

Církev a světská moc: o co šlo ve středověku?

Úvod – co přineslo křesťanství politické imaginaci?

Křesťanství: *následování Krista*. Život Krista je vzorem pro život křesťana. Kristus standardem dokonalé humanity. Model sebe-kultivace je prototypický (aristokratický, protože normativní – preferuje ty nejlepší – světce). Každý člověk má svůj vztah s Bohem: odtud jeho (povolání). Individualita božským darem (může přijmout, či odmítnout). Dokonalost je v míře účasti na poslání, které svěřil Kristus svým učedníkům (služba církvi).

Důležitost *paměti*: přítomnost transformována v cykly připomínání si minulých událostí (posvěcování času). Křesťanské svátky volají vzpomínající společenství do sféry, která leží za vším časným. Paměť umožňuje uchovat a znovu-zpřítomnit náboženskou zkušenost. Aby člověk mohl přijmout teologickou ctnost naděje, potřebuje zkušenost krásy. Paměť umožňuje zoufalé duši si připomenout tuto zkušenost. Souvislost ctností s určitými mohutnostmi duše člověka: *Ctnost naděje – paměť. Ctnost lásky – vůle. Ctnost intelektu – víra.*

Všechny tyto ctnosti musí být vzájemně propojené. Zmatek, pokud chybí nějaká z těchto ctností. Nejvyšší ctností je *láska*: věřící se mají milovat, jak je miloval Kristus („dát život za své přátele“). Závazek proto směřuje nejvíce ke společenství lásky v Kristově těle: skrze něž jsme byli sjednoceni s Bohem a bližním. Nová křesťanská identita a občanství přetrumfla oddanost národu, státu či císařství. Politika tak přestala být všezahrnujícím celkem: pozemské politické řády byly jen malou a křehkou částí vesmírného řádu. Křesťanství dlouho dobu žilo na okraji společnosti. Nová situace nastala, když se císařství pokusilo učinit z něj občanské náboženství.

1. Konec římského císařství a politická imaginace sv. Augustina

1. 1 Křesťanství jako nové občanské náboženství

Císař (Konstantin) se stal křesťanem. *Ediktem milánským* (313) bylo pronásledování křesťanů zastaveno. Z křesťanství se fakticky stalo občanské náboženství Říma. Římský polyteismus se nehodil k prosazení kulturní jednoty rostoucího císařství. Skrze křesťanství bojovat s fragmentací. Císař se tak pokusil absorbovat křesťanství a ochočit si církev pro účely Říma X přesvědčit lidi, že by měli nahradit staré bohy novým křesťanským Bohem, nebylo snadné.

Důsledkem: církev nástrojem císařství. Nutnost udržet vnitřní jednotu církve: definovat základní články ortodoxní křesťanské víry. Ochočení církve lze chápat jako pronásledování církve jinými prostředky. V roce 380 se křesťanství dokonce stalo *oficiálním náboženstvím císařství*. Šlo o Boží plán,

jak šířit radostnou zvěst za pomoci politického řádu, nebo je třeba se bát, že církve tímto způsobem ztratí svou identitu?

Sv. Augustin: odmítnutí absorpce církve do císařství. *Vyplenění Říma* v roce 410 některými Římany vnímáno jako pomsta starých Bohů. Problémy Říma způsobeny právě křesťanským náboženstvím X Augustin: křesťanství nadějí Říma. Jen křesťanský Bůh může zachránit Řím. Proč a jak?

1. 2 O Boží obci sv. Augustina

Jediné, co Vizigóti nevyplenili, byli křesťanské kostely: důkazem pravdivosti křesťanství. Protože lidé nacházeli útočiště v kostelích, církve ochráncem Říma.

Existuje daleko pravdivější, větší, ucelenější vize: byl to *biblický příběh dvou obcí*, které jsou promíchány v čase, ale budou na konci dějin rozděleny.

1. 2. 1 Dvě Augustinovy kritiky Říma a římských ctností:

(1) **etická:** kritika římského pojetí ctností. Pokora nadřazena římským ctnostem pýchy, cti a slávy. Příběh Lukrécie: spáchala sebevraždu poté, co byla znásilněna římským králem: to vyvolalo revoluci a druhé založení Říma: republiku. Lukrécie si raději vzala život, než aby trpěla zneuctění.

Augustin: je to iracionální. Nepřinese to žádnou spravedlnost. Lukrécie si vzala život, i když se ničím neprovinila. Uvalila si trest za čin, který nikdy nespáchala. Jaká je to ctnost, že vede k sebezničení?

Křesťanská ctnost *pokory* naopak vedla k tomu, že znásilněné ženy nespáchaly sebevraždu. Pokora jako návyk, který křesťané praktikují tváří v tvář utrpení. Křesťané jsou schopni překonat utrpení způsobem, který se blíží tomu, jak trpěl Ježíš Kristus při svém ukřižování. Je iracionální bránit římské ctnosti před křesťanstvím.

(2) **teologická:** člověk touží po tom být šťastný. Obrací se k různým prostředníkům mezi bohy a člověkem. Je potřeba hledat prostředníka, který lidem přinese opravdové štěstí: tento prostředník musí být sám rovněž Bohem. Jen takový prostředník může překonat pozemské utrpení a přinést nesmrtelnost. Všichni lidé si přejí být šťastni: jedinou cestou je být spojen s pramenem našeho bytí.

Římané věřili v *soběstačné ctnosti*, které vedly k sebezničení. Tím se stal Řím slabým X křesťanství věří v ctnost pokory, které vypadá jako slabost. Umožňuje ale křesťanům překonat utrpení. Potřebují Boží *milost*, aby se staly ctnostnými a šťastnými. Pak se stanou mnohem silnějšími.

Etické a teologické problémy tak oslabily římskou politiku zevnitř. Řím byl směřován k *pozemské obci*: římské náboženství, politika a etika byli téměř synonymy pozemské obce. Církev byla svatyní uprostřed Říma, znamením, že by Římané měli přijmout její poselství.

1. 2. 2 Nebeská a pozemská obec I – osudy dvou obcí

Augustin byl proti absorpci křesťanství římským císařstvím: církve odlišnou společností nastavující jasné limity politickému řádu.

Existuje *Boží obec (nebeská obec) a obec člověka (pozemská obec)*. Celé dějiny poznamenány konfliktem mezi dvěma obcemi, mezi Kainem a Abelem, Izákem a Ismaelem, Mojžíšem a faraonem, Jeruzalémem a Babylonem. Volba: obrátit se k Bohu, nebo odvrátit se od Boha. Týká se každé osoby a každé společnosti.

Knihy 11 a 22: příběh původu, historie a osudů obou obcí. Důležitost *času*: Bůh stvořil svět s časem a aktivně zasahuje do historie člověka. Skrze Krista může být čas vykoupen a znovu směřován k věčnému životu. Stejně tak důležitá křesťanská koncepce *společenství*. Katolická církev byla univerzálním společenstvím: povolal celou lidskou rodinu ke svému opravdovému určení.

Rozdíl mezi obcí Boží a obcí člověka zarámován v diskusi o hlavních teologických *ctnostech*: víře, naději a lásce. Historie obou obcí je dána kontrastem mezi tím, v co každá věří a v co každá doufá. Nejdůležitější rozdíl v pojetí lásky. *Dva druhy lásky*: „založily tedy dvě obce dvě lásky, pozemskou totiž sebeláska až ke zhrzení Boha, nebeskou pak láska k Bohu až ke zhrzení sebe.“ Pozemská obec vytvořena na základě *sebelásky* (až k opovrhování Bohem) X nebeská obec založena na *lásce k Bohu* (až pohrdání sebou samým). Boží obec je poutníkem na cestě časem.

Kolem pojmu Boží obce a kolem kontrastních ctností Augustin orientuje *křesťanský pohled na čas a společenství*. I když jsou obě obce smíšené v čase, rozdíl mezi nimi je patrný: pozemská obec si vytváří falešné bohy, zatímco nebeská obec ne. Příslušníci obou obcí mají odlišné způsoby života; nebudou ale oddělení, dokud Kristus znovu nepřijde na tuto zem.

1. 2. 2 Nebeská a pozemská obec II – koncepce církve a státu

Augustinův obraz X Konstantinův model absorpce: každý model, v němž má být církev pouze něčím instrumentálním ve vztahu ke státu, nelegitimním. Řím něčím nestabilním v příběhu dějin X církve místem míru, připraveným přinést lidství do bezpečného přístavu věčného života.

Církev nebyla totožná s Boží obcí: plná hříšníků. Na druhou stranu je reálnou, viditelnou, ztělesněnou přítomností Kristova těla ve světě, skupinou poutníků na cestě k Boží obci.

Církev takto relativizovala pozemskou moc, ukazovala širší politický horizont, kosmické dimenze: stát plní jen skromnou úlohu v komplexním vesmíru. Stát má jen skromnou úlohu v životě lidí: slouží obecnému dobru lidské společnosti, nikoliv naopak. Rozlišení mezi vyšší společenskou úrovní

a nižší politickou úrovní. Nová definice státu: Řím nebyl opravdovým státem, protože nedával Bohu to, co mu náleželo. Protože nebyl spojen s Kristem, Řím nebyl opravdovou republikou zaměřenou na obecné dobro, ale jen nespravedlivou bandou loupežníků X později Augustin zavádí *odlišnou definici republiky*: definována sdíleným předmětem lásky, který může držet lidi pohromadě. Čím je tento předmět vyšší, tím více pojí dohromady. Nejvyšší řád lásky je ten, co nejdokonaleji naplňuje touhu po pravém společenství. Tak jsou nastavena nová kritéria, jak politiku posuzovat.

Ve svém pojednání Augustin vyřešil problém vztahu církve a státu, který se objevil s císařem Konstantinem. Příběh Říma byl pouze malou částí Božího příběhu vykoupení v historii. Augustin rozšířil sociální horizonty světa. Dal politice jasné limity, ale také jí dal nová cíle: sloužit osobám a Boží obci.

2. Papež a král: středověký konflikt duchovní a časné moci

Středověké křesťanství následuje Augustinův příběh o dvou obcích s jistými základními rozdíly: nárůst papežské moci. Římský biskup nebyl jen duchovním znakem církevní jednoty, ale mocnou politickou autoritou. Středověká politická teologie: pochopit správné nastavení vztahu mezi papežem a císařem. Centralizovanější role papežství: to by mělo napomoci jednotě církve, jednotě křesťanstva tváří v tvář obrovským nejistotám v Evropě. Církev se proto naučila politickému poznání a vytvořila představu křesťanské republiky, která měla být uspořádaným, harmonickým celkem, v rámci něhož měla politika sloužit všeobecné církvi.

2. 1 Vývoj papežské moci a středověká království

Ty jsi Petr, skála, a na té skále vybuduji svou církev a pekelné mocnosti ji nepřemohou. Petr dostal též moc klíčů. Nástupci Petra autoritou uvnitř apoštolského sboru.

Jedním z největších papežů Řehoř veliký (540-604): poslední římský a první středověký papež. Papež služebníkem služebníků božích. Jeho autorita založena na myšlence služby. Moc má být užita pro službu lidským bytostem. Posuzovat papežství podle tohoto biblického standardu X v neklidném období politiky 8., 9. a 10. století byl tento ideál pošpiněn: simonie (kupování úřadů). Každých pár let nový papež. Několik papežů nedodržovalo např. slib zdrženlivosti. Tento úpadek komplikován schismatem mezi východní a západní církví v roce 1054.

V 11. stoletím ovšem začala celková reforma papežství, která byla též příležitostí pro prosazení se světské moci. Zdůrazněno bylo to, že církevní vláda organizována monarchickým způsobem: papežství. Odlíšení osoby a úřadu. Každý papež měl plnost moci (*plenitudo potestatis*): moc je koncentrována v úřadu papežství, papež pak svěřuje moci církevním úředníkům. Společenství věřících nemá žádnou autoritu omezit papežovy pravomoci. Papež nemůže být nikým souzen.

- církevní vláda je teokratická: Bůh svěřil pozemské moci papeži jako svému zástupci (*vicarius christi*). Papež své pravomoci vykonává monarchickým způsobem, členové církve jsou podrobeni jeho autoritě. Kdy král?

2. 2 Mocenský boj a spor o investituru

Konflikt mezi duchovní a časnou mocí: *spor o investituru* (tj. uvádění do úřadu). Spor mezi Jindřichem IV. a papežem Řehořem VII. Spor se týkal oprávnění panovníků propůjčovat moc místním biskupům a uvádět je do úřadu. Spor o investituru byl v konečném důsledku bojem o tom, jak ve středověku byla organizována moc.

Řehoř VII. na papežství pohlížel teokratickým způsobem: pozemská autorita by měla být papežství podřízena. Byl to papež, kdo měl sjednocovat lid. Každá část křesťanského světa se měla k papeži vztahovat jako ke své hlavě: rostla byrokratická kontrola a ústřední správa X to bylo vnímáno jako ohrožení politické autority. I časná moc se proto snažila centralizovat svou moc. To vyvolalo napětí mezi císařem a králem.

Podle Řehoře neměli králové právo nikoho ustanovovat do úřadu.

Jindřichovo odmítnutí vzdát se práva na uvádění do úřadu papež vnímal nejen jako neposlušnost, ale také jako nemístné zasahování do duchovní moci. Když král odmítl papeže poslouchat, prohlásil jej za odpadlíka a exkomunikoval z církve. Král si uvědomil, že je to pro něj nebezpečné, a proto přišel jako kající k hradu v Canosse. I když mu papež odpustil, neznamenal to konec kontroverze. Ta pokračovala ještě 40 let po smrti obou konkurentů. Spor *Wormským konkordátem*: císař se investitury zřekl a souhlasil s kanonickou volbou biskupů a opatů i s udělením lenních statků duchovním, papež naproti tomu souhlasil s císařovou účastí u voleb, které nebyly pro spory kapituly nebo konventu rozhodnuty.

Ukončení sporu nevyřešilo všechny otázky: *jakou moc má papež nad králem a král nad papežem? Jaký je vztah mezi časnou a duchovní mocí?*

2. 3 Dvě králova těla

Jedinými kritiky papežů nebyli králové, ale velkým kritikem reforem Řehoře byl např. *Bernard z Clairvaux*, podle něhož papežské reformy dávaly až přílišný důraz na právní aspekty církve, a to na úkor těch duchovních a mystických. Nebyly tyto reformy pouhou nápodobou královské moci? Na to Řehoř odpovídal, že tak, jako byl Kristus opravdovým člověkem a opravdovým Bohem, tak papež měl *dvě přirozenosti*. Měl nejen klíče od nebe, ale držel také klíče k pozemským královstvím. Papež měl tak *dvě těla*, duchovní (spirituální) a právní (legální).

Králové se začali dovolávat toho, že mají také dvě těla. V křesťanské republice byl jako králové, tak papežové božskými činiteli království. Papežství a království se začaly chápat jako konkurenti a imitovaly sebe navzájem. Důležitý byl vznik doktríny tzv. *dvou králových těl* (Kantorowicz).

Tajemná přítomnost Kristova v eucharistii byla užita pro ospravedlnění papežské moci a tuto metaforu si později půjčila světská moc.

Král je mrtven, at' žije král. Král má tak jedno *přirozené tělo*, které umírá, a druhé *nadpřirozené tělo*, které nemůže zemřít. Král je z božského práva držitelem svého úřadu, který je druhem mystického těla, které nesmrtelné a může neustále vládnout a chránit lid. Doktrína dvou králových těl byla přímým důsledkem tvrzení Řehoře VII., že králové žádná taková práva nemají.

Ve středověku tak docházelo k neustálému obohacování myšlenek, čehož důsledkem bylo to, že *papež vypadal stále více královsky a král stále více papežsky*. Církev byla prototypem absolutní monarchie, která se v průběhu času objevila. Stát měl stále větší tendenci se stát jakou kvazi-církví či mystickým společenstvím.

2. 4 Kristovo mystické tělo

Henri de Lubac: *eucharistie* mystickým tělem Kristovým. Tělo Kristovo konkrétním, lokálním a svátostným poutem mezi *historickým tělem Kristovým*, které vstoupilo na nebesa, a univerzální církví, která byla někdy nazývána *pravým Kristovým tělem* na cestě k nebeskému království. Eucharistie zdrojem společenství mezi pokřtěnými křesťany a Kristem: viditelným znamením milosti duchovního spojení Krista s jeho pravým tělem – církví. Jednota křesťanské společnosti vyplývala z *mystického těla Kristova*: právě mystické tělo Kristovo dělá církev. Nejsme to my, kdo činíme tělo Kristovo mysticky přítomným, ale je to Kristus, kdo činí lidstvo celkem tím, že je začleňuje do sebe, tím že povolává lidi do společenství. Skrze eucharistii jsou všichni věřící voláni k účastenství na jednom Kristovu tělu. Církev nebyla nazývána mystickým tělem Kristovým, ale jeho *pravým tělem*: pravým tělem byla proto, že obdržela pravdu od Krista. Církev dostala svůj institucionální život, svou realitu, svou pravdu, jako dar, protože dostává Kristovu mystickou přítomnost v eucharistii jakožto povolání ke smíření a společenství.

Význam *mystického těla Kristova* se v čase změnil: od svátosti se přešlo k moci svátosti či k viditelné formě uvnitř samotné reality. Z církve *mystické tělo*; úcta k eucharistii se stala více individualistické než záležitostí společenství. Eucharistie tak začala být nazývána *pravým tělem*. Vytratila se rovnováha mezi eucharistií a církví: církev je to, co činí eucharistii. Společenské vnímání mystického těla Kristova přešlo na institucionální církev. Byla to církev, kdo vytváří společenství, ne že společenství vytváří Kristova přítomnost ve svátosti. Tyto posuny problematické, protože oddělily katolickou církev od jejího zdroje a vrcholu: společenství a jednoty v eucharistii.

Na závěr 14. století přestal být pojem mystické tělo Kristovo užíván pro církev. Výlučně byl užíván pro institucionální církev. Bula Bonifáce VIII. *Unam Sanctam*: církev je jediné mystické tělo, hlavou je církev. Politickou

konsekvencí bylo to, že nyní existovalo jen *jedno město*, které mělo dva meče, přičemž oba byly dány církvi. Časná moc je vykonávána pro církev, duchovní moc přímo církví. Mystická moc církve způsobuje a řídí užití státní moci. Tento proces tak znamenal velký přesun moci: od církve, v jejímž středu byla eucharistie, k církvi, která koncentruje velkou institucionální moc, která řídí *stát*. Mystické elementy tak přešly na tajemnou společensko-politickou moc. Tak se mohla stát církev ještě větší překážkou v přijetí víry.

3. Od středověku k modernitě: vstříc suverenitě

Vrcholný středověk byl obdobím stálých bojů mezi papeži, císaři, biskupy a králi ohledně rozdělení autority. Ve 14. století se vyprofilovaly *dvě koncepce středověkého řádu*: (a) univerzální řád pod vedením papeže a císaře a (b) systém evropských království (králové neuznávají nikoho nad sebou). Svátá říše římská přestává být se vznikem teritoriálních království autoritativní strukturou (*rex in regno suo est imperator*). Král svou moc vykonává podobně jako císař v rámci římského práva: tradice veřejného práva. Imperiální koruna musí kontrolovat veřejné právo (tj. i otázky týkající se náboženství). Suverenita a hierokratický princip nárokovány sekulárními vládci. Král autonomním vládcem a jeho moc upevněna boží milostí.

Corpus republicae mysticum je chápáno jako právnická osoba. Stát tak existuje trvale, neboť toto mystické tělo nikdy neumírá. Věčnost dynastie (odtud právo nástupnictví), korporátní charakter koruny (dvě králova těla: přirozené a politické) a nesmrtelnost královské důstojnosti (úřad musí být spojen k osobě: králova těla nesmí být nikdy oddělována).

Překonání dualismu církve a státu: království absorbuje právní rámec papežského *hierokratického* režimu. V rámci něho hlavní konfliktní linií vztah *caput-corporis*. Fortescue: ač má král absolutní autoritu vládnout, je schopen změnit zákon jen se souhlasem Parlamentu.

Vznik suverenity (další přednáška): kontinuita (Tierney) v. zlom (Beaud).

Povinná literatura:

Pecknold, C. C. 2010. *Christianity and Politics*. Eugene: Cascade, 30-68.

Doporučená literatura:

[Blythe, James](#) 1992. *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press; Burns, J. H. (ed.) 1991. *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350-c.1450*. Cambridge: Cambridge University Press; Burns, J. H. 1992. *Lordship, Kingship and Empire: Idea of Monarchy, 1400-1525*. Oxford: Clarendon Press; Elshtain, Jean-Bethke 1998. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press; Elshtain, Jean Bethke 2008. *Sovereignty: God, State, and Self*. New York: Basic Books; Fortin, Ernest 1996. *The Birth of Philosophic Christianity*. Lanham: Rowman & Littlefield; Gierke, Otto and Maitland, Frederick William 1987. *Political Theories of the Middle Age*. Cambridge: Cambridge University Press; [Gierke, Otto](#) 2002. *Community in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press; [Gregory, Eric](#) 2010. *Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*.

Chicago: The University of Chicago Press; Kantorowicz, Ernst 1997. *The King's Two Bodies: A Study of Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press; Lerner, Ralph, Mahdi, Muhsin 1972. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Ithaca: Cornell University Press; [Loughlin, Martin](#) 2010. *Foundations of Public Law*. Oxford: Oxford University Press; Lubac, Hendri de 2006. *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages*. London: SCM; McGrade, Arthur Stephen 2002. [The Political Thought of William Ockham](#). Cambridge: Cambridge University Press; [O'Donovan, Oliver](#) 1999. *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press; O'Donovan, Oliver, O'Donovan, Joan Lockwood (eds.) 2000. *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought 100-1625*. Grand Rapids: Eerdmans; [Oakley, Francis](#) 1999. *Politics and Eternity: Studies in the History of Medieval and Early Modern Political Thought*. Leuven: Brill; Oakley, Francis 2006. *Kingship: The Politics of Enchantment*. London: Malden, Mass.: Wiley-Blackwell; Oakley, Francis 2008. *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*. Oxford: Oxford University Press; Oakley, Francis 2010. *Empty Bottles of Gentilism: Kingship and the Divine in Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)*. New Haven: Yale University Press; Rist, John M. 1996. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press; Shōgimen, Takashi 2007. *Ockham and political discourse in the late Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press; Tierney, Brian 1997. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150 – 1625*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans; [Tierney, Brian](#) 2008. *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*. Cambridge: Cambridge University Press; Tierney, Brian 2010. *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. Cambridge: Cambridge University Press; Ullmann, Walter 1976. *Law and Politics in Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press; Ullmann, Walter 1976. *Medieval Political Thought*. London: Puffin; Ullmann, Walter 2010. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. London: Routledge.