

# Středověcí intelektuálové, disidence a prosazování společensky konstruktivní racionality

David Zbiral

Výše jsem dospěl k závěru, že reprezentace „katarské hereze“ prošly postupnou věroučnou systematizací, která podpořila její obraz jako institucionalizované proticírky. V této kapitole se pokusím tento proces zasadit do širších souvislostí a naznačit možnost, že představa katarské hereze zaujímala v myšlení intelektuálních elit křesťanské společnosti ve 12.-13. století nějakou konkrétní funkci.

Jak je dobře známo, 11.-13. století bylo obdobím doslova revolučních změn. Měnila se křesťanská společnost latinské Evropy i představy, které vymezovaly a legitimizovaly její řád. Z novotářství sice bývali obviňováni kacíři, ale tím, co se v 11.-13. století proměňovalo, byly v první řadě oficiální církevní struktury,<sup>1</sup> které uvedly do pohybu dalekosáhlý politický projekt, jehož některé aspekty popisuje ve starší historiografii pojem gregoriánské reformy. Podle Roberta I. Moora jsou tyto změny okamžikem zrodu Evropy: církevní reforma 11.-13. století byla první veřejnou událostí ve středověké Evropě, se kterou se tak či onak setkal každý. V oblasti politiky se mužům církve podařilo získat část moci a politické legitimacy, kterou dříve disponovali laikové.<sup>2</sup> Změny ale daleko přesahovaly boj papežů a dalších církevních hodnostářů o politickou moc. Zasáhly v široké míře a s dlouhotrvajícím účinkem nejrůznější společenské instituce i způsoby myšlení. Moore spatřuje nejpozoruhodnější a nejtrvalejší výsledek těchto změn v prostoupení společenských struktur kulturou a institucemi vzdělané menšiny v dříve nevídané míře.<sup>3</sup>

Zajímavost Moorova pojetí těchto společenských změn, které metonymicky označuje za „utváření pronásledující společnosti“, spočívá i v tom, že si všímá, jakou roli v tomto procesu hrály marginální – přesněji marginalizované – skupiny včetně „kacířů“. Není náhodou, že se právě v 11.-13. století utvořil ucelený diskurz o kacířství: kacíři se stali vedle Židů a „Saracénů“ jedněmi z „jiných“, které proměňující se křesťanská společnost využila při vymezování vlastní identity jako svůj vlastní protipól.

Moorovu teorii přebírám a jen mírně rozšiřuji o pojetí, podle kterého byla nová křesťanská ortodoxie, dynamicky se rozvíjející a ostře polemizující se skutečnými, poloskutečnými i zcela fiktivními nekonformními proudy, hlavní nositelkou a

---

<sup>1</sup> R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society...*, s. 71.

<sup>2</sup> R. I. Moore, *The Origins of European Dissent...*, s. 53, 80.

<sup>3</sup> R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society...*, s. 153. Srov. B. Stock, *The Implications of Literacy...*, s. 4.

propagátorkou určitého typu racionality, který si během sledované doby v politické aréně vydobyl vůdčí postavení. Tento ideální typ racionality označuji za společensky konstruktivní racionalitu. Moorovu teorii dále rozšiřuji o tvrzení, že se intelektuální elity západního křesťanství nesnažily vymezit jen vůči vnějším skupinám a proudům (jako Židům, muslimům či reformistům zpochybňujícím autoritu instituční církve), ale i vůči jedné z dříve dominantních součástí své vlastní tradice, a sice vůči radikálně asketickému křesťanství.<sup>4</sup> Polemický obraz katarství lze v této perspektivě chápat jako vyhocenou verzi či snad karikaturu celého jednoho typu religiozity, jenž byl dříve zcela normální součástí křesťanské tradice, avšak ve 12.-13. století jej kulturní elity latinské Evropy podrobily procesu společenské delegitimizace.

Tento proces delegitimizace radikálního asketismu a protisvětské orientace novou ortodoxií lze velmi dobře ilustrovat na typických tématech protikacířské polemiky.<sup>5</sup>

Nová ortodoxie v první řadě trvala na správnosti a potřebnosti křtu dětí. Odmítání křtu dětí vyčítala disidentům jako jeden z hlavních a nejzhorbnějších bludů. K tématu křtu se protikacířské texty znovu a znovu vracely a se vši důrazností trvaly na tom, že i děti mohou v církvi dosáhnout spásy skrze křest vodou a víru církve.<sup>6</sup> Důraznost, s jakou byl kritický postoj disidentů odmítán, by nás však neměla vést k dojmu, že se zde jedná o nějakou exotickou herezi nebo naprosté odchýlení od křesťanské tradice. Jedná se spíše o „fundamentalistický“ návrat k nejstaršímu křesťanskému pojetí, spojujícímu křest se schopností rozlišování dobra a zla, s konverzí, se změnou života. Současně jde o vyhocení elitářské, asketické myšlenky, podle které je třeba si spásu vydobýt zřeknutím se světa a vykročením po úzké a trnité cestě odříkání. Moore velmi podnětně zdůraznil úzkou souvislost odmítání křtu dětí v nesouhlasných hnutích s cisterciáckým odmítáním přijímat do svých řad malé chlapce.<sup>7</sup> Pojetí křtu a spásy vyvěrající z asketicko-mnišské religiozity se nové ortodoxii pochopitelně stalo úhlavním nepřítelem, jelikož se stavělo na odpor jejímu inkluzivnímu programu budování křesťanské společnosti. Vždyť právě skrze křest se člověk symbolicky i prakticky začleňoval do křesťanské pospolitosti, její instituce a hodnoty se pro něj stávaly závaznými a získával podíl na její naději, kterou je konečná jednota Boží obce v nebeském království.

---

<sup>4</sup> Je jistým paradoxem, že právě protikacířské, protizidovské a „protisaracénské“ polemiky vzešlé z prostředí tradičního klášterního mnišství tento proces zahájily: mnišské kruhy přišly s mnoha „společensky konstruktivními“ myšlenkami jako první, nebo je dokonce prosadily do oficiálních kanonických formulací křesťanské identity latinské Evropy. K této starší historii viz D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure...*

<sup>5</sup> U každého z témat by se dalo uvést velké množství odkazů. Zabývají se jimi prakticky všechny protikacířské sumy autorit, soupisy bludů, fiktivní disputace a scholastické sumy, o nichž jsem hovořil v kapitole věnované scholastickému obrazu katarské hereze.

<sup>6</sup> Srov. D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure...*, s. 256-257.

<sup>7</sup> R. I. Moore, *The Origins of European Dissent...*, s. 48.

Exkluzivistické pojetí opírající se o etiku úzké cesty, po níž krácejí jen nemnozí, bylo budovatelům křesťanské společnosti trnem v oku.

Nová ortodoxie posvětila svatbu a manželství a přiměřený manželský pohlavní styk začala nikoli se zařatými zuby tolerovat, nýbrž přímo doporučovat. Právě ve sledovaném období se z manželství náhle stala jedna ze sedmi svátostí a tato klíčová instituce se tak dostala pod větší kontrolu kleriků.<sup>8</sup> Zdráhám se říci, že pro disidenty je příznačné odmítání manželství, jelikož mechanismus byl spíše opačný: v mnoha případech se dočkali označení za kacíře a manichejce právě proto, že se postavili proti autoritě, která v rámci budování křesťanské společnosti vymezila manželství jako svátost, kdežto oni sami radikalizovali model asketické elity a chápali i manželský pohlavní styk jako jeden z druhů smilstva.<sup>9</sup> Oficiální ortodoxie naopak trvala na tom, že počestné manželství je čisté, jinými slovy že i laici žijící v manželství jsou členy křesťanské pospolitosti a mohou beze změny svého stavu dojít spásy. Význam instituce manželství a její inovované ideologie v budování křesťanské společnosti snad ani nelze dostatečně zdůraznit. Začlenění manželství mezi svátosti a jeho očištění od hříchu zajišťovalo nejen faktickou reprodukci křesťanstva bez pocitu viny a beze strachu o vlastní spásu,<sup>10</sup> ale také (a možná především) zdůvodnění pro to, aby každý „zůstal na svém místě“ a aby křesťanská společnost fungovala jako organismus, v němž má každý svůj jasně daný úkol. Odprísáhnutí hereze sepsané někdy během 12. století v klášteře Moissaku, jenž byl význačným střediskem clunyjské reformy v Languedoku, je velmi explicitní:

[V]ěříme, že se křtem odpouštějí všechny hříchy, nejen ten prvotní, ale i ty stávající. Vyznáváme, že všichni lidé rozličných hodností a stavů skrze něj mohou dosáhnout spásy. Schvalujeme manželství, uznáváme a schvalujeme též veškeré církevní hodnosti.<sup>11</sup>

Podobně *Knihy o cestách k Bohu* Alžběty z Schönau, redigovaná Ekbertem, zdůrazňuje, že ke spáse vede vícero cest: cesta dospívajících, cesta dětí, cesta kontemplativní i cesta aktivní, cesta poustevnická i cesta života ve světě, cesta

---

<sup>8</sup> Tomuto vývoji se věnuje Georges Duby, *Rytíř, žena a kněz: Manželství ve Francii v době feudalismu*, Praha: Garamond 2003. Viz též Dyan Elliott, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1998, s. 70.

<sup>9</sup> Srov. Serena Contini, „Il matrimonio e l'eresia“, in: Marina Benedetti – Grado G. Merlo – Andrea Piazza (eds.), *Vite di eretici e storie di frati*, Milano: Biblioteca Franciscana 1998, s. 157-170, zejm. s. 170. U. Brunn, *Des contestataires aux „cathares“...*, s. 268 poukazuje na významnost tématu manželství v Ekbertově *Knize proti katarským bludům*.

<sup>10</sup> V *Liber viarum Dei* Alžběty z Schönau se výslovně poznamenává, že přijetí rigoristického názoru na manželství, jež zastávají kacíři, by vedl k citelnému početnímu oslabení Božího lidu (F. W. E. Roth [ed.], *Die Visionen der hl. Elisabeth...*, s. 104, srov. A. L. Clark, „Repression or Collaboration?...“, s. 161).

<sup>11</sup> Raoul Manselli (ed.), „Un'abiura del XII secolo e l'eresia catara“, *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 67, 1955, s. 234.

zdrženlivosti i cesta života v manželství.<sup>12</sup> Není bez zajímavosti, že očištění manželství od hříchu provázela démonizace protikladného stanoviska: odmítání bezúhonného zákonného manželství se mnoha polemikům stalo známkou sexuální abnormality. Kacíři byli pokládáni za sodomity a věřilo se, že na svých tajných shromážděních pořádají nezřízené orgie bez rozlišování příbuzenství, ba dokonce bez rozlišování pohlaví.<sup>13</sup> Jde o téma se staršími kořeny, nyní však bylo nově a systematicky využito.

---

<sup>12</sup> F. W. E. Roth (ed.), *Die Visionen der hl. Elisabeth...*, s. 88-122.

<sup>13</sup> Viz např. Ekbert z Schönau, *Liber contra hereses katarorum*, J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina CXC...*, col. 36; Alan z Lille, *De fide catholica*, J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina CCX...*, col. 366; *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, C. Hoécker (ed.), *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum...*, s. 18. Srov. G. Duby, *Rytíř, žena a kněz...*, s. 90-91. Nemohu souhlasit s pohledem Dominika Iogna-Prata (D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure...*, s. 365-366) na roli sexuální askeze v přestavbě latinského křesťanství. Iogna-Prat sice velmi správně poukazuje na to, že sexuální zdrženlivost sloužila k vymezení kněžského stavu (*ordo clericalis*) a k postulování jeho výlučnosti, ale nevyužívá větší množství protikacířských polemik (část věnovanou konstrukci kacířství staví výhradně na *Contra petrobrusianos* Petra Ctíhodného), takže mu unikl jejich nezvykle radikální důraz na potřebnost, prospěšnost a bezúhonnost manželství a manželského sexu. Zčásti je to vysvětleno a ospravedlněno tím, že se Iogna-Prat věnuje clunyjské ideologii a ranější době (11.-12. století), avšak podává imperativ sexuální askeze jako součást obecnějšího trendu v latinském křesťanství a jako klíčový pilíř křesťanského vymezování vůči kacířům, Židům a „Saracénům“, takže je potřeba se k jeho pojetí vyjádřit. Hlavní kámen úrazu spočívá v tom, že Iogna-Prat v podstatě přejímá analýzy Petera Browna (na něž se zde výslovně odvolává), které se ovšem vztahují k velmi odlišné době a velmi odlišnému étosu. Pro reformované kláštery v 11. století asi poukaz na rezervovanost k manželství platí (srov. G. Duby, *Rytíř, žena a kněz...*, s. 44, 93), ale už během 12. (Ebervin ze Steinfeldu, Ekbert z Schönau) a ještě silněji během 13. století je obrana manželství a manželského sexu a heretizace těch, kdo veškerý sex odmítali jako smilstvo, velmi důrazná a v celkovém pohledu na vývoj ideologie latinského křesťanstva je nutné trvat na důležitosti teologické obhajoby manželství (srov. Dyan Elliott, *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton: Princeton University Press 1993, s. 134-142; Leah Otis-Cour, *Rozkoš a láska: Dějiny partnerských vztahů ve středověku*, Praha: Vyšehrad 2002, 85-87). Ekbert z Schönau například zdůrazňuje, že žena nebyla potřeba k tomu, aby se Adamovi starala o oblečení nebo aby spolu s ním chválila Boha; na to by stačil další muž. Adam však prý potřeboval pomoc ženy v něčem, v čem mu žádný další muž pomoci nemohl, neboť muži nebyla dána schopnost rodit či kojit a Bůh nechtěl lidský rod stvořit záraz jako anděly, nýbrž jej chtěl rozmnožit tak, aby byl propojen pouty příbuzenství a lásky (J.-P. Migne [ed.], *Patrologia Latina CXC...*, col. 32-33). Jinde Ekbert v návaznosti na Augustina uvádí, že manželský pohlavní styk není hřích. I v případě, že je při něm „překročena rozumná míra tělesného potěšení“, jde pouze o hřích lehký, který je oduštěn díky „manželským dobrům“ (*nuptialia bona, bona coniugii*), totiž naději na potomka, víře a svátostné povaze manželství. Dokonce i manželský pohlavní styk, k němuž nedochází za účelem zplození potomka, nýbrž za účelem ukojení touhy, je podle Ekberta pouze lehký hřích, omluvitelný „manželskými dobry“ (*ibid.*, col. 30). Podrobnou argumentaci ve prospěch manželství rozvíjí například také *Suma o kacířích*, viz Paola Romagnoli (ed.), *Summa contra hereticos: Edizione critica con saggio introduttivo e commento storico*, disertační práce, Bologna: Facoltà di Lettere e Filosofia 1992, s. 220-248. Jsme velmi daleko kupříkladu od pojetí Gerarda z Cambrai, podle kterého se manželství Bohu nelíbí, ale laikům ho nelze zakazovat a „manželský hřích“ (*culpa coniugii*), tj. manželský pohlavní styk, není důvodem k vyloučení ze společenství věřících (cituje G. Duby, *Rytíř, žena a kněz...*, s. 94). Změna, k níž v pohledu představitelů instituce církve na manželství a manželský pohlavní styk došlo, je klíčovou součástí jedné z nejdůležitějších revolucí v ideologii a institucích latinské Evropy. Srov. zejm. D. Elliott, *Fallen Bodies...*, s. 70-71, k posunu v pojmání těla a tělesnosti a k jeho spojitosti s bojem proti dualismu v Orvietu srov. C. Lansing, *Power and Purity...*, s. 168-171, 175-176. – Pokud jde o téma

Nová ortodoxie trvala na účinnosti mší a almužen za duše zesnulých. Nejen vzorní křesťané, ale i kající hříšníci mohou být spaseni. Představa očiště<sup>14</sup> stmelovala křesťanskou společnost,<sup>15</sup> dávala jí naději a podporovala pozitivní pohled na život: trest kajících není nezvratný, zesnulí zůstávají členy křesťanské společnosti a živí jim mohou a mají svým konáním trest v očištcu ukracovat.<sup>16</sup> Ti, kdo existenci očiště a účinnost almužen a mší za zesnulé ve jménu mravního rigorismu dvou cest (dobro či zlo, klášter či svět, nebe či peklo) popírali, rozšířili seznamy kacířů.<sup>17</sup>

Nová ortodoxie propagovala myšlenku, že odměny v nebi a tresty v pekle nejsou pro všechny stejné, nýbrž jsou odstupňované. To mělo samozřejmě nezanedbatelný výchovný a kontrolní účinek. Opačné mínění bylo příznačné pro kacíře, lépe řečeno, cejchem kacířskosti byli typicky označováni ti, kdo se přidržovali opačného mínění.

Nová ortodoxie odmítala zdůrazňování predestinace a hájila závislost spásy či zavržení na svobodné vůli.<sup>18</sup> Každý se svobodně rozhoduje, zda se podřídí Božímu řádu, nebo se mu bude protivit, zda se bude ze svých přečinů kát, nebo zatvrzele

---

nočních orgiastických shromáždění, spojuje se obvykle v první řadě s čarodějnicemi, je však dobré neztrácet ze zřetele, že jeho středověká verze vznikla původně v diskurzu o herezi, rozšířila ji zejména bula Řehoře IX. *Vox in Rama* z roku 1233 (název nezní *Vox in Roma*, jak uvádí český překlad M. Lambert, *Středověká hereze...*, s. 238; jde o narážku na Mt 2,18) a na čarodějnice byla aplikována inkvizitory a démonology druhotně, a to včetně představy o „čarodějnické sektě“ a čarodějnickém spiknutí, které navazují na představy o mocné a tajně působící satanské proticírkvi kacířů. Představa sabatu a „hon na čarodějnice“ jsou dokladem, jak mocné a dlouhotrvající působení mělo (a má) učenecké vědění o kacířství v evropských dějinách.

<sup>14</sup> Některé aspekty jejího vzniku rozebírá Jacques Le Goff, *Zrození očiště*, Praha: Vyšehrad 2003. Komplexnějšímu systému rituálních interakcí se zsvětím se věnuje Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà: Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320 - vers 1480)*, Rome: École française de Rome 1980, Michelle Fournié, *Le ciel peut-il attendre? Le culte du purgatoire dans le Midi de la France (v. 1320-v. 1520)*, Paris: Le Cerf 1997, a Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts: Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris: Beauchesne 1997. Na důležitost tématu almužen a přímlyv za zesnulé v protikacířské polemice poukázal Michel Lauwers, „*Dicunt vivorum beneficia nichil prodesse defunctis: Histoire d'un thème polémique (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*“, in: Monique Zerner (ed.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice: Centre d'Études Médiévales 1998, s. 157-192.

<sup>15</sup> Srov. U. Brunn, *Des contestataires aux „cathares“...*, s. 157.

<sup>16</sup> Srov. D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure...*, s. 257.

<sup>17</sup> Že je v pozadí popírání očiště etika „dvou cest“, vlastně vytušili už středověcí polemikové. Autor úryvku o očištcu v *Tractatus de errore leonistarum et rumbariorum qui duraverunt tempore Silvestri et ortlibariorum, katharorum et paterinorum et manicheorum qui adhuc serpunt in Theutonia (Traktátek o bludu leonistů a rumbariů, kteří existovali v dobách Silvestrových, a ortlibariů, katarů, patarinů a manichejců, kteří se dodnes rozlézají po Německu)* například uvádí: „Očištec popírá s tím, že jsou dvě cesty: cesta vyvolených do nebe a cesta zavržených do pekla.“ (Praha, Národní knihovna České republiky, ms. I.F.18, fol. 222<sup>r</sup>.) Srov. J. H. Mundy, *Evropa vrcholného středověku...*, s. 337.

<sup>18</sup> Srov. např. *Liber contra manicheos*, Ch. Thouzellier (ed.), *Une somme anti-cathare...*, s. 320, 326, 330, 332-333.

setrvává v hříchu.<sup>19</sup> „Katarský“ názor, že spaseny budou všechny duše, které spadly z nebe, kdežto žádné jiné spaseny být nemohou, je opět třeba chápat jako kontrastní pozici.

Nová ortodoxie dále odmítala názor, že požívání masa, vajec a mléčných výrobků je hřích, jinými slovy že spásy lze dosáhnout jen mnišským způsobem života (přísnou askezí a odmítnutím pokrmů „zrozených ze smilstva“<sup>20</sup>).

Nová ortodoxie církev více „zchmotnila“ – více ji propojila s pozemskou křesťanskou pospolitosťou.<sup>21</sup> Církev zajisté nadále zůstala nevěstou Kristovou a strážkyní klíčů k eschatologické budoucnosti v nebeském království, zároveň si však začala nejen v praktickém životě, kde to bylo skutečností již po mnoho staletí, ale nově i v eklesiologické reflexi – v úvahách o sobě samé – výrazněji uvědomovat své těžkotonážní pozemské tělo tvořené územími, úřady, organizacemi, zákoníky a stavbami. Stavba – tedy cosi budovaného – se dokonce sama stala metaforou církev-společnosti.<sup>22</sup>

Nová ortodoxie nakonec nebývale zdůrazňovala konkrétní, tělesné lidství Ježíše Krista a význam Kristovy spásné oběti a byla hotova rozdrtit jakýkoli náznak dokétismu. Zchmotnění církve tak nachází svůj protějšek ve ztělesnění Bohočlověka.

Představu katarské hereze považuji za jedno z nejurčitějších vyjádření protipólu nové ortodoxie a typu racionality, na němž tato nová ortodoxie spočívá. Katarství je na této interpretační úrovni určitým stínovým obrazem étosu nové ortodoxie, druhem kulturního odpadu, umělým učeneckým konglomerátem určitých výrazných rysů, které nebyly – či přestaly být – podporovány těmi, kdo dokázali své kulturní normy účinně replikovat.

Ti, kdo prosazovali model křesťanské společnosti a bojovali proti elitářskému křesťanství, provedli velkou integraci. Odmítli omezení pojmu církve a křesťana jen na askety<sup>23</sup> a zdůraznili, že církev představuje smíšené společenství, jež zahrnuje lidi

---

<sup>19</sup> Srov. *Liber contra manicheos*, Ch. Thouzellier (ed.), *Une somme anti-cathare...*, s. 332.

<sup>20</sup> Toto zdůvodnění odmítání masa u disidentů převládá, viz např. *Ebervinův dopis Bernardovi z Clairvaux*, J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina* CLXXXII..., col. 678; Ekbert z Schönau, *Liber contra hereses katarorum*, J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina* CXCIV..., col. 14; *De confessione hereticorum et fide eorum*, A. Dondaine (ed.), „Durand de Huesca...“, s. 272; *Hic sunt omnia puncta principalia*, F. Šanjek (ed.), *Bosansko-humski krstjani...*, s. 200.

<sup>21</sup> V eklesiologii se například ve sledovaném období prosadila větší rezervovanost k tradičnímu pojetí církevní hierarchie jako obrazu hierarchie nebeské, andělské, viz David E. Luscombe, „Hierarchy in the Late Middle Ages: Criticism and Change“, in: Joseph Canning – Otto Gerhard Oexle (eds.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages / Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 147), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, s. 118-119.

<sup>22</sup> V těchto úvahách se inspiroji skvělým dílem Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu: Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris: Le Seuil 2006 (ke zde představeným myšlenkám viz např. s. 17).

<sup>23</sup> Viz úmluvu z Bilino Polje (30. dubna 1203), kde představení bosenských mnichů slibují věrnost římské církvi a jejím zvyklostem a zavazují se: „Napříště se nebudeme nazývat křesťany, jako dosud, nýbrž bratry, aby nebyli výlučným užíváním tohoto označení [*singularitate nominis*] uráženi ostatní

dobré i špatné.<sup>24</sup> Rozšířili reálnou možnost spásy na laiky a hříšníky a jistotu spásy na pokřtěné děti, které zemřou před věkem „rozlišování“. Zvětšili možnosti kontroly názorů a chování. Propracovali pastorační a náboženskou výchovu. Ideologicky i legislativně posílili represivní aparát.<sup>25</sup> Nauku o bezhříšnosti manželského pohlavního styku, o nutnosti křtění dětí, o prospěšnosti modliteb, mší a almužen za zemřelé, stejně jako zdůrazňování lidství Ježíše Krista a svobodného rozhodování každého člověka, chápu jako výraz vůle části kulturních elit tehdejší Evropy předložit takovou reinterpretaci křesťanství, která by se mohla i na velmi konkrétní rovině stát řádem celé společnosti, nikoli jen izolovaných skupin náboženských virtuózů. Stavební prvky tohoto sociálního řádu povětšinou v křesťanské tradici existovaly již dříve, avšak nyní byly zpřesněny, vyostřeny a prosazeny.<sup>26</sup> Živil je pozitivní pohled evropských intelektuálních elit, které v rámci budování křesťanské společnosti hájili názor, že spása je principiálně otevřena všem.<sup>27</sup> Moneta z Cremony například cituje v obraně křtu dětí 1Tm 2,3-4: „*Náš Bůh chce spasit všechny lidi a dovést je k poznání pravdy. [...] Copak dítě není člověk? Jistěže je.*“<sup>28</sup>

Toto pozitivní, společensky konstruktivní myšlení je zároveň velmi účinným nástrojem kontroly. Nejenže každý napříště *může* být dobrým křesťanem, aniž by byl nucen kvůli tomu měnit svůj sociální status; přímo by jím *měl* být. Spása má jisté přesné podmínky, které již nespočívají primárně v individuální askezi či donacích nedalekému klášteru, nýbrž v přijetí jasně vymezené věrouky a v dodržování konkrétních norem chování. Toto vidění se opět nezrodilo ve 12.-13. století, nicméně právě v této době lze pozorovat velký posun v intenzitě, s jakou se prosazovalo.

Jestliže si povšimneme, že vedle obrany manželství, křtu dětí, jedení masa, duchovní péče o zemřelé, transsubstanciacce a Kristova bohoodství mezi neustále se vracejícími tématy protikacířské polemiky patří útoky kacířů na odmítání přísahy, na

---

křesťané.“ (Jacques-Paul Migne [ed.], *Patrologia Latina* CCXV, Parisiis: J.-P. Migne 1855, col. 154-155.)

<sup>24</sup> Viz např. *Brevis summa*, C. Douais (ed.), *La Somme des autorités...*, s. 128.

<sup>25</sup> Právě v poslední čtvrtině 12. a první polovině 13. století se například zformovaly právní základy inkviziční procedury.

<sup>26</sup> Srov. R. I. Moore, *The Origins of European Dissent...*, s. 4.

<sup>27</sup> Proto pochopitelně figuruje článek „že nemůže být spasen kdokoli“ v soupisu katarských bludů (C. Douais [ed.], *La Somme des autorités...*, s. 132; G. Zanella [ed.], *Itinerari ereticali...*, s. 101).

<sup>28</sup> T. A. Ricchini (ed.), *Venerabilis patris Monetae Cremonensis...*, s. 286 (viz též s. 285: Kristova oběť zahrnuje milostí přemnohé, křest dětí je účinný). O pozitivním pohledu nových intelektuálních elit mnoho odhaluje též poznámka Alana z Lille, který se jí odklání od obvyklé nauky, že bude spaseno tolik lidí, kolik andělů padlo, a zaplní jejich místa. V *De fide catholica* tvrdí: „I kdyby andělé nepadli, byl by člověk stvořen, protože bude spaseno více lidí, než kolik andělů padlo [...]“ (J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina* CCX..., col. 318-319.) Znovu je třeba se ptát: je náhoda, že se nauky o zaplnění míst padlých andělů – někdy dokonce v té podobě, že duše určené ke spasení jsou právě tyto padlí andělé – drželi „katarci“?

popírání oprávněnosti soudního násilí (*vindicta*)<sup>29</sup> a na zpochybňování autority a svátostné způsobilosti nehodných prelátů a kazatelů,<sup>30</sup> vyplyne ještě jasněji, že nemáme co do činění s nějakou pasivní obranou neměnných základů křesťanské víry proti cizorodým kacířstvím, která by infikovala latinské křesťanstvo novými a neslýchanými názory na tyto otázky, nýbrž o velký *ofenzivní* projekt budování spořádané křesťanské společnosti.<sup>31</sup>

Právě do kontextu těchto proměn lze zasadit změnu v obrazu kacířství, jíž si povšiml John H. Arnold – přesun důrazu od zneškodnění hereziarchy, který svedl na sceně anonymní a pasivní masu „lidu“, k účinné kontrole individuálních laiků, provázený přechodem od bezprostřední a živelné represe k patrně nejmocnějšímu, byť na první pohled takřka neviditelnému souboru inkvizičních nástrojů ovládnutí: ke konstrukci a vynucování identity osobně zodpovědného, vyznávajícího a kajícího subjektu.<sup>32</sup> Síla inkvizice nespočívala v upalování kacířů. Upálení znamenalo naopak její největší prohru – neschopnost přivést zbloudilou ovečku k tomu, aby se pod vedením inkvizitorů, lékařů duší,<sup>33</sup> vymanila z moci ďábla a dobrovolně přijala kajícnickou identitu.

Měl-li se ovšem model křesťanské společnosti prosadit, musel umlčet protikladný, elitářský model křesťanství. Jeden typ lidí totiž velká integrace křesťanské pospolitosti zahrnout nehodlala a nemohla: ty, kdo trvali na své výlučnosti založené na příkladném „apoštolském životě“ (*vita apostolica*), nikoli na *ordo*, na hierarchickém, Bohem daném a neměnném uspořádání církve, tedy společnosti. Ty bylo potřeba definovat jako kacíře a buď je přivést k pokání, nebo je proměnit ve spálené maso.

„Spontánní manicheismus“ první čtvrtiny druhého tisíciletí, z nějž se zrodily i prvky identifikované jako katarský dualismus, přestal být na pořadu dne, protože model asketické elity pod soustředěným tlakem přestavby ortodoxie pozbyl společenské legitimacy. Virtuóзовé askeze svým odstupem od sexuality, přísahání a zabíjení zaujímalí vůči společnosti a jejímu reprodukčnímu mechanismu, právnímu řádu a represivním aparátům do značné míry podvrtný postoj: nikoli tím, že by se své normy snažila společnosti vnutit, nýbrž naopak tím, že je omezovala na sebe a

---

<sup>29</sup> Viz např. velmi podrobnou obranu legitimacy určitých druhů násilí v sumě Monety z Cremony (T. A. Ricchini [ed.], *Venerabilis patris Monetae Cremonensis...*, s. 508-546).

<sup>30</sup> Viz např. Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 14927, fol. 3<sup>r</sup>.

<sup>31</sup> Srov. R. I. Moore, *The Origins of European Dissent...*, s. 75: „Historikové příliš snadno přejímali pohled biskupů 12. století, že všechny hereze jsou novoty a že ti, kdo odporují křtu, zpovědi, svatbě, poslednímu pomazání a pokání, se odchylojí od zavedených zvyklostí víry. Teologicky to může být pravda, ač to není nesporné. Z hlediska praxe je to přinejlepším překrucování pravdy. [...] Ve všech těchto ohledech byla novátorkou církev, která více prosazovala svou péči do každodenního života lidí [...]“. Viz též M. Lauwers, „*Dicunt vivorum beneficia nichil prodesse defunctis...*“, s. 177-179.

<sup>32</sup> J. H. Arnold, *Inquisition and Power...*, s. 13, 19-23, 25-29 aj.

<sup>33</sup> Srov. Christine Ellen Caldwell, „Dominican Inquisitors as ‚Doctors of Souls‘: The Spiritual Discipline of Inquisition, 1231-1331“, *Heresis* 2004, č. 40, s. 23-40.



nesnesitelně tak stavěla na odív svou čistotu a vydělenost, vydělenost těch, kdo „nejsou ze světa“ (J 17,14.16). Jakmile tato elita přestala mít výrobní monopol na normu křesťanskosti a některé její proudy se dokonce nechaly zčásti zaangažovat do budování křesťanské společnosti, byla v podstatě vytlačena na okraj.<sup>34</sup> Pole ovládlo pozitivní myšlení univerzitních intelektuálů a dalších protidualisticky zaměřených budovatelů křesťanské společnosti.

Rád bych v návaznosti na knihy Roberta I. Moora<sup>35</sup> a Dominika Iogna-Prata<sup>36</sup> navrhl výklad, že dualistická „katarská hereze“ posloužila části intelektuálních elit latinského křesťanství ve 12.-13. století jako „jiné“, jako temné pozadí, na němž črtali nejdůležitější rysy identity křesťanské společnosti, které se snažily prosadit. Pod pojmem „katarské hereze“ intelektuálové ve skutečnosti bojovali proti nadsazeným a systematizovaným prvkům radikálně asketického křesťanství, které se snažili eliminovat z legitimní křesťanské tradice ve svém boji o autoritu a legitimitu.

---

<sup>34</sup> Zdaleka nejde jen o boj proti „katarům“. Lze si například povšimnout, jak se zhruba od poloviny 13. století začal na úkor původního příznivého stanoviska šířit negativní pohled na „bekyně“ a jejich způsob života (Herbert Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages: The Historical Links between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women's Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with the Historical Foundations of German Mysticism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1995, s. 140-142).

<sup>35</sup> R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society...*, např. s. 79, 99.

<sup>36</sup> D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure...*, např. s. 262, 362.