

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta
Ústav politologie

Bakalářská práce

Vendula Prokūpková

**Svrchovaná moc: Proces utváření politického myšlení ve
středověku až po zrod suverénního vladaře.**

**"The sovereign power: the process of shaping of the political
thinking in the Middle Ages to the emergence of a sovereign
ruler."**

Praha 2010

vedoucí práce: Mgr. Jan Bíba

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci zpracovala samostatně a používala jsem jen prameny uvedené v seznamu literatury.

.....
Vendula Prokúpková

Poděkování:

Na tomto místě bych ráda předně poděkovala panu Mgr. Janu Bíbovi, konzultantovi a vedoucímu mé práce. Děkuji mu za cenné rady, nápomocnou ruku a především za trpělivost, kterou se mnou měl.

Mé poděkování náleží i panu Doc. Milanu Znojovi Csc., díky jeho přednáškám, které jsem před lety navštěvovala, jsem poprvé našla zálibu v politické filosofii.

Anotace:

„Bez svrchovanosti neexistuje stát“, je teze známá již od Jeana Bodina. Pojem svrchovanost se ale v evropském politickém myšlení nevyskytoval odjakživa. Kde se ale svrchovaná moc vzala, jaký mocenský, kulturně-politický vývoj předcházel, než Bodin začal hovořit o suverénovi a mohl vzniknout moderní svrchovaný stát? Má práce sleduje časový úsek zhruba od 6. do 14. století. Pro toto období byly charakteristické nejasné hranice mezi sférou státu a církve. Právě vztahu mezi církví a státem věnuji ve své práci nejvíce prostoru a pokouším se odpovědět na otázku do jaké míry a na základě jakých předpokladů došlo k oddělení jejich sfér. Dalšími faktory, kterými se zabývám, je vztah císaře Svaté říše římské k ostatním evropským panovníkům a problematikou legislativní svrchovanosti. Závěrem práce se zabývám konkrétními spory mezi představiteli církve a světskými panovníky.

Abstract:

"Without sovereignty, there is no state". This thesis is known since Jean Bodin times. But the notion of sovereignty in European political thought did not occur always. Where the idea of sovereign power has to come? What cultural and political developments preceded Bodin began to talk about the overlord, and the modern sovereign state could come to birth? My work follows the time period from 6 to 14 century approximately. Unclear boundaries between the spheres of state and church powers characterized this period. I focused my thesis especially on the relation between church and state powers. I tried to answer the question under what assumptions, the separation of their spheres were possible. Other factors, which I deal with, are the relationship of the Holy Roman Emperor to other European monarchs, and the issue of legislative sovereignty. Finally, I deal with specific disputes between church leaders and secular monarchs.

Klíčová slova/Keywords:

Politická filosofie, Středověké politické myšlení, Suverenita
Political philosophy, Medieval political thinking, Sovereignty

Obsah:

Úvod	7
1. Politická realita raně středověké Evropy	10
1.1 Vztah mezi sacerdotium a regnum	10
1.2 Panovník v raně středověké Evropě	13
1.2.1 Křesťanské království.....	13
1.2.2 Král jako <i>persona gemina</i>	14
1.2.3 Limity moci raně středověkého krále.....	15
2. Nové trendy v renesanční a vrcholně středověké Evropě	17
2.1 Nové podněty pro vývoj politického myšlení	17
2.2 Vznik teritoriálních států	20
3. Cesta ke zrodu suveréna	22
3.1 Právní věda ve službách světského vládce	22
3.1.1 Legislativní moc panovníka	22
3.1.2 Svrchovanost de iure a de facto.....	24
3.2 Napětí mezi církví a státem	26
3.2.2 Papež kontra římský císař	26
3.2.2 Spor Filipa IV. s Bonifácem VIII.....	29
Závěr.....	34
Seznam použité literatury:.....	37

Úvod

„Politická jednota je suverénní nebo vůbec neexistuje“, tvrdí Carl Schmitt ve svém Pojmu politična. „Bez svrchovanosti neexistuje stát“, je teze známá už od Jeana Bodina a rovněž výchozí bod, který mě inspiroval k napsání této práce. Suverenitu můžeme zevrubně definovat takto: „(T)he attribute by which a person or institution exercises ultimate authority over every other person or institution in its domain“ [Craig (ed.), 1998, s. 8202]. Existence svrchovaného státu zde nebyla odjakživa. Kde se ale svrchovaná moc vzala, jaký mocenský, kulturně-politický vývoj předcházela, než Jean Bodin začal hovořit o suverénovi a mohl vzniknout moderní svrchovaný stát? Záměrem mé bakalářské práce, kterou jsem nazvala „*Svrchovaná moc: Proces utváření politického myšlení ve středověku až po zrod suverénního vladaře.*“, je pokus o zmapování tohoto vývoje od raného středověku až ke vzniku prvních svrchovaných států. Na následujících stranách se zaměřím v první řadě na vývoj vztahu mezi církví a státem, což má následovné opodstatnění: Předpokladem existence svrchovaného vládce je jeho nezávislost, absence podřízenosti, ať už vnitřním nebo vnějším mocenským činitelům. To znamená i nutnou eliminaci zásahů církve do státní sféry, která však byla velmi dlouhým a složitým procesem. Z podobných důvodů věnuji malý prostor i problematice vztahů mezi římským císařem a dalšími evropskými panovníky. Třetí téma, kterým se budu zabývat je vývoj právní vědy, přechod od zvykového práva až k právnímu pozitivismu a problém legislativní svrchovanosti vůbec. Má práce se bude zaměřovat na časový úsek od zhruba 6. do 14. století, což odpovídá období raného až pozdního středověku. Zaměřím se výhradně na evropský politický kontext a dějiny evropského politického myšlení. Kladu si za cíl zodpovědět následující otázky:

1. Proč nelze v raně středověké Evropě mluvit o suverénním panovníkovi?
2. Jak se vyvíjel vztah státu a církve? Do jaké míry a na základě jakých předpokladů došlo k oddělení duchovní a světské sféry?
3. V čem spočíval přínos rozvoje právní vědy pro panovníka?
4. Za jakých okolností se ve středověku zrodil suverénní vladař?

Struktura mé práce bude následující: V první kapitole se zaměřím na politické myšlení v raném a na počátku vrcholného středověku (tzn. období zhruba od konce 5. století do 11. století). Pokusím se vysvětlit charakter vztahu církve a státu, který byl značně ovlivněn učením církevních otců – především Augusta z Hippo. Pokusím se popsat, jak se postupně formovala představa o postavení panovníka v tomto období – jaké bylo postavení krále

v germánských kmenech, jaký měla význam korunovace panovníka biskupem, či jak lze chápat „dvojitou osobu“ středověkého vladaře. Primárním cílem této kapitoly bude objasnit, z jakých důvodů nelze o raně středověkém panovníkovi uvažovat jako o suverénovi. Popsaných faktů a závěrů z první kapitoly budu moci nadále využít k zvýraznění kontrastů a změn, které nastaly v politickém myšlení nadcházejících staletí.

Druhá kapitola má představovat jakýsi úvod k pochopení změn, se kterými přišlo renesanční politické myšlení. V první podkapitole se zaměřím na dva důležité aspekty, které se výrazně promítly do způsobu vnímání role státu a politiky celé této epochy – tedy na rozvoj právní vědy (znovuobrození římského práva a rozvoj kanonického práva) a aristotelismus. V souvislosti s aristotelismem se krátce zastavím u Tomáše Akvinského, jehož aplikace aristotelových politických myšlenek vedla k nastolení zcela nového pohledu na stát. Druhá podkapitola druhé části se věnuje fenoménu vzniku teritoriálních států od druhé poloviny 12. století a má za cíl především stručně vytyčit základní charakter těchto států a předpoklady jejich vzniku.

Třetí a zároveň nejobsáhlejší kapitola je rovněž rozdělena na dvě části. V této části mé práce se pokusím vystihnout nejdůležitější mocensko-politické proměny, které předznamenaly zrod moderního státu a svrchovaného panovníka. Svrchovaná moc předpokládá podle Jeana Bodina „neohrazenou a nedělitelnou moc vytvářet zákony“. Z toho důvodu se budu hned na začátku této kapitoly věnovat postavení panovníka vůči právu. Zaměřím se především na tyto otázky: Zaprvé, zda-li a jak byla omezena legislativní pravomoc panovníka a zadruhé, zda je původním zdrojem zákona panovníkova vůle, či rozumová percepce přirozeného, resp. Božského práva. Právem se budu zabývat i v souvislosti ve vztahu římského císaře k dalším evropským monarchiím, konkrétně problémem jestli byla svrchovanost evropských králů *de iure* nebo *de facto*. Druhá část třetí kapitoly bude věnována postavení papeže vůči světské moci a především konkrétním historickým sporům mezi oběma mocemi. Zaměřím se také na historické spory římských císařů s papežským stolcem. V tomto oddíle se zmíním i o dvou významných postavách renesančního a vrcholně středověkého politického myšlení – Vilému z Ockhamu a Marsilliu z Padovi, protipapežských apologetech, kteří působili ve službách Ludvíka Bavora. Poslední stránky třetí kapitoly zasvěťím zřejmě nejvýznamnějšímu sporu mezi papežem a panovníkem ve vrcholném středověku – tedy sporu mezi francouzským králem Filipem IV. Sličným a papežem Bonifácem VIII., včetně několika filosofických a filosoficky-teologických pojednání, které se k němu vztahovaly (např. hierokratickou argumentaci Aegidia Colonna či dualistický pohled Jana z Paříže).

Ve své práci budu vycházet především ze sekundární, anglickojazyčné literatury. Důvodem, proč nebudu využívat primární literaturu je především její nedostupnost, resp. úplná absence českých či alespoň anglických překladů. Při přípravě materiálů k této práci se mi sice do rukou dostaly dva primární zdroje- Defendor Pacis od Marsillia z Padovy a Akvinského Summa teologická, nicméně nakonec jsem se rozhodla z nich necitovat.

Základními zdroji, ze kterých budu čerpat, jsou souhrnné monografie, zabírající se středověkým politickým myšlením současných britských historiků Josepha Canninga (*A History of Medieval Political Thought*, vydané v roce 2003) a Janet Colemanové (*A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance*, vydané v roce 2000) a sborník „*The Cambridge History of Medieval Political Thought. c. 350- c. 1450*“ (rok vydání 2008), editovaný J.H. Burnsem. Nadále budu čerpat (ale v tomto případě pouze z několika vybraných kapitol) z knihy polského historika židovského původu Ernsta Kantorowicze „*The King of Two Bodies*“ a dalších publikací. Kvůli základnímu se seznámení s problémem jsem při přípravě nahlédla i do Blackwellovy encyklopedie politického myšlení (Rok vydání 2000, editor D. Miller) a elektronické verze „*Routledge Encyclopedia of Philosophy*“ (ed. E. Craig, rok vydání 1998, verze 1.0). Většina knih, ze kterých jsem čerpala mi byla k dispozici pouze v elektronické (resp. naskenované) verzi.

Poslední poznámka k textu: Na následujících stránkách se zmiňuji několikrát o „státu“ v kontextech, kdy se ještě nejedná o stát v moderním slova smyslu. Činím tak z důvodů lepší srozumitelnosti a přehlednosti textu. Používám tedy pojmu „stát“ analogicky k označení určité územní jednotky, která má jednotnou politickou organizaci.

1. Politická realita raně středověké Evropy

1.1 Vztah mezi *sacerdotium* a *regnum*

Charakter středověké Evropy byl udáván vztahem mezi světskou mocí a mocí duchovní. Vztah mezi *sacerdotium* a *regnum* se v průběhu století značně proměňoval. Zatímco germánští králové v 5. - 8. století odvozovali své postavení přímo od Boha - a tudíž i jemu byli výhradně odpovědní (viz kap.2.2.1.), najdeme v pozdější době (zejm. ve 13. století) řadu velmi silných papežů, jejichž mocenské nároky silně ohrožovaly postavení světských panovníků.

Římská církev byla uspořádána hierarchicky, na samém vrcholu stanul papež, v jehož rukou spočívala nejvyšší rozhodovací pravomoc. Papež dovozoval svoji autoritu jako nástupce Svatého Petra, kterému Kristus svěřil do rukou církev. Každý nadcházející papež se chápal jako přímý Petrův nástupce, nikoli jako nástupce papeže předchozího. Hierarchické uspořádání církve se opíralo o různé výklady. V polovině pátého století se setkáváme s organickým pojetím církve, kdy byl korpus církve připodobňován ke Kristovu tělu. Církev byla z tohoto pohledu strukturována organicky, podobně jako živé tělo. Hlavou (*caput*) byla Římská církev, v jejímž čele stál papež, zbytek těla pak tvořily ostatní církve a její členové. Jako vzor pro pevné hierarchické uspořádání církevních institucí sloužila především institucionální struktura Římského impéria. Na konci pátého století byla ustanovena doktrína o nemožnosti soudit papeže (*papa a nemine iudicatur*), papež byl chápán jako nejvyšší suverén a nejvyšší instance v duchovních záležitostech. Zásadní výklad církevní hierarchie se objevuje v 6. století n.l. u takzvaného Pseudo-Dionysia Aeropagity, novoplatónského filosofa a teologa, mylně pokládaného za novozákonní postavu Dionýsia, člena Aeropagu, který se pod vlivem učení Svatého Pavla stal křesťanem. Pseudo-Dionýsius se hierarchii v kléru věnuje ve spise nazvaném „O církevní hierarchii“ (*De ecclesiastica hierarchia*), podobně ve spise „O nebeské hierarchii“ (*De coelesti hierarchia*) hovoří o hierarchických principech i v nadpozemském světě. Veškerá moc podle Pseudo-Dionýsia vychází shora od Boha a prochází dolů skrze různé stupně. Každý vyšší stupeň zprostředkovává schopnosti nižších stupňů, nejvyšší stupeň, Bůh představuje princip jednoty. Chápeme-li tento výklad přeneseně na strukturu církve, pravomoci každého biskupa jsou odvozeny od papeže, který stojí na samotném vrcholu církve. V opozici vůči tomuto výkladu stáli později ve 14. a 15. století konciliaristé, podle nichž byl papež podřízen církvi jako celku.

Autorita papeže hledala své ospravedlnění v dílech uznávaných církevních autorit, učení církevních otců o podstatě či dějinném směřování člověka mělo významný dopad na utváření představ o státu a vládě: „*The story of man was seen to have been shaped by two crucial events: the Fall, involving the entry of sin into the world with the ensuing loss of God’s friendship, and the incarnation of Christ who atoned for human sin by his death and founded the church as the vehicle of salvation*“ [Canning, 2003, s. 39]. Podle patristického výkladu skutečná lidská přirozenost vzala za své s prvotním hříchem a zůstala člověku jen v zatmělé, deformované podobě. V době před odchodem z ráje byli lidé přirozeně svobodní a rovnoprávní. Vláda, podřízení člověka člověkem, instituce otroctví a soukromého vlastnictví jsou až následkem prvotního hříchu. Chápání smyslu a důvodu vzniku státu se staly zdrojem řady odlišných teologických úvah. Na jedné straně je zde stát jako forma božího trestu, na straně druhé, v mnohem pozitivnějším světle, jak uvidíme později např. u Tomáše Akvinského (1225-1274), jako dar od Boha a prostředek k lidské nápravě. [tamtéž, s. 40]

Prakticky až do příchodu Akvinského ve 13. století bylo chápání vztahu církve a státu ovlivněno především učením Augusta z Hippo (354-430) [Held, 2006, s. 30; Canning, 2003, s. 40-41]. Augustus ve svém díle „*O obci Boží*“ (*De civitas dei*) hovoří o existenci dvou společenství – „Boží obci“ a „Obci pozemské“. Tato dvě společenství se navzájem prostupují a zvenčí jsou nerozeznatelné. Jejich konečné oddělení má přinést až Boží soud. Zatímco obec Boží je věčná a příslušnost k ní je podmíněna náležitou úctou k Bohu, obec pozemská je produktem prvotního hříchu a při posledním soudu má být odsouzena k zániku. Středověká interpretace Augustinova díla ztotožňující „Boží obci“ s církví¹ podpořila doktrínu o nadřazenosti církve nad světskou mocí.

Ať už církev podpírala své mocenské postavení pravými historickými argumenty, nebo více či méně zjevnými falzifikáty (za zmínku stojí i falešná darovací listina *Donatio Constantini* z konce 8. století, stvrzující nárok katolické církve na určitá území na Apeninském poloostrově, na nadřazené postavení nad ostatními církvemi a na výsadní postavení papeže), pomyslná ručička vah mezi církví a světskou mocí se dala znovu do pohybu v souvislosti s obnovením zájmu učenců o římské právo ve 12. století a především s dostupností překladů Aristotelových děl z arabštiny v 13. století. Jak se pokusíme popsat dále, výklad Justiniánova kodexu poskytl silné argumenty, o které se světská moc mohla opřít ve snaze zpochybnit nadřazenost papeže. Rovněž aristotelický výklad státu pomohl nahradit dominantní augustiánské vnímání dějin a politiky. Znovuobrození římského práva společně s aristotelismem tak měly klíčový dopad na proměnu středověkého politického myšlení.

¹ Toto spojení není u samotného Augusta jednoznačné viz [Armstrong, 2002, s. 463; Canning, 2003, s. 42]

Konečnou ránu papežské moci zasadila až reformace, kdy bylo učení o dvou mečích definitivně nahrazeno doktrínou svrchovaného státu.

Avšak v období mezi 6. a 11. stoletím bylo římské právo zapomenuto, respektive se zachovalo v útržcích jako součást „barbarského práva“ a na jeho místo nastoupilo právo kanonické. Raně středověká Evropa se skládala z decentralizovaných středisek moci a církev představovala jediné universální pojítko, které skrze farní organizaci roztříštěnou Evropu stmelovalo. V této době ještě není možné hovořit o moderním státu v dnešním slova smyslu. Britský historik Joseph Canning dodává: „*(If one thinks of a state in fairly elementary terms as a politically organised community with a defined territory within which there exists a ruler of government with internal and external sovereignty, then such a bodies began to exist from this time. They were characteristically medieval in kind with a question of sovereignty being complicated by competing ecclesiastical and feudal jurisdictions and, indeed, hierarchies of sovereign power*“ [Canning, 2003, s. 83].

Specifickou výjimku představuje období vlády Karla Velikého (742-814), kterému se podařilo sjednotit ohromné území a vybudovat impérium po té době již bezprecedentních rozměrů. Karel Veliký odvozoval své postavení přímo od Boha, a jedině jemu se cítil odpovědný. Vůči Bohu byl zavázán převzít ochrannou ruku nad svým lidem (resp. křesťanstvem v širším slova smyslu), a pomáhat chránit církev proti herezi - zevnitř a pohanům zvenku [tamtéž, s. 49]. Karel Veliký dosazoval bez ohledu na papežský stolec své vlastní biskupy, svého rádce a učitele Alkuina (735-801) odměnil například několika opatstvími. Taková praxe fungovala ve stávajícím lenním systému, kdy biskupové prakticky plnili podobné funkce jako světští vazalové. Katolická církev se stala jedním z nejmocnějších feudálních vlastníků a její rostoucí pozice se projevila v sílících požadavcích vlastní emancipace – počínaje požadavkem autonomie klášterů (Clunyjské hnutí) až po spor o investituru.

Důvodem sporu mezi císařem Svaté říše římské Jindřichem IV. (1050-1106) a papežem Řehořem VII. (pontifikát 1073-1185) bylo obsazení milánského arcibiskupství, kdy – bez papežova souhlasu - dosadil Jindřich IV. do úřadu svého kandidáta. Papež na to zareagoval prohlášením tzv. *Dictatus Papae*, kde proklamoval výsostné právo papeže korunovat a případně i sesadit římského císaře a zaútočil na zvykové právo panovníků dosazovat své církevní hodnostáře. Spor vyvrcholil uvalením klatby na Jindřicha IV, již si panovník nakonec musel odprositi jako kající (3 dny chodil bos ve sněhu před hradem Cannosa, kde zrovna Řehoř pobýval). Jindřich IV. se posléze pokusil Řehoře sesadit a ustavil vzdoropapeže Klementa III. (1130-1191), kterým se nechal korunovat císařem. Spor o investituru byl

definitivně ukončen až v roce 1122, takzvaným Wormským konkordátem mezi papežem Kalixtem II. (pontifikát 1119-1124) a císařem Jindřichem V. (1086-1125). Císař se zřekl investitury duchovní, naopak mu zůstala investitura světská a právo potvrzovat zvolené biskupy.

1.2 Panovník v raně středověké Evropě

1.2.1 Křesťanské království

V západní části Evropy, obývané germánskými kmeny, byla prakticky až do osmého století nejrozšířenější idea Bohem dané královské hodnosti. Britský historik Joseph Canning v této souvislosti hovoří o „Křesťanském království“ („*Christian kingship*“) [Canning, 2003, s. 16-25], teokratické monarchii postavené na křesťanských principech. Bůh byl v tomto pojetí chápán jako jediný a nejzazší zdroj královské moci, z této představy se později vyvinula formule „král z boží milosti“ (*rex dei gratia*), později známá například jako součást titulu anglosaských králů v sedmém století, či Karla Velikého v osmém století [tamtéž, s. 17]. Původ této představy nachází svůj předobraz v bibli. Jednak v postavách biblických králů popisovaných v oddílech Starého zákona čerpajících svou moc přímo od Boha, ale i v Novém zákoně. Král byl v tomto směru nahlížen jako vikář Boží (*vicarius dei*), zástupce Boha na zemi, avšak nutno vytyčit, ne jako kněz [tamtéž, s. 26]. Vládcovi poddaní, lid, nebyl chápán jako zdroj panovnickovy moci, nýbrž jako svěřený Bohem pod královu péči a ochranu: „*The members of the people were, in short, subject (subditi) to their king, and lacked a right of resistance of him. In this hierarchical structure the monarch, as the superior instituted over his subjects who were his inferiors, was a true earthly sovereign*“ [tamtéž, s. 19].

Tento model však, jak záhy uvidíme, narážel na určité bariéry a podléhal dalšímu vývoji. Tento způsob chápání postavení panovníka jako Bohem daného připomíná ve své podstatě formu úřadu, kde je panovník nucen plnit určitou, Bohem danou funkci, a nikoli jednat podle své vůle v absolutním slova smyslu: „*(T)he office of kingship, being divinely instituted, has as its purpose the furthering of the divine will; hence the monarch was not to rule by absolute whim. His office, a duty, was that of Christian service, for the common good of his people. (...) His office was a Christian ministry, exercised in his justice, mercy, humility, and in his serving, protecting and preserving the Christian religion*“ [Coleman, 2000, s. 20].

Král je podle tohoto chápání odpovědný Bohu, má být ochráncem a „opatrovníkem“ lidu (*tuitio of the Christians*) a zároveň, podle určitých výkladů, původcem a garantem jejich práv [tamtéž]. Králova svobodná vůle jednat podle svého uvážení je limitována právě tímto

závazkem. Samozřejmě, tento model chápání královské moci procházel různými změnami a narážel, ať už místně nebo v průběhu času na různé rozpory. Ke zdánlivého rozporu s tímto konceptem může vést fakt, že v některých barbarských kmenech byl panovník volen. Historik Joseph Canning na tuto otázku ale odpovídá následujícím způsobem: „*The popular involvement in the making of a king did not conflict with the divine source of his authority once chosen, but was rather a necessary part of the process of legitimisation of his rule whereby one individual was designated as king. The monarch accepted by the people was favoured by God and ruled by his grace*“ [tamtéž s. 22].

Další otázkou zůstává závazanost panovníka vůči dané právní tradici, které se musel, alespoň částečně podřídit. Neboť i přesto, že bylo v jeho kompetenci revidovat právní zásady ustanovené jeho předchůdci, byl stále vázán rámcem zvykového práva. Závazanost k „lidskému“ právu na jedné straně a na straně druhé nejzazší odpovědnost jedinému pánovi – Bohu se jeví jako logický nedostatek tohoto modelu [tamtéž s. 22-24].

1.2.2 Král jako *persona gemina*

Představa krále, jako zástupce Boha na zemi byla v západní Evropě charakteristická pro celý středověk, avšak v průběhu staletí zaznamenala jisté proměny a vývoj. Pojetí panovníka jako božského delegáta držícího ochrannou ruku nad křesťanstvem je příznačné především pro dynastii Karlovců. Po Karlově smrti byla královská autorita oslabena a nastalo drobení říše na malá území. Jednotlivé části říše zasáhly nájezdy Hunů a Vikingů. Církev dokázala oslabení světské moci značně využít a nabírala stále sebevědomějšího postavení. V 11. století se staly mocnou zbraní v rukou papeže tzv. Pseudoisidorské dekrety, mezi kterými byla i již zmíněná Konstantinova donace. Od devátého století se rovněž ustálil zvyk korunovace a slavnostního pomazání nastupujícího panovníka biskupem. Zavedení tohoto aktu znamenalo další vývoj v chápání podstaty panovníka. V tomto období hovoří historici o tzv. „liturgickém království“ („*liturgical kingship*“) [Kantorowicz, 1957, s. 87] či „*theocratic monarchy*“ [Canning, 2003, s. 47-59].

Při obřadu korunovace působil biskup jako prostředník udělující panovníkovi Božské požehnání². Do té doby odvozovali germánští králové své postavení přímo od Boha, kterému se považovali přímo odpovědny. Obřad pomazání, vyzdvihoval původní význam „krále z boží milosti“ na vyšší úroveň: „*Anointing transformed kingship into another, higher dimension, because such unction was understood to be a sacrament. (...) Whereas previously, gratia in*

² Rovněž analogicky k postavení duchovního „jako prostředníka mezi Bohem a člověkem“ byl král považován za „prostředníka mezi lidem a duchovenstvem“ [Kantorowicz, 1957, s. 88; Canning, 2003, s. 58]

this context meant 'favour', thus indicating the source of his power (...), now gratia in this also definitely signified 'supernatural grace' infused into the king through the mediation of the bishops in order to enable him to perform his specific ministry of rulership over clergy and laity within his kingdom understood as a church in the wider sense“ [Canning, 2003, s. 55].

Panovník se stal nositelem dvojí osoby (*gemina persona*) [Kantorowicz, 1957, s. 87] – na jednu stranu byl obyčejným člověkem, který sdílel stejné morální závazky a povinnosti jako každý jiný křesťan. Druhá *persona* se zrodila až s okamžikem korunovace, slavnostním aktem královského pomazání: „*Though the additional, royal unction, however, the king was given the grace to perform a specific ministry within a church: as God's servant (fomulus dei) to lead his people, ultimately, to salvation, a role in which Christian responsibilities were focused and intensified“ [tamtéž, s. 57]. Tato druhá králova osoba byla duchovního významu, král byl prohlašován jako *typus Christi* (což je označení, pod kterým se skrývají dva aspekty králova poslání – jeho ontologickou podstatu jako obraz Krista (*Imago Christi*) a jeho roli jako Kristova zástupce (*Vicario Christi*)) [Kantorowicz, 1957, s. 88-89].*

Přítomnost církevních hodnostářů na korunovaci panovníka pomohla ztvrzovat vzrůstající církevní dominanci. Biskup představoval božského prostředníka, do jehož rukou skládal budoucí král slib: „*at the time of inauguration the ruler, on the face of it, accepted ecclesiastical notions of the nature, purpose and limitation of his kingship in so far as he agreed to undergo the whole procedure“ [Canning, 2003, s. 58]. Král přijal svým slibem určité závazky, jelikož mu byl jeho titul udělen církví, byl jí i jejím pravidlům přirozeně (alespoň formálně) zavázán. Samozřejmě, do jaké míry byly tyto závazky reálně vynutitelné, je ale už jiná otázka.*

1.2.3 Limity moci raně středověkého krále

Chápeme-li svrchovanost jako: „*(T)he attribute by which a person or institution exercises ultimate authority over every other person or institution in its domain.“ [Craig (ed.), 1998, s. 8202], lze raně středověkého panovníka chápat jako suveréna?*

Formálně byly hranice moci středověkého panovníka různými způsoby neustále limitovány. Určité historické příklady, mezi kterými je nejvíce jednoznačné postavení Karla Velikého, ale napovídají, že tomu tak vždy nemuselo být *de facto*.

V předchozích kapitolách jsme popisovali dva způsoby chápání postavení krále a odvíjení jeho legitimacy. Germánští králové, odvíjející své postavení (a tedy i výhradní odpovědnost) od Boha, se těšili velké míře svrchovanosti. Avšak tento model křesťanského

království narážel na určité bariéry. V některých barbarských státech byla běžná přímá volba monarchy, tento proces však, jak by se mohlo zdát, nijak nenabourával koncept královské autority ustavené od Boha a nezavazoval panovníka k odpovědnosti těm, kdo jej zvolili [Canning, 2003, s. 21-22]. Limity moci králů se spíše nacházely v mezích zvykového práva. Zvykové právo bylo chápáno jako neměnné a věčné, jeho změny byly následkem pozvolné evoluce a pro panovníka bylo prakticky nemožné do nich zasahovat (narozdíl od kodifikovaného práva).

Vznikem lenního systému a zavedením praxe přítomnosti biskupů na korunovaci panovníka v devátém století se středověké mocenské vztahy ještě více zkomplikovaly. Královský vazal užíval jen omezené svrchovanosti a byl povinován plnit závazky (finanční, vojenské) svému pánovi. Akt korunovačního slibu skládaný do rukou biskupa, prostředníka Boha, zase implikoval přijetí pravidel a závazků vůči církvi.

Limity moci středověkého panovníka skutečně existovaly. Otázka nesoucí se obdobím celého středověku je ale kým a jak mohla být královská moc kontrolována. Svätý Augustin například připouštěl existenci nespravedlivých vlád a špatných panovníků, avšak revolta proti (byť špatnému) panovníkovi nebyla v souladu s církevními dogmaty. Konečné zúčtování nad hříšným panovníkem mělo zůstat v Boží kompetenci. Příklad boje o Investituru z 12. století ale dosvědčuje, že mocenská pozice světského panovníka stála a padala v závislosti na síle papeže. Toto téma dále rozvineme v kapitole 3.

2. Nové trendy v renesanční a vrcholně středověké Evropě

2.1 Nové podněty pro vývoj politického myšlení

Renesanční Evropa nastolila jiný pohled na vztah mezi státem a církví. Vedle sociálně-ekonomických změn (rozkvět obchodu, budování měst) se hovoří o dvou významných faktorech, které se staly klíčovými pro proměnu středověkého myšlení a politické praxe – byl to rozvoj právní vědy a Aristotelismus.

Začněme znovuorozením římského práva, které se ve 12. století začalo vykládat na italských universitách. V roce 1070 byl v Pise objeven Justiniánův *Digest*, jedna z částí občanského zákoníku, později souhrnně nazývaného *Corpus iuris civilis*, který nechal vyhotovit byzantský císař Justinián I. (483-565n.l.). Justinián usiloval o obnovení Římského impéria, přičemž základem jeho právního řádu měl být právě tento souhrnný zákoník. Skládal se ze čtyř částí: jako první vznikl Justiniánův kodex, císařská sbírka zákonů, skládající se z deseti knih, již zmíněný *Digest* (řecky *Pandektai*), čítající 50 knih, obsahoval kompilace předních římských právníků. Následovaly *Institutiones* a jako poslední byla vydána tzv. *Novellae Institutiones*, aktuální císařská nařízení z let 534 - 569.

Corpus iuris civilis představoval rozsáhlý soubor civilního práva, který dalece překračoval rozsah právnických problémů obsažených v kanonickém právu. Především zprostředkované Cicerovo dílo a díla dalších slavných právníků se staly výchozím zdrojem řady středověkých politických myslitelů (mezi níže zmiňovanými je asi nejvýznamější Jan ze Salisburie viz. kap. 3.1.1). Římské právo nabízelo argumenty pro rozličné politické proudy, které vedly k popření mocenských nároků církve. Mohli z něj čerpat římsští císařové ve snaze obhájit svoji svrchovanost vůči papeži (v kapitole 3.2.1 se například budeme zabývat Friedrichem II.), ale i radikální obhájci republikánského zřízení a konceptu suverenity lidu. Výkladem římského práva se zabývaly školy glosátorů, působící na universitách především v Boloni či v Paříži. Glosátoři opatrovali místy rozporuplné a nesrozumitelné pasáže zákoníku vysvětlujícími poznámkami (glosami) a křížovými odkazy. K rozsáhlému právnímu dílu nahlíželi se stejnou autoritou, jako k Písmu Svatému a věřili, že v něm mohou nalézt odpověď na každý problém týkající se vztahu k právu či k vládě. Problém především pozdějších generací glosátorů byl však v tom, že zacházeli se zákoníkem jako se zdrojem, ze kterého lze získat argumenty všeho druhu, bez ohledu na jejich původní kontext [Miller (ed.), 2000, 433-434].

Vedle nárůstu zájmu středověkých učenců o římské právo nesmíme opomenout ani význam práva kanonického, které se na některých universitách učilo současně s římským

právem. Boj o investituru a reformní proces Řehoře VII (viz. kap. 1.1) poskytl impuls, jehož výsledkem byl Gratiánův soubor kanonického práva. Kanonické právo jsou formální zákonné normy křesťanské církve, církevní kánony se týkají osobní morálky, církevní kázně, vysluhování svátostí a postavení a pravomocí kněžstva. Středověké kanonické právo se skládalo z ustanovení raných koncilů, papežských výnosů a výroků církevních otců. Gratiánův dekret (také označován jako „*Concordia discordantium canonum*“) z období kolem roku 1140 byl pokusem o smíření rozporů v církevních kánonech. Téměř o sto let později, v roce 1234 následovaly tzv. Dekretály Řehoře IX. (*Decretales Gregorii noni*), které byly uplatňovány ve školách a církevních soudech. Kanonické právo se stalo vlivným zdrojem k výkladu politických otázek. Narozdíl od římského práva, jehož konečná forma, se kterou učenci zacházeli pocházela z 6. století, kanonické právo procházelo permanentním vývojem a bylo neustále doplňováno aktuálními papežskými výnosy.

Třetím zásadním faktorem se stal aristotelismus. Ve 12. století byly nalezeny Boëthiovy překlady Aristotelových logických spisů, přibližně od roku 1130 se začala překládat i další díla z řečtiny. Zcela největší význam pro seznámení západní Evropy s Aristotelovým dílem představoval kontakt s arabským světem. Společně s arabskými překlady Aristotela byly překládány velmi cenné Avicennovi či Averrovy výklady. Aristotelovo dílo pronikalo na evropské university velmi pozvolně. Překážkou v jeho etablování byly značné rozpory s uznávanými církevními dogmaty, který vedl až k papežskému zákazu studia díla na Pařížské universitě v roce 1210. Studium Aristotela navzdory zákazům zažilo svůj rozkvět v polovině 13. století a to jak na již zmíněné Pařížské universitě, tak i na universitě v Oxfordu.

Středověkou interpretaci Aristotelova díla si spojíme především se jménem dominikánského mnicha Tomáše Akvinského (1225-1274). Tomáš Akvinský se pokusil o syntézu Aristotelova racionalismu se zjevenými církevními pravdami. Reinterpretoval dosavadní augustiánský výklad dějin a politiky, v duchu aristotelské tradice chápal stát jako přirozený, nikoli jako apriori špatný důsledek Adamova hříchu. Stát má podle Akvinského smysl nejen v tom, aby zajišťoval dobro a blahobyt, nýbrž jako prostředek přiblížení se k Bohu. Rovněž i jeho pohled na lidskou přirozenost byl celkově optimističtější než Augustinův. Narozdíl od Augustina si nemyslel, že byla lidská přirozenost navždy zničena s prvotním hříchem: „*Human nature had, indeed, been damaged by the Fall but the principles of nature enshrined in the rational precepts of natural law could still be understood: sin only affected man's capacity to fulfil the requirements of natural law. Since man was political by nature, politically ordered society existed before the Fall, although in*

the state of innocence dominion would have been directive rather than coercive in kind: it would have directed free men to the common good“ [Canning, 2003, s. 129].

V přírodě je podle Akvinského vše hierarchicky uspořádáno, od neoduševnělých věcí, přes člověka, anděly až k Bohu. Každý nižší stupeň má svůj cíl a zákonitě k němu směřuje. Nejvyšším cílem je Bůh. Akvinský přejímal od Aristotela i názory o nutné nerovnosti lidí. Představa pevného řádu světa odrážela strukturu tehdejší feudální společnosti. Ve svém zásadním díle „*Summē theologickē*“ se zabýval problematikou práva. Rozdělil zákony do čtyř kategorií – na zákony věčné (nejvyšší boží moudrost, božský plán řízení světa, veškeré přírodní principy), přirozené (odvozené ze zákonů věčných, které může člověk poznat přirozeným mravním úsudkem), lidské (odvozené rozumem od zákonů přirozených) a zákony božské (které jsou odrazem božské dokonalosti a korigují nedostatky ostatních zákonů).

Lidské zákony jsou platné jako pozitivní ustanovení jen pokud, pokud jsou ve shodě s rozumem a přirozeným zákonem. Zatímco zákon přirozený například určuje, že překročení zákona je špatné, zákon lidský, od něho odvozený, stanovuje konkrétní trest. Vydávat zákony lidské je v kompetenci panovníka, ale jedině pokud splní tato kritéria mohou být skutečně spravedlivé a závazné. Vedle rozlišení zákonů přirozených a zákonů lidských rozlišoval Akvinský i „*ius gentium*“ (právo národů uznávané všemi lidmi) a „*ius civile*“ (právo uznávané a utvářené jedním národem).

Zatímco moc a autorita ve státním zřízení pramení z božského, konkrétní způsob řízení státu je záležitostí lidského práva. Akvinský (v Aristotelově stylu) ze všech společenských zřízení preferoval monarchii. Avšak v případě, že by v čele státu stanul tyran, nedbající o dobro obce, svržení takové vlády není vzpourou, ale chvályhodným činem (pakliže by svržení takové vlády nevedlo ještě k horším následkům).

Akvinského politická teorie učinila posun od dosavadních patristických výkladů státu a jeho vztahu k církvi. Akvinský sice stále chápe moc duchovní jako poslední instanci nadřazenou moci světské, její úlohu vidí jako roli „*vychovatelky*“ sloužící pro společný zájem a duchovní blaho věřících. Avšak „*(j)eho teorie státu pomohla dostat evropské politické myšlení do roviny, kde světskí vládcové jednají na základě rozvážné racionality a autonomie. Lidé nejenom státy potřebují, ale státy také lidem slouží jako první morální a přirozený stupeň k věčnému štěstí*“ [Miller, (ed.) 2003, s. 7]. Aristotelismus přinesl do středověkého politického myšlení řadu nových prvků, (racionalismus, organické pojetí společnosti, politickou přirozenost člověka) které byly nadcházejícími generacemi filosofů reflektovány různými cestami, interpretovány, ale často i upravovány směrem k partikulárním cílům (to uvidíme například v kapitole 3.2.2 věnované sporu mezi papežem Bonifácem VIII. a francouzským

králem Filipem IV. Sličným, kde postřehneme aristotelský vliv u obhájců obou, krajně odlišných táborů).

2.2 Vznik teritoriálních států

„In the period after the mid-twelfth century a great development occurred in the ordering and government of medieval society: territorial states began to emerge, and the contrast with the position earlier in the Middle Ages became increasingly marked. Indeed, the growth of the papal state itself may be seen as part of this phenomenon. Thus, by the second half of the fourteenth century Latin Europe was divided into a plurality of sovereign states“ [Burns (ed.), 2008, s. 349-350]. V této souvislosti můžeme začít příkladem Anglie, počínaje vládou Jindřicha II. (1133-1189), dále jmenovat Sicilském království od 12. století a nepochybně také italské městské státy (z nichž první, městský stát v Pise, vzniknul už koncem 11.století), které sice formálně spadaly pod vládu římského císaře (resp. papeže), avšak de facto se těšily velké míře nezávislosti [tamtéž, s. 351]. Ve Francii byla situace poněkud složitější. Filipovi IV. Sličnému (viz. kap. 3.2.2) se podařilo úspěšně konsolidovat monarchii a vytvořit Francouzský stát. Nicméně později následkem Stoleté války byla Francie rozdrobena a sjednocena opět až v 15. století. Taktéž území Německa bylo rozdrobeno na řadu malých knížectví. Významný posun přinesla až Zlatá Bula (vydaná v roce 1356 Karlem IV.), která byla faktickým potvrzením svrchovanosti římských kuřistů.

V čem spočíval vznik středověkých států? V první řadě je nutno si upřesnit, že se nejednalo o státy v dnešním slova smyslu. Pojem *status* a pojmy z něj odvozené (*estat, stato, state*) prozatím neměly ustálený význam a vyskytovaly se v různých politických kontextech. Moderní konotace tohoto pojmu, jak jej rozumíme dnes, se objevila až v 15.století. Do této doby se setkáváme s pojmy *res publica* který byl převzat od Cicera, *regnum* či aristotelským pojmem *civitas*, přičemž: *„all could, but need not, denote that combination of a precise territorial area with a form of political organisation which ‘state’ implies for us“* [tamtéž, s. 479]. Vznik teritoriálních států – tedy politicky organizovaných entit, rozkládajících se na určitém, pevně vymezeném území, nad kterým měl vládce svrchovanou moc – se mohl uskutečnit pod těmito předpoklady: *“In medieval political communities the government was faced with competing jurisdiction, those of feudataries and the church. In order to establish its authority the secular authority within a territory subordinate to itself any feudal jurisdiction and to seek to control the church in so far as ecclesiastical jurisdiction appeared to infringe the proper concerns of secular power”* [tamtéž, 350]. Mluvíme-li o středověkých státech, nedocházelo zde k podřízení, resp. úplnému oddělení církve od státu (což je rozdíl

mezi středověkými státy a moderními státy), spíše šlo o udržení církve v určitých mezích – například Tomáš Akvinský (viz. kap. 2.1) či Jan z Paříže (viz. kap. 3.2.2) odkazovali na duchovní povahu církve vůči politické povaze státu, avšak stále uznávali církevní jurisdikci [tamtéž, s. 362]. Předpokladům vzniku teritoriálních států – oslabování vlivu církve vůči světským záležitostem, odmítnutí universalismu Římské říše a nahrazení zvykového práva právem pozitivním se budeme dále věnovat v kapitole 3.

3. Cesta ke zrodu suveréna

3.1 Právní věda ve službách světského vládce

3.1.1 Legislativní moc panovníka

Následky sporu o investituru (viz. kap. 1.1) a rozkvět právní vědy (ať už se týkalo římského práva, či kanonického práva) ve 12. století vedly k reinterpretaci dosavadních představ o podstatě panovníka a mezích jeho moci. Teokratický koncept raně středověkého království byl nahrazen více teokraticko-jurisdickou ideou vládnutí [Kantorowicz, 1957, s. 93]. Královi byl odebrán titul Kristova vikáře (*vicarius Christi*) a stal se výsadním titulem kněží. Posléze se tento titul stal výhradním označením nástupce Svatého Petra - tedy papeže. Poprvé byl oficiálně deklarován papežem Innocentem III. (viz. kap. 3.2.2), který jej zanesl do kanonického práva. Král namísto toho obdržel titul „Boha na zemi“ (*deus in terris, deus terrenus* či *deus praesens*): „(A)s opposed to the earlier ‘liturgical’ kingship, the late-medieval kingship by ‘divine right’ was modelled after the Father in Heaven rather than after the Son on the Altar, and focused in a philosophy of the Law rather than in the – still antique-physiology of the two-natured Mediator“ [Kantorowicz, 1957, s. 93].

Právní věda začala klást ve vztahu k panovníkovi nové otázky: Jak se má panovník vůči právu? Je jeho legislativní pravomoc limitována nebo není ničím omezena? Je králova legislativní pravomoc záležitost královy čisté vůle, nebo je omezena kontextem božského, zvykového, přirozeného práva (Akvinský)? Celý problém zároveň musíme chápat se zřetelem k faktu, že ve vrcholném středověku existovaly paralelně tři soustavy práva - právo zvykové, římské právo a právo kanonické a v rámci nich zároveň různé teorie postavení panovníka. Dosavadní chápání monarchovy autority vycházelo z germánského zvykového práva a feudálních zvyklostí. Král, vikář Boží byl zavázán Bohu vést a chránit svůj lid, jeho posvátnou povinností bylo hájit právo a zvyky své země, které nemohl svévolně měnit. Zcela odlišné interpretace vztahu panovníka (resp. císaře) k právu nabízel korpus římského práva. Jednotlivé části Justinianova kodexu byly však zcela nekonzistentní až protikladné a jejich interpretace mohla sloužit rozličným požadavkům. Autorita římského práva, tak mohla podepřít požadavky absolutní moci panovníka nebo naopak konstituční monarchii: „A text from Justinian’s Code, *Digna vox* (Cod. 1.14.4) stated that although the emperor is the source of all law, he should conduct his actions according to the law. This was repeated at Cod. 6.23.3. (...) In contrast, other texts in the Digest stressed the illimitability of the emperor’s authority and his absolute power. In Dig. 1.4.1 the Roman jurist Ulpian declared that ‘what pleases the prince has the force of law’ which underlined a similar point he made in another

text, *'the prince is not bound by the law (Dig. 1.3.31)*' [Burns (ed.), 2008, str. 426 ; kap. 15]. Výklady kanonistů se zabývaly jak vztahem práva a panovníka, tak hranicemi papežské moci. Jejich původním předpokladem bylo, že obsah práva by měl být striktně oddělen od panovníkovy svévole. Ústřední roli vůči právu hrál rozum, přirozená percepce spravedlivého (např. u Akvinského schopnost nazírat přirozené právo) nikoli panovníkova svobodná vůle.

Rozpracování otázky vztahu panovníka k právu v tomto smyslu najdeme mezi prvními u Jana ze Salisbury (1115/20-80), anglického duchovního a scholastika, často považovaného za zakladatele středověké politické filosofie. V Salisburyho politické teorii se odráží vliv římského práva (jmenovitě hodně čerpá ze Sallusta a Cicera), v němž ačkoli nebyl nikdy formálně vzdělán, vykazoval rozsáhlou znalost a orientaci. Ve svém díle *Politocratus* se pokouší vyřešit dva rozporuplné prvky – a to jak může v rukou panovníka spočívat neomezená moc a zároveň být limitován právem? Na základě tohoto problému rozvíjí doktrínu *rex imago aequitatis*. Zákon je podle Salisburyho dán od Boha a vládci se mu učí od kněží, existuje ale i přirozená znalost morálních zákonů, které člověk poznává rozumem. Tento přirozený zákon nazývá *aequitas*. Vládce se podle Jana přirozeně řídí a ctí tento zákon, nečiní tak kvůli strachu z trestu, který by jej čekal za sobecké vládnutí, ale z lásky ke spravedlnosti jako takové. *Aequitas* tak tvoří inherentní rámec jeho absolutní moci. „*John of Salisbury does not deny the essential validity of the Roman Law maxim proclaiming the Prince as legibus solutus; for the Prince he thinks of is indeed free from the ties of Law. This, however, does not imply that he is permitted to do wrong. He is free from the ties and restrictions of Law just as he should be free from the fetters of sin*“ [tamtéž str. 95]. Panovník vedený božským právem nejedná podle osobních pohnutek (*privata voluntas*), ale jako *persona publica* ve prospěch obecného blaha a užitku. Panovník jako *persona publica* „*is at once legibus solutus and legibus alligatus, is at once imago aequitatis and servus aequitatis, at once lord and serf of the Law. (...) (He is) the very Idea of Justice which itself is bound to Law and yet above the Law because it is the end of all Law. Not the Prince rules, but Justice rules through or in a Prince who is the instrument of Justice and, (...)at the same time the lex animata.* [tamtéž s. 96-97].

Vraťme se znovu k otázce dvou základních principů které jsme načrtli výše – *rozumu a vůle* – a jejich roli v chápání panovníkovy moci vydávat zákony. Ve dvanáctém století panovala mezi právníky shoda, že předpokladem platnosti práva je jeho soulad s vyššími principy přirozeného rozumu a morálky. Ve třináctém století se však tato situace mění a pohled na právo nabývá právně-pozitivistického rázu: „*At the beginning of the thirteenth century the jurists developed new ways of looking at law. Until then jurist focused on the*

content of law when they decided whether a law was just or not. They presumed that law must be moral, ethical, equitable, and, most importantly, reasonable. As new theories of legislation emerged from the Ius commune, the jurists began to look at the sources of human law and the institutions that produced positive law. It was then that they discovered the will (voluntas) of the prince as a source of law.“ [Pennington, 2005, s. 164].

Na začátku 13. století rozvinul kanonista Laurentius Hispanus (asi 1190-1248) tezi, že papež má právo zasahovat do kanonického práva i takovým způsobem, který by byl za normálních okolností považován za nespravedlivý. Vycházel z dekretálu Innocence III. *Quanto personam*, ve kterém Innocenc proklamoval svou moc nad biskupy z pozice božské autority svého úřadu. Laurentius chápal božský původ nejen papežské, ale i královské moci. Odtud pak nebylo daleko k tvrzení, že nejen papež z titulu Boží vůle (která stojí nade vším), ale i panovník může vytvářet zákony které nemusí být nutně spravedlivé a racionální. Racionalita a spravedlnost podle něj nebyly jedinými možnými způsoby jak posuzovat právo. Zákony měly vycházet z panovníkovy vůle, která byla zprostředkováním vůle božské. Na Laurentia navázal další z významných kanonistů, Jindřich ze Segusia, neboli Hostiensis (??-1271). Panovník podle Hostiensise vykonává svoji moc z Božského mandátu a z toho důvodu mu (jako Božskému prostředníkovi) náleží *potestas absoluta* (absolutní moc)³. Laurentius a Hostiensis vytyčili novou cestu k právní teorii suverenity, kdy zákonodárná moc spočívala v ruce panovníka, přičemž panovník už nebyl limitován zvykovým právem, eticky ani jinými důvody. Panovník mohl vyhlásit zákon, který byl neoprávněný či nespravedlivý. Tyto „výstřelky“ byly obhajovány ve smyslu „obecného dobra“ či velké nutnosti.

3.1.2 Svrchovanost de iure a de facto

Od druhé poloviny 12.století se středověcí právníci začali zabývat otázkou suverenity. Snaha o výklad a definici suverénní moci panovníka šla v ruku v ruce s politickým vývojem – vznikem teritoriálních států. Otázkou se kterou se museli právníci vypořádat bylo jak postavit tento fenomén vůči universalismu Římského impéria: „(T)here existed concerning the status of the king two traditions which were differentiated by their attitude towards the emperor. The first denied the universal sovereignty of the emperor, and through treating independent monarchies as being essentially on a par with the territorially restricted empire advocated thereby a plurality of territorially sovereign powers. (...) The other tradition among civilians

³ *Potestas absoluta* je označením pro jeden z aspektů Boží moci. Dotýká se možnosti zasahovat ve vyjimečných případech proti zákonu ve smyslu *potestas ordinata* (to, co Bůh původně ustanovil). *Potestas absoluta* opravňovalo např. papeže k zásahům týkajícím se instituce manželství, tedy do oblasti která byla jinak považována za ležící mimo oblast papežské jurisdikce

presented a complete contrast: (...) they retained the conviction that the emperor as dominus mundi possessed a de iure universal sovereignty. I was thus very difficult for them to accomodate the existence of territorially sovereign kings“ [Burns (ed), 2008, 465-467].

Za účelem podpory a vyjádření teritoriální suverenity králů byly vytyčeny dvě zásadní formule: První formule 'král neuznává nikoho vyššího' (*rex qui superiorem non recognoscit*) má svůj původ v dekretálu *Per venerabilem* papeže Inocenta III. z roku 1202 a konkrétně se týkala deklarované nezávislosti francouzského krále na římském císaři (později byla některými kanonisty interpretována pouze jako *de facto*, jinými jako *de iure*).

Druhá teze přirovnávala postavu krále k císaři - 'král je ve svém království císařem svého království' (*rex in regno suo est imperator regni sui*). Původ tohoto přirovnání nalezneme ve spisech kanonistů z Boloňské university z konce 12.století a ve své podstatě znamenala, že král v rámci svého území uplatňuje stejnou autoritu jako císař v rámci svého impéria. Tato formule se však ukázala být trochu problematičtější, především pro Neapolské právníky 13. a 14. století, hájící nezávislost Sicilského království vůči Římskému impériu⁴: „*rex in regno suo est imperator regni sui, essentially envisaged that the king enjoyed within his kingdom the powers which the emperor possessed within the empire as a whole – that is to say, it involved the notion of a still widespread rather than restricted empire. Since the pro-Neapolitan argument denied such a interpretation of the roman empire, these jurist cannot strictly speaking be seen as contributing to that interpretation of the formula: for them the world was composed of a plurality of kingdoms with the empire being but one territorial body amongst several“ [tamtéž, 466].* Nedostatky této teze nakonec vyřešil Andrea d'Isernia (??-1316), když ji doplnil dodatkem: “*the king in his kingdom possessed the same power as the emperor in the empire, but in the sense that a kingdom and the empire were essentially the same kind of territorial body. The world, he maintained, had returned to its pristine condition before the conquest of Rome – that is, a plurality of kingdoms” [Canning, 2003, 170]*

Další z neapolských právníků, například Oldralus de Ponte, tvrdil, že římský císař není *de iure* universálním vládcem, protože římský lid, ze kterého by tato autorita původně vycházela, není z žádného titulu nadřazený ostatním národům. Navíc, *ius gentium* (právo

⁴ Království Sicilské (počínaje sporem Sicilského krále Rogera II. /1095-1154/ proti císaři Lotharovi III. /1075-1137/ v polovině 12.století) odmítalo závislost na Římském císaři. Sicilští králové se považovali za papežské vazaly, což, podle právníků ve svém důsledku neimplikovalo žádné omezení královské suverenity, naopak. „*(These jurist) with the Sicilian monarchy primarily in mind, produced a theory of territorial sovereignty which to a considerable extent possessed a wide application suitable for justifying the independence of kings in general.“ [Burns (ed), 2008, 465]*

mezi národy), které Oldralus chápal jako přirozené právo, poskytovalo královi legitimnější titul, než byl císařský titul odvozený z římského práva [tamtéž, 170-171].

Podívejme se ještě krátce na druhý ze zmiňovaných proudů, který byl zastoupen především francouzskými a italskými komentátory. Ti zacházeli s faktem, že jediným *de iure* suverénem je římský císař a o suverénní moci králů lze hovořit pouze *de facto*. Jeden příklad za všechny: Jacobus de Ravannis z Orleánské právnické školy zastával názor, že svrchovanost *de iure* je atributem výhradně římského císaře (jakož to bylo přímo zaneseno v římském právu), avšak politická realita potvrzovala *de facto* suverénní moc francouzského krále.

3.2 Napětí mezi církví a státem

3.2.2 Papež kontra římský císař

Dvanácté a třinácté století přineslo vládu několika silných císařů a papežů včetně významných konfliktů mezi nimi. Počínaje Friedrichem I. Barbarossou (1152-90) začali římscí císařové ve svých službách zaměstnávat přední právníky a podpírat své mocenské postavení autoritou římského práva.

Friedrich I. Barbarossa se snažil znovu uvést v praxi univerzalistický koncept Římského impéria, sám sebe nahlížel jako *dominus mundi* (pozemského vládce). Friedrich si kladl nároky na ovládnutí celého Apeninského poloostrova, včetně podřízení relativně autonomních městských komun a papežského státu. Odmítal papežské požadavky na sekulární moc a z těchto důvodů se rovněž ocitl v přímém konfliktu s papežem Alexandrem III. (pontifikát 1159-1181). Konflikty s papežským stolcem provázaly celý rod Štaufů, z nichž asi největším papežským protivníkem se ukázal Barbarossův vnuk Friedrich II. (1212-1250). Po předčasně smrti svého otce Jindřicha VI. (1190-1197) byl budoucí císař svěřen do péče papeže Inocence III. (pontifikát 1179-1180). Inocenc III. byl silným papežem, jeho mocenský vliv daleko překračoval hranice duchovní moci, ne nadarmo také bývá označován za „druhého zakladatele papežského státu“. Ohledně toho, jak Inocent chápal vztah mezi světskou a duchovní mocí, nepanuje mezi historiky stoprocentní shoda. Navíc, Inocent nikdy nesepsal žádné pojednání na toto téma, veškeré závěry o jeho politickém myšlení lze čerpat pouze z řady papežských dekretů, které byly vydávány k ad-hoc tématům. Mezi nimi byl i dektál *Venerabilem* z roku 1202, ve kterém deklaroval svoji angažovanost ve volbě římského císaře, přesněji právo rozhodnout mezi dvěma kandidáty – Ottou Brunšvickým a Filipem Švábským: „*Innocent statet that, since he as pope anointed, consecrated and crowned the emperor, he had the right to examine and, if necessary, reject a candidate chosen by the princes. (...) Elsewhere Innocent had maintained that he choice of emperor belonged to the pope*

*‘principally and finally’ (principaliter et finaliter) – that is, in its origin and purpose. Innocent was insisting that the pope, because he instituted the emperor, was the source of latter’s authority“ [Canning, 2003, s. 122]. V dalším dekretálu *Per venerabilem*, taktéž z roku 1202 tvrdil: „*that the pope could ‘exercise temporal jurisdiction incidentally after having examined certain cases’, and (...) that pope ‘is accustomed to perform the office of secular power sometimes and in some things by himself, sometimes and in some things through others‘*“ [tamtéž]. V dekretálu *Novit* z roku 1204, dotýkajícího se sporu mezi francouzským králem Filipem II. Augustem a anglickým králem Janem Bezzemkem, obhajoval právo papežské intervence v případě hříchu (*ratione peccati*). V dekretálu *Licet*, vydaném o dva roky později prohlásil, že v případě, že se laik nedočká spravedlnosti u sekulárních soudů, může se odvolat k papeži. Již v minulé kapitole jsme zmínili, že Inocenc deklaroval své postavení jako „Kristův vikář“ (*vicario Christi*), co přesně tento titul implikoval není pro historiky jednoznačné. Historik Joseph Canning [Canning, 2003, s. 123] mezi jinými uvádí jednu z možných interpretací prezentovaných německým historikem Walterem Ulmannem – tedy, že osoba Kristova vikáře v sobě zahrnuje nejzazší osobu krále a kněze a tím i nejvyšší duchovní a světskou moc. Tato interpretace je hierokratická.*

Pojem „hierokracie“ pochází z řeckého slova *hieros* (posvátný) a *kratos* (vláda) a v doslovném překladu znamená „vládu kněží“ – jedná se tedy o teorii na základě které papež užívá nejvyšší autonomie a autority v duchovních záležitostech, zároveň je oprávněn zasahovat do světských záležitostí, neboť on je přímým prostředníkem mezi Bohem a světským panovníkem: „*The pope, as the succesor of St. Peter, is the divinely appointed head of the body of Christians which has been committed to his care by Christ. Within this body the clergy are superior to the laity and spiritual jurisdiction is superior to temporal. The pope being responsible before God for the Christian community has the right to judge, depose and concede power to secular rulers*“ [tamtéž, s. 94]. V opozici vůči hierokratickému výkladu stojí dualistické interpretace.⁵ Dualistický výklad předpokládá světskou a duchovní moc, jež existují paralelně vedle sebe. Každá z těchto mocí je odvozena od Boha a ani jedna není nadřazena druhé.

Po smrti Friedricha II., který byl v permanentním střetu s papežským stolcem nastal ještě jeden významnější konflikt – a to Ludvíka Bavora (1314-1347) s papežem Janem XXII

⁵ „hierokracie“ a „dualismus“ jsou termíny, které vznikly v rámci debaty o chápání mocenského postavení středověkých papežů. Oba termíny jsou moderními konstrukty aplikované do středověku. Problematičnost těchto dvou kategorií spočívá v tom, že řada interpretací vztahu papeže ke světské moci není ani čistě hierokratická, ani dualistická [více Canning, 2003, s. 93]

(pontifikát 1316-1334). Ludvík Bavor se v letech 1327-1330 vypravil do Itálie, kde se pokusil obnovit císařský vliv. Kvůli italským državám se dostal do sporu s Janem XXII., který na něj uvalil klatbu, vyhlásil nad jeho zeměmi interdikt (zákaz bohoslužeb) a zbavil ho císařského trůnu. Ludvík naopak obvinil papeže z kacířství. V roce 1328 se nechal v Římě demonstrativně korunovat tamní šlechtou, prohlásil papeže za sesazeného a místo něj dosadil svého protipapeže Mikuláše V. (1328-1330). Dvůr Ludvíka Bavora se stal sídlem několika významných protipapežsky smýšlejících filosofů - Marsilia z Padovy (1275/80-1342), Viléma z Ockhamu (1280/5-1349) a dalších. Ockham tvrdil, že církev má pouze duchovní moc a v světských záležitostech je podřízena laickému vládci. Církev je řízena přirozenými (Božími) zákony, zatímco království zákony lidskými (positivním právem). Podle Ockhama je vláda a vlastnictví následkem prvotního hříchu, světská království jsou nedokonalá a jelikož nejsou řízeny Božským právem, církev by do jejich sféry neměla zasahovat (podobně jako se vyhnout vlastnictví). Svrchovanost se podle Ockhama odvozuje z lidu, který má přirozenou moc vytvářet zákony a dosazovat vládce. Avšak z důvodu lidské nedokonalosti může na královském trůně spočinout i tyran, byl-li jednou dosazen, je jeho moc legitimní a nelze ho svrhnout (až na extrémní případy – např. že se dopouští hříchu). Marsilliusův přístup byl v mnohém radikálnější.

Marsillius z Padovy byl italský politický teoretik, studoval pravděpodobně na universitě v Padově lékařství. V roce 1313 byl zvolen rektorem university v Paříži. Stal se známým především díky svému antipapežskému pojednání „*Defendor pacis*“ (Obránce míru) z roku 1324, obhajoval principy volené vlády a suverenity lidu. Pronásledován papežem Janem XXII., který jej prohlásil za kacíře, musel uprchnout do Norimberku pod ochranu Ludvíka Bavorského, který jej jmenoval svým rádcem. Jeho učení později ovlivnilo reformační myšlení a konciliární hnutí.

Marsilius zpochybňoval papežské mocenské nároky založené na středověkých dogmatech o nadřazenosti církve nad světskou mocí. Dokládal, „*že se papež a kněžstvo obecně musí podříditi nejen v pozemských ale i 'duchovních' záležitostech celému národu a světskému panovníku, který jedná ve jménu autority lidu. Moc kněžská měla být redukována na udílení svátostí a vyučování Božím zákonům, ale i v těchto funkcích měli být kněží řízeni a kontrolováni lidem a jím vybranou vládou*“ [Miller a kol., 2003, s. 279].

Defendor pacis může být čten jako „kompletní teorie sekulárního státu“ [Craig (ed.), 1998, 5178]. Marsillius se ve své politické teorii zabýval několika tématy. Prvním z nich je aristotelský pohled na stát, jakožto na nástroj sloužící k dobrému životu. V tomto ohledu chápe občanskou společnost jako produkt rozumu, přičemž různé části státu přispívají svým

dílem k racionálnímu „naplnění“ přirozené touhy člověka po „uspokojivém životě“ [Miller, D. (ed.), 2003, s. 280]. K dosažení těchto cílů má napomáhat vláda jednající v zájmu obecného prospěchu a nikoli v zájmu partikulárních skupin. Na zabezpečování „uspokojivého života“ komunity se podílí i církve, tím že slouží všem věřícím. Avšak narozdíl od jiných složek státu se úsilí církve o spasení člověka projektuje do budoucna, na okamžik posledního soudu. To ale přináší určité problémy – a to nejen v nemožné racionální prokazatelnosti takového „budoucího života“. Světské a duchovní hodnoty jsou podle Marsillia v základním protikladu. *„(P)odstatou politické autority je její nátlakovost vyžadovaná zájmem minimálního cíle – uchování společnosti- je jasné, že vyšší cíl, kterému slouží kněží, je neopravňuje k vyšší politické autoritě. Řád politické autority není určován znamenitostí cíle, ale specificky politickou potřebou jednotné donucovací autority, aby neřešené konflikty neničily společnost“* [tamtéž]. Z tohoto důvodu by duchovní moc v tomto „současném“ životě měla být povinována císaři respektive jiným světským vládcům. Veškeré její pravomoci závisí na dobrovolném uznání věřícími (resp. světskou mocí) a na Písmu svatém. Církvi nepřísluší na tomto světě trestat na těle ani majetku - a to ani věřící, ani kacíře provinilé vůči božskému právu.

Vztah papežského stolce k římskému císařství byl narozdíl od vztahu jiných evropských panovníků v mnohém specifický. A to především ve dvou faktech: zaprvé - římský císař byl korunován papežem (z čehož mnozí papeži odvozovali svá další práva a kompetence ve vztahu k císaři) a neustále se opakujícími spory o vládu nad územím Itálie. Sporné otázky mezi papežstvím a císařstvím nebyly nikdy zcela vyřešeny, dá se říci, že spíše pod vlivem měnících se historických skutečnosti postupně vychladly. V roce 1356 císař Karel IV. (1346-1378) vydal Zlatou bulu, která deklarovala svrchovanost kurfiřtů ve volbě římského císaře. Papežské nároky byly jednoduše ignorovány a význam papežské korunovace neměl znamenat víc, než udělení pouhého titulu. Stanoviska papežů zůstala sice uchována v kanonickém právu a dílech papežských apologetů, avšak jejich reálný význam zůstal nulový.

3.2.2 Spor Filipa IV. s Bonifácem VIII

Těžkou ránu vrcholně středověkému papežství zasadil spor papeže Bonifáce VIII (pontifikát 1294-1303) a francouzského krále Filipa IV. Sličného (1285-1314). První rozpor mezi králem a papežským stolcem se týkal zdanění duchovenstva. Filip Sličný vedl v letech 1295-1303 válku s anglickým králem Eduardem III. o zbylé plantagenské državy na francouzském území. Válečný spor vyprázdnil královskou pokladnu a z toho důvodu se Filip

Sličný rozhodl v roce 1296 zdanit duchovenstvo. Tento krok byl ale v rozporu s výnosem čtvrtého Lateránského koncilu, který nepřipouštěl zdanění kněžích bez papežova souhlasu. Bonifác VIII. reagoval bulou *Clericis Laicos* proklamující, že svěští panovníci nemají žádné pravomoci nad církevním majetkem. Bonifác nakonec pod tlakem ze svého usnesení slevil a udělil Filipovi Sličnému výjimku, která povolovala zdanění kněžích v případě nouze. Druhý spor mezi francouzským králem a papežským stolcem měl mnohem vážnější charakter. Spor začal v roce 1301, kdy Filip Sličný uvěznil a odsoudil papežského nuncia ve Francii. Tento čin byl prohřeškem vůči kanonickému právu, neboť právo soudit biskupy mělo náležet výhradně papeži. Papež protestoval, rozkázal králi, aby nuncia osvobodil a vrátil zabavené statky. Současně odvolal ústupky, ke kterým před 4 roky přistoupil a pohrozil svoláním koncilu francouzských biskupů do Říma, který by projednal opatření proti omezování svobody církve, reformu královské moci a nápravu Filipových excesů.

Filip odmítl ustoupit, podařilo se mu dokonce získat podporu veřejného mínění a stavů. V roce 1302 zahájil papež svou defenzivu vydáním buly *Unam sanctam*, ve které konfrontoval otázku nejzazšího vztahu mezi světskou a duchovní mocí.

Bula *Unam sanctam* byla ve své podstatě unikátní dokument v tom, že byla oficiální papežskou⁶ interpretací principů určujících nadřazené postavení církve nad světskou mocí. V podstatě nepřinášela nic nového, obsahovala argumenty a tvrzení sebraná z různých teologických zdrojů (např. se odvolávala na tzv. teorii dvou mečů⁷), ačkoli zahrnovala i určitý právní základ: „*Boniface set forth the model of a church within which all authority, spiritual and temporal, existed, and which was a mystical body (corpus mysticum) in a juristic ,corporational sense, united under one head, Christ, and his earthy representative, the pope. Within this body, the relationship between spiritual and temporal body was strictly hierarchical*“ [Canning, 2003, s. 139].

Ve svém důsledku papežská bula ničeho nedocílila. V roce 1303 byl papež nakrátko uvězněn francouzskými vojáky, kteří vtrhli do jeho rodového sídla ve městě Anagni a pár týdnů poté zemřel.

Konflikt mezi Bonifácem VIII. a Filipem Sličným nám ve svém jádru ukazuje dva směry pohledu na důležitou otázku, se kterou se muselo vypořádat středověké politické myšlení. Obě strany souhlasily, že Kristus rozdělil dvě moci – moc duchovní a moc světskou, ale, použijeme-li metaforu teorie dvou mečů, spočinuly původně oba meče v ruce církve,

⁶ Do té doby neučinil žádný papež prohlášení podobného typu [Canning, 2003, s. 139]

⁷ Teorie dvou mečů byla vyložena papežem Gelasiem I. Práví, že Bůh daroval lidstvu dva meče – duchovní a světský. První z nich připadl papeži a druhý králi. Interpretace teorie dvou mečů v Bonifácově bule *Unam sanctam* je ale následující: tedy že Bůh oba meče předal původně papeži, který jeden z nich propůjčil světskému vládci.

nebo jeden v rukou krále a druhý papeže? Jednoduše: „*In temporalities was the king subject to the pope or was the church to the king? What did it mean to say that the powers were distinct? Could either be involved in the sphere of the other in any way? Did the admittedly greater dignity of the spiritual power mean that the temporal was derived from it?*“ [tamtéž, s. 140]

Tento problém se stal předmětem řady filosofických a filosoficko-teologických pojednání dobových autorit. Mezi prvními můžeme zmínit traktát *De ecclesiastica potestate* sepsaný Bonifácovým přívržencem, augustiniánem a pozdějším arcibiskupem v Bourges Aegidiem Colonnou (1243-1316). Aegidius byl pravděpodobně žákem Tomáše Akvinského, ve známost vešel i jako významný komentátor Aristotela.

V traktátu *De ecclesiastica potestate* obhajoval nadřazené postavení církve, tento spis se stal předlohou Bonifácovy buly *Unam Sanctam*. Tvrdil, že rozdíl mezi světskou a duchovní mocí je založen podobným způsobem jakým je rozdíl mezi duší a tělem: „*(T)he subordination of temporal to spiritual power is based on the order in the universe, according to which only spiritual power derives directly from God, whereas temporal power is dependent upon the spiritual*“ [Craig (ed.), 1998, 3137].

Aegidius je výrazně propapežský, církev je podle jeho chápání ztělesněna papežem, který jako „*a creature without halter and bridle, enjoyed absolute power in terms of positive law, which he should nevertheless normally observe*“ [Canning, 2003, s. 143]. Církevní dominium chápal jako universální, prvořadé a nadřazené v protikladu vůči partikulární, podřazené světské moci. Tak jak je tělo podřízeno duši, církev má právo v určitých záležitostech zasahovat do věcí světských. Jedna z radikálních Aegidových tezí se týká například majetku, když vyvozuje, že všechen světský majetek je v konečném důsledku předmětem církve (potažmo papeže): „*Estrangement from God deprived a person of any rights in this respect: a sinner in short could not rightly possess property. Since all people were sinners, and it was the church that reconciled sinners to God, property rights could only be derived from the church*“ [tamtéž].

Další z propapežských pamfletů vzešel z pera rovněž augustiána Jakuba z Viterbo (1255-1307). Jakub se ve svém učení opíral o široce přijímaný koncept metafyzické polohy hierarchie: „*In order to communicate and represent divine goodness, God established different grades among created things. The human being is the one creature that is composed of both the spiritual and the bodily and that thereby serves, as it were, as the medium and bond (medicum et vinculum) of both. The human soul perfects the body rather than being*

perfected by the body. Indeed, the end of the soul is not the perfection of the body but union with something better than either body or the soul. Namely God“ [Craig (ed.), 1998, s. 4133]. Analogicky jako duše zdokonaluje a formuje tělo, je pro světskou moc potřebná moc duchovní. Církev chápe jako *regnum*, přičemž duchovní a světská moc jsou dvě části královské moci, která náleží Kristovu zástupci, papeži. Přeneseno jiným jazykem, papež je nositelem nejzazší direktivní moci, je pravým suverénem.

Naopak, krajně proroyalistické stanovisko představuje například traktát *Disputatio inter clericum et militem* z roku 1297, který byl napsán neznámým autorem v souvislosti s prvním rozporem mezi Bonifácem VIII a Filipem Sličným ohledně zdanění kněží. Tento spis je napsán formou dialogu mezi knězem se silnou propapežskou pozicí a knížetem hájícím královo stanovisko. Autor spisu odmítá papežovy zásahy do světské jurisdikce, tvrdí, že *„the pope was the vicar of Christ in the humility of the latter’s earthy life and not in the power and glory of his risen one; furthermore, the church had not used its temporal possessions and rights properly“* [Canning, 2003, s. 141]. Král měl podle autora úlohu chránit církev, kněží se mu oplátkou měli odměňovat daněmi. Neznámý autor proklamoval svrchovanost panovníka na svém území včetně nezávislosti Francie na Svaté říši římské.

Dalším proroyalistickým pamfletem je *Quaestio in ultramque partem* z roku 1303. Jádrem argumentace neznámého autora je premisa, že moc duchovní a moc světská jsou od sebe absolutně oddělené a týkají se naprosto odlišných věcí. Odmítá výklad, že obě moci jsou pouhými aspekty jedné moci (kterou hierokratisté přisuzují papeži). Tvrdí, že lidé vedou dvojitý život (*duplex vita*) – tělesný a duchovní a z toho důvodu jsou příslušníci dvou světů (*duplex civitas*). Papež nemá mít převahu nad světskou mocí, podobně jako Kristus neužíval takové moci a místo toho hájil život v chudobě. K výkonu světské moci neurčil ani Svatého Petra, svého nástupce. Jediné ospravedlnitelné zásahy papeže do světské moci jsou vytyčeny kanonickým právem (např. když se král dopouští kacířství).

Střední cestu mezi dvěma extrémními stanovisky představoval pohled Jana Pařížského (1260-1306). Ve svém spise „O moci královské a papežské“ (*De potestate regia et papali*) argumentoval ve prospěch oddělení politiky od teologie. Trval na autonomii a svrchovanosti světské autority ve světské oblasti a přesném vymezení kompetencí papeže. Jeho střední cesta spočívala v oddělení jurisdikce církve a státu na základě jejich odlišné struktury. Duchovní i světská moc je podle Jana Pařížského odvozena přímo od Boha (narozdíl např. od Aegidia Colonna, který jako přímo odvozenou od Boha považoval pouze moc duchovní) a obě moci existují paralelně vedle sebe. Království pojímá v aristotelském smyslu jako přirozené,

člověka jako přirozeně politického tvora a organizované společnosti jako prostředek sloužící k dosažení obecného blaha a prospěchu. Úkol církve je naopak čistě spirituální: vykonávání svátostí, výuka věřících a trestání těch, kdo pohrdají svátostmi. Ačkoli přiznává prvenství moci duchovní, není zastáncem hierokracie a liší se i jeho názor na hierarchii. Podřízení světské moci církvi je záležitostí výhradně duchovních věcí: „*Although there was an ultimately divine source of authority in church and state, the choice of individual incumbents, whether episcopal or royal, lay with human beings, that is the people: the pope was thereby excluded as a medium between God and man, both as regards royal power (...) and as regards the jurisdiction of bishops*“ [tamtéž, s. 146].

Jan Pařížský se v mnoha otázkách značně rozchází s Aegidiem (např. popírá Aegidiovu argumentaci zdůvodňující náležitost světského majetku církvi či právo papeže vykonávat světskou jurisdikci. Říká, že Kristus, jehož zástupcem je papež na zemi nikdy neuplatňoval takovou moc (podobný druh argumentace nalezneme i v traktátu *Quaestio in ultramque partem*))

Spor mezi Bonifácem VIII. a francouzským králem Filipem IV. Sličným byl počátkem dlouhého, pozvolného úpadku papežské moci. Od roku 1309 sídlil papež v Avignonu. Od roku 1305 do roku 1378 byli nositelem papežského taláru výhradně Francouzi. Avignonská kurie byla pověstná svou rozmařilostí, prodejem církevních úřadů, protekcí a nepotismem při volbě církevních hodnostářů. Tyto skutečnosti vyvolávaly vlnu rozhořčení a nesouhlasu napříč celou Evropou. Pod tlakem Karla IV. přesídlil v roce 1377 papež Řehoř XI. zpět do Říma. Po jeho smrti prosadili italští kardinálové nového nástupce – Urbana VI. (pontifikát 1378-1389). Francouzská část ale s touto volbou nesouhlasila a zvolila si druhého papeže, Klimenta VII. (1378-1394), který opět přesídlil do Avignonu. Nastalo období papežského schizmatu, které výrazně oslabilo papežskou moc. Okolnosti v církvi daly za vznik konciliárnímu hnutí, jehož základní myšlenkou bylo, že církev jako celek je nadřazena kterékoli své hierarchicky uspořádané části a církevní koncil je nadřazený papeži. Papeži pod hrozbou konciliárního hnutí byli nuceni ustoupit z nároků na dominanci nad světskou mocí a byli nuceni spíše hledat dohodu a vzájemnou podporu u panovníků.

Závěr

Moc raně středověkého panovníka narážela na mnohé limity. V první řadě to byla existence nekodifikovaného zvykového práva. Zvykové právo bylo chápáno jako neměnné a věčné, jeho změny byly následkem pozvolné evoluce a pro panovníka bylo prakticky nemožné do nich zasahovat. Vznikem lenního systému a zavedením praxe přítomnosti biskupů na korunovaci panovníka v devátém století se středověké mocenské vztahy ještě více zkomplikovaly. Královský vazal užíval jen omezené svrchovanosti a byl povinován plnit závazky (finanční, vojenské) svému pánovi. Akt korunovačního slibu skládaný do rukou biskupa, prostředníka Boha, zase implikoval přijetí pravidel a závazků vůči církvi. Tato omezení skutečně existovala, avšak otázkou bylo kým a jak mohla být královská moc kontrolována. Spor o investituru byl prvním dokladem sílící pozice církve.

K podpoře papežské moci sloužila autorita děl církevních otců (mnohdy však mylně interpretovaných – jako Augustýnovo dílo „O Boží obci“ nebo Gelasiova teorie dvou mečů), včetně řady více či méně zjevných falsifikátů (např. Konstantinova donace, Pseudodionýsiovo pojednání o hierarchické struktuře církve, které se později stalo zdrojem pro hierakratické výklady postavení státu a církve). Nicméně, jak se poprvé ukázalo ve sporu o investituru, nejsilnější zbraní v rukou papeže byla hrozba exkomunikace.

Zvláštní specifičností vynikal vztah papeže a římského císaře. Dvanácté a třinácté století bylo období vlády několika silných papežů a císařů, kteří se dostávali do vzájemných sporů především kvůli územním držávám na území Apeninského poloostrova. Papežové měli v ruce silný argument k deklaraci svého nadřazeného postavení nad římským císařem: Jelikož byl císař korunován rukou papeže, měla i císařova moc svůj původ v papeži (jakožto Božím zprostředkovateli). Oporu císařské moci přinášel korpus římského práva. Počínaje Friedrichem I. Barbarossou začali římscí císaři zaměstnávat ve svých službách přední právníky, kteří jim měli pomoci podepřít mocenskou autoritu výkladem římského práva. Kromě rozkvětu právní vědy přinesly později, ve 13. století významný podmět překlady Aristotelova díla z arabštiny. Právě Aristotelova filosofie se stala klíčovým podmětem k přehodnocení vztahu církve a státu. Aristotelový pohled na stát (představovaný v prvé řadě Tomášem Akvinským), jako přirozený, dobrý a nutný, zcela změnil dosavadní dominující augustiánský výklad dějin a politiky⁸. Stát už nebyl vnímán jako apriori špatný důsledek Adamova hříchu, nýbrž jako prostředek přiblížení se k Bohu.

⁸ Zajímavou výjimku, kterou jsem ve své práci uvedla představovala filosofie Viléma z Ockhamu který obhajoval oddělení církve a státu z augustiniánského pohledu.

Na přelomu 13. a 14. století se odehrál jeden z největších středověkých sporů mezi papežem a světským panovníkem. Jednalo se o spor francouzského krále Filipa IV. Sličného s papežem Bonifácem VIII. Tento spor byl dokladem o počátku dlouhého úpadku papežské moci, který byl v následujících desetiletích ještě více prohlouben v důsledku papežského schizmatu a sílícího konciliárního hnutí. V souvislosti se sporem Bonifáce VIII. s Filipem Sličným se objevila řada filosofických a filosoficko-teologických pojednání, která měla za cíl obhájit tu nebo onu stranu. Moderní historici rozdělují tyto přístupy k chápání vztahu papeže a světské moci na hierokratické (zdůrazňující nadřazené postavení papeže) a dualistické (chápaní duchovní a světskou sféru odděleně). Dualistické stanovisko bylo v tomto sporu zastoupeno především Janem z Paříže, který tvrdil že duchovní a světská moc jsou odvozené přímo od Boha a existují paralelně vedle sebe. Duchovní moc je sice nadřazena moci světské, avšak výhradně v záležitostech duchovních věcí. Úloha církve je tedy pouze duchovního charakteru. Království vnímá Jan z Paříže v aristotelském smyslu jako přirozené, člověka jako přirozeně politického tvora a organizované společenství jako prostředek k dosažení obecného blaha a prospěchu. Nejradiálněji tezi o nutnosti nejenom oddělení, ale i podřízení církve světské moci, formuloval v první polovině 14. století Marsilius z Padovy. Marsilius, inspirovan Aristotelovou filosofií, chápal význam státu v utilitárním smyslu, jako nástroj sloužící k dobrému životu. K zabezpečování “dobrého života komunity” podle něj měla sloužit i církev, avšak veškeré její pravomoci měly záviset na dobrovolném přijetí věřícími. Světské a duchovní hodnoty jsou podle Marsillia v základním protikladu. Vyšší cíle, kterým slouží kněží neměly opravňovat církev k vyšší politické autoritě. Podstatou politické autority jsou nižší cíle, projektované tady a teď (a nikoli do vzdálené budoucnosti)– a to především uchování společnosti.

K naprostému oddělení církve a státu ve středověku nedošlo. Na příkladu Filipa IV. Sličného ale můžeme ukázat, jak středověcí panovníci byli schopni uhájit své svrchované postavení *de facto* a postavit se takovým hrozbám ze strany papeže, jako byla exkomikace. Sporné otázky mezi papežstvím a císařstvím nebyly nikdy zcela vyřešeny, dá se ale říci, že spíše pod vlivem měnících se historických skutečností postupně vychladly. Ve čtrnáctém století začala papežská moc upadat, papežské nároky začaly být císaři jednoduše ignorovány. Stanoviska papežů zůstala sice uchována v kanonickém právu a dílech papežských apologetů, avšak jejich reálný význam zůstal nulový. Pod hrozbou konciliárního hnutí byli nuceni ustoupit z nároků na dominanci nad světskou mocí a byli nuceni spíše hledat dohodu a vzájemnou podporu u panovníků.

Přínos právní vědy pro středověké vladaře spočíval v několika směrech. Římské právo se stalo především oporou římských císařů a pomáhalo deklarovat univerzalistický charakter Římské říše. Velmi složité ale bylo najít v římském právu oporu pro svrchované postavení panovníků ostatních evropských států. Za účelem deklarace nezávislého postavení evropských králů na římském císaři vznikly dvě formule : 'král je ve svém království císařem svého království' (*rex in regno suo est imperator regni sui*) a 'král neuznává nikoho vyššího' (*rex qui superiorem non recognoscit*). První z těchto formulí je interpretací pocházející z římského práva, druhá má svůj původ v právu kanonickém (které díky své pružnosti nabízelo snazší podmínky pro argumentaci podobného typu).

Legislativní svrchovanost panovníka nebyla ve středověku samozřejmostí. Středověcí panovníci byli vázáni prakticky neměnným zvykovým a feudálním právem, které měli povinnost ctít a ochraňovat. Změna přišla až s nástupem právního pozitivismu ve 13. století. Středověké politické myšlení muselo počkat na moment, kdy se král ocitl v nadřazeném postavení nad právem a byl zbaven restrikcí jak ze strany zvykového, tak přirozeného práva. Ve 12. století panovala mezi právníky shoda, že obsah práva by měl být v souladu s vyššími principy rozumu a morálky. Zastáncem tohoto právního přístupu byl především Tomáš Akvinský. Podle Akvinského jsou lidské zákony platné jen potud, pokud jsou v souladu s přirozeným právem, které je rozpoznatelné pouze rozumem. Podobné myšlenky rozvíjel už o století dříve i Jan ze Salisbury v doktríně *Rex imago aequitatis*. *Aequitas* nazýval přirozený morální zákon, podle kterého se přirozeně (z lásky ke spravedlnosti) řídí každý vládce.

Ve 13. století začala být v určitých právnických kruzích chápána panovníkova vůle (jakožto zprostředkování vůle Božské) jako ultimátní zdroj práva. Ospravedlnění bylo následující: jelikož Bůh stojí nad veškerým právem, měl být i panovník, jehož moc byla odvozována přímo od Boha, nadán touto absolutní mocí. Absolutní moc (*potestas absoluta*) opravňovala krále přijímat i nespravedlivé a jinak neoprávněné zákonné normy. Cesta k legislativní svrchovanosti byla nastoupena...

Ve 12. století začaly vznikat první teritoriální státy. Nejednalo se ještě o státy v dnešním slova smyslu, i přesto se těšily velké míře svrchovanosti. Předpokladem vzniku prvních svrchovaných monarchií bylo omezení vlivu církve do státních záležitostí, odmítnutí universalismu Římské říše a nahrazení zvykového a feudálního práva právem pozitivním.

Seznam použité literatury:

- ARMSTRONG A.H.: **Filosofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu**. Praha: OIKOYMENH, 2002. 675 s. ISBN: 80-7298-53-X
- BURNS J.H. (ed.): **The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008 816 s. ISBN: 0-521-24324-6
- CANNING J.: **A History of Medieval Political Thought**. London: Routledge, Taylor et Francis e-Library 2003, 255 s. ISBN: 0-415-01349-6
- COLEMAN J.: **A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance**. Wiley-Blackwell, 2000. 302 s. ISBN: 0-631-18652-2
- CRAIG E. (ed.): **Routledge Encyclopedia of Philosophy. Version 1.0**. London, New York: Routledge, 1998. 9169 s.
- ČORNEJ P.: **Dějiny evropské civilizace**. Praha; Litomyšl: Paseka, 2002. sv. 1. 367 s. ISBN: 80-7185-010-1
- MILLER D. (ed.): **Blackwellova encyklopedie politického myšlení**. Brno: Barrister&Principal, 2000. 581 s. ISBN: 80-85947-56-0
- HELD D.: **Models of democracy**. Cambridge: Polity Press, 2006, 408 s. ISBN: 978-0745631479
- KANTOROWICZ E. H.: **The king of two bodies**. New Jersey: Princeton University Press, 1997, 568 s. ISBN: 0-691-01704-2
- PENNINGTON K.: **Politics in western jurisprudence**. In: PATTARO E., aj.: **Treatise of legal philosophy and general jurisprudence: The law and the right: a reappraisal of the reality that ought to be, Sv. 1**. Berlin: Springer Dordrecht, 2005, s. 157-180. ISBN: 10 1-4020-3387-7