét sted i *Marcellinus Comes*, hvor Justinian bliver fremstillet mere positivt, end det var tilfældet, og det er her, hvor der står, at han ikke bortførte Vigilius, men blot tilkaldte ham. Imod dette postulat, kunne det siges, at i *Marcellinus Comes* var oplysningerne om Justinian generelt ikke fordrejede, og at det kunne betyde, at oplysningen om, at Justinian blot tilkaldte Vigilius, faktisk er sand.

Der er også sekundærlitteratur, hvor udlægningen af begivenhederne nuanceres. For eksempel argumenterer Claire Sotinel for, at der kan være flere grunde til, at Vigilius kom til Konstantinopel. Det kan ifølge Sotinel skyldes, at Justinian lagde pres på Vigilius, men det kan også være, at den militære situation spidsede til, og at Vigilius derfor forlod Rom frivilligt.¹¹⁸ Denne udlægning støtter Richard Price, der mener, at beskrivelsen om, at Vigilius blev tvunget til Konstantinopel, kan være en dækhistorie for, at Vigilius kunne forlade Rom uden, at det så ud som om, at han flygtede fra byen og den kommende invasion af goterne.¹¹⁹

¹¹⁵ James Allen Evans, *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power* (London & New York: Routledge 1996), 188.

¹¹⁶ John Moorhead, “The Byzantines in the West in the sixth century”, *The New Cambridge Medieval History, Volume I c. 500 - c. 700*, ed. Paul Fouracre (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 118-139 (132).

¹¹⁷ Brian Croke, *Count Marcellinus and His Chronicle* (Oxford: Oxford University Press 2001), 228.

¹¹⁸ Claire Sotinel, “Empires and Popes in the Sixth Century”, *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. Michael Mass (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 267-290 (281).

¹¹⁹ Richard Price, *The Acts of the Council of Constantinople of 553* (Liverpool: Liverpool University Press 2009), 46.

Diskussion

Som det fremgår af det foregående afsnit, er den mest markante forskel i kilderne, om Vigilus blev tvunget til Konstantinopel eller ej. For at vurdere det diskuterer jeg her i detaljer med udgangspunkt i kildeanalysen af *Dum in Sanctae Euphemiae*, hvad kilden konkret fortæller om, hvordan Vigilus' rejse fra Rom til Konstantinopel fandt sted. Efterfølgende diskuterer jeg, hvad der på baggrund af Vigilus' selvfremsættelse kan siges om hans motivation for at rejse fra Rom til Konstantinopel. På baggrund af resultatet af første del af diskussionen samt inddragelse af de resterende kilder diskuterer jeg dernæst, hvordan det er mest sandsynligt, at Vigilus kom fra Rom til Konstantinopel, altså om denne rejse var forårsaget af tvang eller ej. Til slut diskuterer jeg, hvad årsagerne kan være til, at der er forskelle i, hvordan kilderne beretter om hændelsen, og her inddrager jeg sekundærlitteraturens syn på kilderne.

Diskussion af Vigilus' motivation i Dum in Sanctae Euphemiae

Som nævnt i analysen er der i *Dum in Sanctae Euphemiae*'s efterskrift en henvisning til en rejse, som formentligt er Vigilus' rejse fra Rom til Konstantinopel. Den vigtigste information om rejsen er, at den ikke fandt sted grundet "priuata negotia". Det er relevant at se på, hvad "priuata negotia" dækker over, og hvorfor Vigilus fandt det nødvendigt at slå fast, at det ikke var af den grund, han forlod Rom. "Priuata negotia" kan oversættes til dansk med "private anliggender," "private forretninger" eller "private opgaver".¹²⁰ EksPLICIT at nævne at det ikke var private anliggender, der forårsagede rejsen, kan betyde to ting. Den ene mulighed er, at det omvendte var tilfældet, og det var det modsatte af private anliggender, der forårsagede rejsen. I dette tilfælde må det omvendte af private anliggender være offentlige eller kirkelige anliggender. Den anden mulighed er, at det faktisk var private anliggender, der forårsagede rejsen. Det, at Vigilus valgte at præcisere, at rejsen ikke fandt sted grundet private anliggender, kan betyde, at nogen var af den overbevisning, at det netop var private anliggender, der forårsagede rejsen. Nogen kunne have den opfattelse, at Vigilus rejste fra Rom for at komme i sikkerhed, da situationen i Rom var tilspidset, og en invasion var nær. Ved at Vigilus her slår fast, at rejsen ikke fandt sted grundet private anliggender, så er det en måde at afveje modtagerne af brevets eventuelle

¹²⁰ M. J. Goldschmidt & J. Ch. Jensen, *Latin-dansk Ordbog* (København: Gyldendals Boghandel 1992), 457.

mistanke uden at være nødsaget til at skulle gå i detaljer. Det er som nævnt muligt, at rejsen fandt sted grundet kirkelige eller offentlige anliggender, og det kunne ud fra den historiske kontekst være diskussionen om fordømmelsen af *De Tre Kapitler*. Det kunne Vigilius dog have nævnt klart, såfremt det var tilfældet. Derfor er det mest sandsynligt, at rejsen fandt sted netop grundet private anliggender, da det i brevets kontekst giver mening, at Vigilius ville beskrive det på denne indirekte og uklare måde. Det er dog værd at have for øje, at Justinian godt kan have tilkaldt Vigilius, som det er beskrevet i *Marcellinus Comes* og *De Bellis*, men at Vigilius' motivation for at rejse faktisk var begrundet i den tilspidsede situation i Rom.

I analysen står det klart, at Vigilius' selvfremsættelse er karakteriseret ved følgende tre ting. For det første ønsker Vigilius at blive betragtet som en autoritet, for det andet ønsker han sympati og for det tredje ser han sig selv som en person med en vigtig rolle i den kirkepolitiske situation. Vigilius har ikke nævnt i brevet, hvordan rejsen fra Rom til Konstantinopel forløb, så udeladelsen kan sandsynligvis skyldes, at han ikke ønskede at beskrive om han rejste frivilligt eller blev tvunget. Såfremt Vigilius blev tvunget til at rejse, kunne hans ønske om at fremstille sig selv som en autoritet være en grund til, at han havde undladt at nævne eventuel tvang. En beskrivelse af, at han blev tvunget, kunne svække hans autoritet over for modtagerne, da det vil male et billede af Vigilius som en, der ikke selv havde magt til at beslutte, hvad han ville. Dog må beskrivelsen af, at der var forsøg på at slæbe Vigilius ud af Peterskirken i Hosmidas Paladset, som kunne have samme effekt på modtageren, tale for, at det ikke er sandsynligt, at en tvangspræget afrejse er udeladt af den grund. For så ville Vigilius formentlig også have udeladt episoden i Peterskirken i Hosmidas Paladset. Et andet argument for, at Vigilius ville have nævnt en eventuel tvang, er, at han fremstiller sig selv som en, der burde få sympati. At Vigilius blev tvunget til at rejse fra Rom ville kunne bidrage til, at Vigilius fik den sympati, som han ønsker, og derfor vil det være oplagt, at Vigilius nævnte en eventuel tvang. Det ville styrke billedet af ham som en forfulgt kirkeleder og dermed styrke hans position i kirken. Sammenfattende kan det siges, at den måde Vigilius fremstiller sig selv i *Dum in Sanctae Euphemiae* sandsynliggør, at han ville have nævnt i brevet, at han var blevet tvunget til Konstantinopel, såfremt det var tilfældet. Konkluderende indikerer både den korte beskrivelse af rejsen i *Dum in Sanctae Euphemiae* og Vigilius' selvfremsættelse, at Vigilius ikke blev tvunget til Konstantinopel.

Diskussion af forskellene i hvordan kilderne beretter om hændelsen

Vigilius' beskrivelse af rejsen i *Dum in Sanctae Euphemiae* og hans selvfremsættelse peger på, at Vigilius ikke blev tvunget til Konstantinopel, men det er her relevant at inddrage de resterende kilder. Den yngste vestlige kilde, *Liber Pontificalis*, skiller sig ud fra de andre kilder ved at berette om, at Vigilius blev tvunget fra Rom til Konstantinopel. I *De Bellis* og *Marcellinus Comes* beskrives det som om, at Vigilius blev tilkaldt.

I *Historia Arcana* er episoden angående Vigilius' rejse fra Rom til Konstantinopel ikke nævnt. Denne udeladelse og stilhed kan dog bidrage til at kaste lys over historien, hvorfor det er interessant at se på årsagen til, at rejsen ikke er nævnt her. Prokopius kritiserer flere steder i *Historia Arcana* Justinians kirkepolitik, og derfor ville det være oplagt for Prokopius at nævne, at afrejsen var præget af tvang, såfremt det var tilfældet. Udeladelsen kan skyldes, at Prokopius ikke havde kendskab til, at rejsen havde fundet sted under tvang, men det virker dog usandsynligt, da Prokopius havde en tæt relation til Justinian. Olden-Jørgensen pointerer, at de oplysninger, der strider mod en kildes tendens, er mere pålidelige end de oplysninger, der understøtter den.¹²¹ Da det strider imod tendensen i *Historia Arcanas* bevidst at udelade, at Vigilius blev tvunget til Konstantinopel, så kan det siges, at udeladelsen af omtalen af Vigilius' rejse i kilden taler imod, at Vigilius kom til Konstantinopel under tvang. Justinians tvang og magtanvendelse mod Vigilius ville passe godt ind i Prokopius' fortælling, hvor han flere steder kritiserer Justinians magtanvendelse over for kirken.

Tilbage står *Liber Pontificalis* som den eneste kilde, der beskriver, at afrejsen var præget af tvang. Jeg sammenligner nu kilderne ud fra de bestemmelser om kildesammenligning, som Christoph Markschies beskriver i *Arbeitsbuch Kirchengeschichte*. Markschies argumenterer for, at der er tre principper, man skal forholde sig til ved en kildesammenligning. Det første princip er, at den mindst tendentiøse kilde har forrang. For at finde frem til en kildes tendens ses der på den systematiske op- og nedprioritering af informationer. Den absolutte nedprioritering er udeladelsen af bestemte informationer og den absolutte opprioritering er tilføjelsen af informationer.¹²² Det er værd at bemærke, at både det, der står i en kilde og det, der er udeladt, kan bidrage til en forståelse af historien. Det andet princip

¹²¹ Sebastian Olden-Jørgensen, *Til kilderne! Introduktion til historisk kildekritik* (København: Gads Forlag 2016), 55.

¹²² Olden-Jørgensen (2016), 54.

er, at den ældste kilde har forrang, hvis den ikke er overdreven tendentiøs. Det tredje princip gør opmærksom på, at en begivenhed er mere sandsynlig jo flere uafhængige kilder, der beretter om den.¹²³ Alle disse tre principper taler imod, at *Liber Pontificalis* skulle have forrang. For det første er kilden tendentiøs, da den i høj grad forsøger at fremstille Vigilius og pavedømmet på en bestemt måde. For det andet er *Liber Pontificalis* den yngste kilde, og for det tredje er *Liber Pontificalis* den eneste kilde, der beretter om tvang. Hverken i *De Bellis, Marcellinus Comes* eller *Dum in Sanctae Euphemiae* nævnes elementer af tvang, hvilket vil sige, at der er tre kilder imod én kilde. Ydermere blev det ovenfor slået fast, at udeladelsen i *Historia Arcana* ligeledes taler imod, at Vigilius blev tvunget. På den baggrund står det klart, at det er mest sandsynligt, at Vigilius ikke blev tvunget til at rejse fra Rom til Konstantinopel.

Diskussion af forskelle mellem vestkilderne

Det synes mest sandsynligt, at Vigilius ikke blev tvunget til Konstantinopel, hvorfor det er interessant at se på, hvorfor det i *Liber Pontificalis* er beskrevet som om, at Vigilius blev tvunget. I dette afsnit diskuteres dette i detaljer. Det er tydeligt, at ønsket om at fremstille Vigilius' rejse som tvangspræget er i overensstemmelse med forfatteren til *Liber Pontificalis'* ønske om at ære pavedømmet. En fremstilling af, at Vigilius havde forladt Rom grundet den tilspidsede politiske situation, havde ikke sat Vigilius i et godt lys. Derfor er det i overensstemmelse med ønsket om at ære pavedømmet, at få det til at fremstå som om, at Vigilius blev tvunget og dermed ikke selv var skyld i, at han forlod Rom. I beskrivelsen i *Liber Pontificalis'* er det kejserinden Theodora, der er skyld i, at Vigilius blev tvunget fra Rom. At det er Theodora, der fik tildelt den rolle kan have sammenhæng med, at hun var anti-kalkedoner. Det at give en anti-kalkedoner skylden for, at Vigilius blev tvunget til at rejse kan være med til at lægge afstand til det, der ikke er i overensstemmelse med koncilet i Kalkedon.

Som nævnt i indledningen er lighederne mellem *Dum in Sanctae Euphemiae* og *Liber Pontificalis* så tydelige, at der må foreligge et litterært afhængighedsforhold. I begge kilder er det beskrevet, hvordan Vigilius klyngede sig til et alter, fordi der var nogen, der forsøgte at trække ham ud af en kirke. Der er dog også forskelle i de to beretninger. I *Dum in Sanctae Euphemiae* foregik det i Peterskirken i Hosmidas Paladset (DSE, 4), og det lykkedes ikke at få hevet Vigilius

¹²³ Christoph Marksches, *Arbeitsbuch Kirchengeschichte* (Tübingen: Mohr 1995), 129

ud af kirken. I *Liber Pontificalis* foregik det i Sankt Euphemia Kirke, og her lykkedes det at få hevet Vigilius ud af kirken (LP, 298). Et fællestæk for kilderne er, at alteret spiller en central rolle. Et andet fællestæk af brugen af verbet "traho." I *Liber Pontificalis* bruges det, i en beskrivelse af, at Vigilius blev trukket rundt i byen (LP, 298), og i *Dum in Sanctae Euphemiae* bruges verbet i forbindelse med, at soldater forsøgte at trække Vigilius ud af kirken (DSE, 4). En anden lighed i de to kilder er, at en Peterskirke nævnes. I *Dum in Sanctae Euphemiae* er det som nævnt i Peterskirken, at Vigilius klyngede sig til alteret. I *Liber Pontificalis* bliver Peterskirken nævnt i forbindelse med, at Theodora dikterede, at Vigilius skulle arresteres med mindre, at han blev fundet i Peterskirken (LP, 297). Der er altså tydelige ligheder i de to kilder, så på trods af forskellene virker det overvejende sandsynligt, at den ene må bygge på den anden. Da *Dum in Sanctae Euphemiae* er skrevet i år 552, og *Liber Pontificalis* formentlig er skrevet omkring år 625-638,¹²⁴ så må det være *Liber Pontificalis*, der bygger på *Dum in Sanctae Euphemiae*.

Såfremt det er tilfældet, at *Liber Pontificalis* bygger på *Dum in Sanctae Euphemiae*, så kan det forklares på to måder. Den ene mulighed er, at forfatteren til *Liber Pontificalis* har fundet inspiration i *Dum in Sanctae Euphemiae*. Beskrivelserne i *Dum in Sanctae Euphemiae*, hvor Vigilius blev tvunget til at flygte, da han var i Konstantinopel, kan have inspireret forfatteren til *Liber Pontificalis* til at skrive, at Vigilius blev tvunget fra Rom til Konstantinopel. Den anden mulighed er, at forfatteren til *Liber Pontificalis* har misforstået *Dum in Sanctae Euphemiae*. Som nævnt i kildepræsentationen, så misforstod forfatteren til *Liber Pontificalis*, hvor mange gange at Rom blev belejret. Ydermere så har kildens niveau sprogligt og litterært en sådan karakter, at forfatteren formentlig ikke har haft en god uddannelse, hvilket åbner muligheden for, at han kunne have læst *Dum in Sanctae Euphemiae* forkert. Derudover nævnes Peterskirken i begge kilder, og det er muligt, at forfatteren til *Liber Pontificalis* forstod det som om, at det ikke var Peterskirken i Konstantinopel, men derimod Peterskirken i Rom. Disse ting taler for, at forfatteren til *Liber Pontificalis* misforstod *Dum in Sanctae Euphemiae* på en sådan måde, at han i sin biografi om Vigilius gengav, at han blev tvunget fra Rom til Konstantinopel. Det er dog ikke tungtvejende grunde, hvilket gør det mest sandsynligt, at forfatteren til *Liber Pontificalis* blot fandt inspiration i *Dum in Sanctae Euphemiae*.

¹²⁴ Raymond Davis, "Introduction", *Liber Pontificalis* (Liverpool: Liverpool University Press 2000), 11-50 (13).

Hvad enten der argumenteres for, at forfatteren til *Liber Pontificalis* har misforstået *Dum in Sanctae Euphemiae* eller blot har hentet inspiration i kilden, så er *Liber Pontificalis* en sekundær kilde, fordi den bygger på en anden bevaret kilde.¹²⁵ Som nævnt i afsnittet tidligere, så baserer Donald M. Nicol, James Allen Stewart Evans og John Moorheads gengivelser af Vigilius' rejse fra Rom til Konstantinopel udelukkende på *Liber Pontificalis*. Dette må siges at være en ensidig gengivelse af en sekundær kilde frem for en primær kilde.

I *De Bellis* og *Marcellinus Comes* er beskrivelserne af rejsen forholdsvis ens. Det fremgår af begge kilder, at Vigilius blev tilkaldt af kejseren og undervejs opholdte sig på Sicilien. Forfatterne til de to kilder har det til fælles, at de begge har en relation til det østlige hof, som nævnt tidligere. Denne relation til det østlige hof kan have haft betydning for, hvorledes rejsen er beskrevet. Beskrivelserne af rejsen sætter ikke det østlige hof i et dårligt lys, som beskrivelserne af tvang gør det i *Liber Pontificalis*. Så sammenfattende kan det siges, at de to østkirkelige kilder ikke beretter om tvang, hvilket kan hænge sammen med, at det ville stride imod deres tendens, men det kan også skyldes, at rejsen formentligt ikke skete under tvang.

Konklusion

På denne baggrund vil jeg mene, at det er mest sandsynligt, at Vigilius rejste frivilligt fra Rom til Konstantinopel. Kildeanalysen af *Dum in Sanctae Euphemiae* viser, at Vigilius rejste frivilligt. Det ville formentlig være blevet uddybet i brevet, hvis rejsen var præget af tvang. Derudover viser analysen af Vigilius' selvfremsættelse, at det ville være oplagt for Vigilius at nævne, at han var blevet tvunget til at rejse, såfremt det var tilfældet.

Ydermere står det klart, at beskrivelsen af tvang i *Liber Pontificalis* adskiller sig fra de andre kilder, og at *Liber Pontificalis* ikke kilde-mæssigt har forrang, da kilden er yngst og tendentiøs. Beskrivelsen af tvang i *Liber Pontificalis* er i overensstemmelse med forfatterens ønske om at ville ære pavedømmet, da det sætter Vigilius i et positivt lys, at han blev tvunget til at rejse fra den tilspidsede politiske situation i Rom, fremfor at han rejste frivilligt. De relativt ens beskrivelser i *De Bellis* og *Marcellinus Comes* om, at Vigilius rejste frivilligt fra Rom kan have en sammenhæng med, at forfatterne til begge kilder har en relation til det østlige hof, og at beskrivelserne sætter Justinian i et bedre lys end beskrivelserne af tvang gør. Jeg vil mene,

¹²⁵ Olden-Jørgensen (2016), 74.

at lighederne i stedet skyldes, at rejsen ikke var præget af tvang. Denne konklusion er også i overensstemmelse med udeladelsen af begivenheden i *Historia Arcana*, hvor det ellers ville være oplagt at nævne en eventuel tvang, da Prokopius her fremstiller Justinian negativt. Der danner sig et billede af, at de østkirkelige kilder *De Bellis* og *Marcellinus Comes* beskriver, at rejsen har fundet sted frivilligt, og at den vestkirkelige kilde *Liber Pontificalis* beskriver, at rejsen er forårsaget af tvang, hvilket er i tråd med kildernes tendens. Ydermere anser jeg *Liber Pontificalis* som en sekundær gengivelse af *Dum in Sanctae Euphemiae*, da *Liber Pontificalis* med overvejende sandsynlighed bygger på *Dum in Sanctae Euphemiae*. Flere forfattere til sekundærlitteratur har udelukkende bygget deres gengivelsen af rejsen på *Liber Pontificalis*, hvilket må siges at være en ensidig gengivelse af en sekundær kilde frem for en primær kilde.

Litteraturliste

Primærkilder

- Christiansen (2015) = Euseb, *Konstantins Liv*. Oversættelse ved Jørgen Ledet Christiansen (København: Anis 2015).
- Christiansen og Nielsen (2011) = Euseb, *Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina*. Oversættelse ved Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen (København: Anis 2011).
- DSE = Vigilius af Rom, "Dum in Sanctae Euphemiae", *Vigiliusbrieft*, ed. E. Schwartz (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1940, Heft 2, München 1940).
- Ellershaw (1892) = *Athanasius, Life of St. Anthony*. Trans. H. Ellershaw, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series*, vol. 4, ed. Philip Schaff and Henry Wace (New York: Christian Literature Publishing 1892).
<https://www.newadvent.org/fathers/2811.htm> (set februar 2020).
- Eusebius of Caesarea, *Praeparatio Evangelica* (Preparation for the Gospel). Tr. E.H. Gifford (1903) –
http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_01_book1.htm.
- Historia Arianorum* = Athanasius, "Kritik af arianernes og Constantius d. 2's religionstvang" [uddrag af *Historia Arianorum*]. Center for Historieformidling, "Kejsermagt, kirke og dogmatik (efter 337)", <http://www.centerforhistorieformidling.dk> (set februar 2020).
- John of Damascus, *On heresies* (Baltimore: Catholic University of America Press 1958).
- Liber Pontificalis*. Overs. Raymond Davis (Liverpool: Liverpool University Press 2000).
- LP = *Le Liber Pontificalis*. Ed. Louis Duchesne (Paris 1886).
- Marcellinus Comes* = *The Chronicle of Marcellinus: A translation and commentary (with a reproduction of Mommsen's edition of the Text)*, ed. Brian Croke. (Sydney: Australian Association for Byzantine Studies 1995).
- Procopius, *History of the Wars, Books VI.16-VII.35*. Overs. H. B Dewing (Cambridge: Harvard University Press 1992).
- Schoell & Kroll = *Corpus iuris civilis*. Vol. 3, *Novellae*, ed. Rudolf Schoell & Wilhelm Kroll (Cambridge: Cambridge University Press 2014, original Berlin 1895).

Vigilius af Rom, "Dum in Sanctae Euphemiae", *The Acts of the Council of Constantinople of 553*, ed. Richard Price (Liverpool: Liverpool University Press 2009).

Sekundærlitteratur

- Anatolios, Khaled, *Athanasius: The Coherence of His Thought* (London: Taylor & Francis Group 1998).
- Anatolios, Khaled & Carol Harrison, *Athanasius* (London: Taylor & Francis Group 2004).
- Buda, Daniel, "Some aspects of Adolf von Harnack's criticism on Orthodox tradition", *HTS Theological Studies* 69:1 (2013).
- Bury, John Bagnell, "Justinian's Caesaropapism", *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.)*, (Cambridge: Cambridge University Press 2015), 1-10.
- Cartwright, Sophie, "Athanasius' 'Vita Antonii' as Political Theology: The Call for Heavenly Citizenship", *The Journal of Ecclesiastical History* 67:2 (2016), 241-264.
- Cholij, Roman, *Theodore the Stoudite: The Ordering of Holiness* (Oxford: Oxford University Press 2009).
- Corke-Webster, James, *Eusebius and Empire: Constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History* (Cambridge: Cambridge University Press 2009).
- Croke, Brian, *Count Marcellinus and His Chronicle* (Oxford: Oxford University Press 2001).
- Daley, Brian E., *Christology and Images God Visible: Patristic Christology Reconsidered* (Oxford: Oxford University Press 2018).
- Davis, Raymond, "Introduction", *Liber Pontificalis* (Liverpool: Liverpool University Press 2000), 11-50.
- Dewing, H. B., "Introduction", *Procopius Wars I, Books I-II*, ed. G. P. Goold (Cambridge: Harvard University Press 1996), 7-13.
- Dvornik, Francis, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy* (Harvard: Dumbarton Oaks Studies IX, 1966).
- Evans, J. A. S., *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power* (London & New York: Routledge 1996).
- Evans, James Allen, "Justinian", *Lives of Caesars*, ed. Anthony A. Barrett (Hoboken: Blackwell Publishing 2008), 280-303.
- Florovsky, Georges, "Antinomies of Christian history: Empire and desert. In Christianity and culture", *Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. 2 (Belmont, MA: Nordland Publishing Company 1974), 67-100.

- Fremantle, Anne, *The Papal Encyclicals in their Historical Context*. (New York: New American Library 1956).
- Geanakoplos, Deno John, *Byzantium – Church, Society, and Civilization seen through Contemporary Eyes* (Chicago: Chicago University Press 1984).
- Goldschmidt, M. J. & J. Ch. Jensen, *Latin-dansk Ordbog* (København: Gyldendals Boghandel 1992).
- Harnack, Adolf von, *Das Wesen des Christentum* (Tübingen: Mohr Siebeck, 3. Ausgabe, 2001), 210-220.
- Ingesman, Per, "Liber Pontificalis", *Den store Danske*, <https://denstoredanske.lex.dk> (set 10.10.2020).
- Kaldellis, Anthony, "Introduction", *The Secret History: with Related Texts* (Indianapolis IN: Hackett Publishing Company 2010), 7-59.
- Kalkandjewa, Daniela, "A comparative analysis on church-state relations in Eastern Orthodoxy: Concepts, models, and principles", *Journal of Church and State* (2011), 587–614.
- Kötter, Jan-Markus, *Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (484-519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike* (Stuttgart: Franz-Steiner Verlag 2013).
- Lee, A. D., *From Rome to Byzantium AD 363 to 565* (Edinburgh: Edinburgh University Press 2013).
- Leustean, Lucian (ed.), *Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth Century South-Eastern Europe* (New York: Fordham University Press 2014).
- Louth, Andrew, "The Eastern Empire in the sixth century", *The New Cambridge Medieval History, Volume I c. 500 - c. 700*, ed. Paul Fouracre (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 93-117.
- Marschies, Christoph, *Arbeitsbuch Kirchengeschichte* (Tübingen: Mohr 1995).
- Mathiesen, Eske og Niels Hyldahl, "Peter – i det Nye Testamente", *Den store Danske*, <https://denstoredanske.lex.dk> (set 08.11.2020).
- McGuckin, John A., "The Legacy of the 13th Apostle: Origins of the East Christian Conceptions of Church and State Relation", *St Vladimir's Theological Quarterly* 47 (2003), 251-288.
- Meyendorff, John, *Byzantine Theology: historical trends and doctrinal themes* (New York: Fordham University Press 1979).
- Meyendorff, John, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D.* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press 1989).
- Meyendorff, John, "Justinian, the Empire and the Church", *Dumbarton Oaks Papers* 22 (1968), 43-60.

- Miller, David J.D. & Peter Sarris, *The Novels of Justinian* (Cambridge: Cambridge University Press 2018).
- Moorhead, John, "The Byzantines in the West in the sixth century", *The New Cambridge Medieval History, Volume I c. 500 - c. 700*, ed. Paul Fouracre (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 118-139.
- Nicol, Donald M., "Justinian I and his Successors A. D. 527-610", *Byzantium, an Introduction*, ed. Philip Whitting (Oxford: Blackwell 1971), 15-38.
- Obolensky, Dimitri, *The Byzantine Commonwealth – Eastern Europe 500-1453* (London: Cardinal 1974).
- Olden-Jørgensen, Sebastian, *Til kilderne! Introduktion til historisk kildekritik* (København: Gads Forlag 2016).
- Papanikolaou, Aristotle & George E. Demacopoulos (ed.), *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine* (New York: Fordham University Press 2017).
- Pelikan, Jaroslav, *The spirit of Eastern Christendom (600-1799)* (Chicago: Chicago University Press 1974).
- Price, Richard & Michael Gaddis, "Introduction", *The Acts of the Council of Chalcedon* (Liverpool: Liverpool University Press 2005), 23-40.
- Richard Price, *The Acts of the Council of Constantinople of 553: With Related Texts on the Three Chapters Controversy*, vol. I-II (Liverpool: Liverpool University Press 2009).
- Russel, Norman, "One faith, one Church, one emperor: the Byzantine approach to ecumenicity and its legacy", *International Journal for the Study of the Christian Church* 12:2 (2012), 122-130.
- Schmidt, Simon P, *Church and World - Eusebius's, Augustine's, and Yoder's Interpretations of the Constantinian Shift* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications 2020).
- Sotinel, Claire, "Empires and Popes in the Sixth Century", *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. Michael Mass (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 267-290.
- Steenbuch, Johannes Aakjær, "Den politiske syge - Gregor af Nyssas magtkritik", *Patristik* 15 (2017).
- Svane, Gunnar, *Kozma Presbyterens traktat mod de bulgarske kættere (Bogomilierne)* (København: Munksgaard 1971).
- Treadgold, Warren, *A History of the Byzantine State and Society* (Stanford, California: Stanford University Press 1997).
- Troianos, Spyros, "Byzantine Canon Law to 1100", *The History of Byzantine and Eastern Canon Law To 1500*, ed. Wilfried Hartmann (Catholic University of America Press 2012), 115-169.

Wessel, Susan, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and a Heretic* (Oxford: Oxford University Press 2004).

Williamson, G. A. & Peter Sarris, *Procopius – The Secret History* (London: Penguin Group 2007).