



**Právněhistorické
studie
43**

EX LIBRIS
Dr. MIROSLAV ČERNÝ

Právněhistorické studie 43

EX LIBRIS
Dr. MIROSLAV ČERNÝ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2013

Recenzenti: prof. JUDr. Michal Skřejpek, DrSc.
doc. JUDr. Karel Schelle, CSc.

Redakční rada:

Předseda: prof. JUDr. Dr. h. c. Karel Malý, DrSc.

Výkonný redaktor: doc. JUDr. Ladislav Soukup, CSc.

Členové redakce: prof. JUDr. Karolina Adamová, DSc.
prof. JUDr. Jozef Beňa, CSc.
prof. JUDr. Peter Blaho, CSc.
prof. JUDr. Andrzej Dziadzio
prof. JUDr. Jozef Klimko, DrSc.
prof. JUDr. Jan Kuklík, DrSc.
doc. PhDr. Jan Němeček, DrSc.
prof.. Dr. Thomas Olechowski
prof. JUDr. Michal Skřejpek, DrSc.
prof. JUDr. PhDr. Michal Tomášek, DrSc.
prof. JUDr. Ladislav Vojáček, CSc.

Editor © Ladislav Soukup, 2013
ISBN 978-80-246-2345-0
ISSN 0079-4929

TEOLOG PAPEŽSKÉ MOCI JILJÍ ŘÍMSKÝ A PRÁVNÍ ASPEKTY JEHO DÍLA

Miroslav Černý

I

Mezi pojmy, které jsou současnému právu velice vzdálené a jeví se dnes již jakoby z jiného světa, náleží alegorický obraz dvou mečů, jehož význam a interpretace měly ve své době zásadní význam pro odpověď na otázku, kdo je na světě nejvyšší nejenom morální, ale především právní autoritou. Příslušná odpověď na tuto otázku přitom měla udávat směr veškerému platnému právu, jeho tvorbě i aplikaci. Boj mezi autoritou světskou a autoritou duchovní, který s touto problematikou souvisel, vrcholil na přelomu 13. a 14. století.

Nejvýznamnějším dokumentem, podávajícím svědectví o vztazích duchovní a světské moci na přelomu 13. a 14. století, je papežská bula *Unam sanctam* papeže Bonifáce VIII. (1294–1303) ze dne 18. listopadu 1302.¹ Papežovo vyhlášení o nejvyšší vlastní moci představuje vyvrcholení papežské *hierokracie* – nauky, podle níž Církev je plně nadřazená světské moci. Kulminoval tak postupný vývoj, připravovaný během 12. a 13. století, kdy se papežové² snažili z Církve vedle její funkce organismu duchovního vytvořit rovněž světskou velmoc, přesahující veškeré politické hranice.³ Bulu *Unam sanctam* přitom nelze posuzovat pouze jako teologický, ale především jako právní dokument, vydaný papežem, který krátce předtím, v roce 1298, zveřejnil právní sbírku *Liber Sextus* s doplňkem 88 *regulae iuris*, sestavených po vzoru justiniánských *regulae* samotným papežem za spolupráce boloňského profesora Dina Mugellana.⁴ Bula *Unam sanctam* byla později zařazena do další sbírky papežských dekretů a tím se stala součástí kanonického práva, platného až do roku 1917.⁵

Ze současníků Bonifáce VIII., kteří se snažili stručné zásady obsažené v bule *Unam sanctam* dále rozvinout, zdůvodnit a dokázat jejich správnost, je nejvýznamnější augustinián Jiljí Římský (Aegidius Romanus).⁶ Ve svém spisu *De Ecclesiastica Potestate*, vzniklém na přelomu let 1301 a 1302, krátce před vydáním papežské buly *Unam sanctam*, se stává vrcholným teologickým a právním obhájcem papežské nejvyšší moci. Využil zde možnost do detailů rozebrat to, co v papežské bule následně bylo pouze naznačeno. Na Jiljího v následujících letech navázali další dva členové téhož řádu s podobnými spisy – Jakub z Viterba s dílem *De Regimine christiano* z let 1301–1302⁷ a o něco později Augustín z Ancony (Augustinus Triumphus) s dílem *Summa de ecclesiastica potestate* z roku 1326,⁸ které napsal v kontextu bojů mezi papežem Janem XXII. a císařem Ludvíkem Bavorským a ve kterém reagoval na spis *Defensor pacis* Marsilia z Padovy.

Jiljí Římský byl především scholastickým filozofem a teologem, jehož nauka, vycházející z rozsáhlého filozofického a teologického díla, byla přijata ve středověku za oficiální

řádovou scholastickou nauku celým augustiniánským řádem.⁹ Jako takovému mu bylo dáno čestné pojmenování *Doctor Fundatissimus*. Narozen v Římě mezi roky 1243 a 1247, podle pozdní a zřejmě neautentické legendy ve významném šlechtickém rodu Colonna, vstoupil později do čerstvě založeného řádu poustevníků svatého Augustina. Jako první člen svého řádu studoval filozofii a teologii v Paříži v době, kdy zde přednášel Tomáš Akvinský. Byl blízký francouzskému královskému dvoru, a proto obdržel rovněž pověření, aby pro budoucího francouzského krále Filipa IV. Sličného sepsal mezi roky 1278 a 1285 spis *De regimine principum*.¹⁰ V letech 1292–1295 vykonával úřad generálního převora řádu augustiniánů. Dne 25. dubna 1295 jej čerstvě zvolený papež Bonifác VIII. jmenoval arcibiskupem v Bourges a primasem Akvitánie, kterým Jiljí zůstal až do své smrti v roce 1316.¹¹

Ideová blízkost Jiljího papeži Bonifáci VIII. se ukázala již ve spisu *De renuntiatione papae* z roku 1297, ve kterém obhajoval platnost volby Bonifáce VIII. papežem, k níž došlo v době, kdy žil ještě jeho odstoupivší předchůdce Celestin V.¹² V době pontifikátu Bonifáce VIII. se Jiljí jako blízký papežův spolupracovník zdržoval více než ve své arcidiecézi po dobu několika let na papežském dvoře.¹³ U dalšího, prvního avignonského papeže Klementa V. (1305–1314) se ovšem Jiljí již zdaleka netěšil tak velké přízni jako u jeho předchůdce.¹⁴ V letech 1311–1312 se zúčastnil ještě koncilu ve Vienne,¹⁵ kde došlo ke zrušení řádu templářů. Proti templářům byl také namířen jeho spis *Tractatus contra exemptos*.¹⁶ Pro svůj augustiniánský řád získal poté Jiljí v Bourges dům z majetku zrušených templářů. Zemřel v Avignonu 22. prosince 1316, pohřben byl však v místě svého studia, v Paříži.¹⁷

V posledních desetiletích vznikla vědecká iniciativa, směřující k vydání kritické edice všech spisů Jiljího Římského, což si tento významný autor scholastiky bezesporu zaslouží.¹⁸ Není sporu o tom, že středověká scholastika, v minulosti i současnosti znevažovaná a často i zesměšňovaná,¹⁹ časem zaujme v dějinách lidského myšlení opět významné místo, jaké jí náleží, a spolu s ní i dosud nedostatečně probádané dílo Jiljího Římského. Přesto ale není pochyb o tom, že v centru pozornosti historiků bude vždy stát jeho teologická a částečně zároveň i právní apologie papežské moci *De Ecclesiastica Potestate*, které je věnován tento článek.²⁰

Jak trefně poznamenal Krüger,²¹ Jiljího spis byl ve své době zároveň reakcionářský, protože spatřoval ideální zřízení ve všcovládající papežské moci, třebaže již v jeho době tento koncept byl překonaný a poražený, zároveň však Jiljího pojetí bylo velice moderní, protože jsou v něm obsažené elementy, objevující se mnohem později v dobách vlády absolutismu. Pak to však paradoxně již nebyl papež, ale světský vládce, komu se podařilo do svých rukou soustředit veškerou moc, řídící státní aparát v míře, jaká byla ve středověku nemyslitelná.

II

Jiljího spis *De Ecclesiastica Potestate* se skládá ze tří částí, o devíti, patnácti a dvanácti kapitolách.

Po úvodním věnování díla papeži Bonifáci VIII., za jehož „pokorné stvoření“ se označuje,²² Jiljí zahajuje své pojednání dokazováním důležitosti náboženské víry a mravů.²³ Na toho, kdo tyto hodnoty neuznává, se vztahují slova apoštola Pavla: „Kdo by to neuznal,

*ani on (od Boha) nedojde uznání.*²⁴ Je zřejmé, že s takto definovaným východiskem, kde se jednalo o věčný život či věčné zatracení, středověký člověk nemohl polemizovat. Víra a mravy však nejsou něčím subjektivním, co by si každý mohl utvářet podle své vůle. Církevní nauka, formulovaná učenci, podléhá nejvyšší autoritě, která může zasáhnout v případech rozporů v nauce. Touto nejvyšší a neomylnou autoritou pro univerzální Církev je římský biskup. V dalších kapitolách první knihy Jiljí dokazuje – pomocí biblické argumentace, ale také s oporou ve svatém Augustinovi, Petru Lombardském, Hugovi od svatého Viktora a Aristotelovi, že papež ve věcech duchovních je nadřazený všem a nikým nesmí být souzen. Jako ukázkou argumentace s jejíž pomocí Jiljí dochází ke svým závěrům, je možné uvést například jeho rozlišování mezi dokonalostí osobní a dokonalostí, vázanou na zastávaný úřad.²⁵ Zatímco osobně mohou být laici svatější než klerici a podřízení svatější než ti, kteří jim poroučejí, z pohledu stavu stojí vždy výše a na vyšším stupni svatosti, duchovnosti a dokonalosti klerici a mezi nimi pak na prvním místě ten, za kterého se všichni modlí – římský biskup. Na papežský stolec tedy podle Jiljího buď zasedne osoba, která byla již dříve svatá, nebo pokud tomu tak není, papežský stolec má moc učinit svatým toho, kdo na něj usedá. V každém případě se tak papež ve svém úřadě stává dokonalým duchovním člověkem. Platí tak na něj slova apoštola Pavla z druhého listu Korint'ánům:²⁶ „Ale člověk pro duchovněný může vynést úsudek o všem, sám však nepodléhá úsudku žádného člověka.“ Z těchto slov, která jsou uváděna rovněž v papežské bule *Unam sanctam*, Jiljí vyvozuje papežovu nejvyšší jurisdikci a právo soudit všechny lidi, aniž by on sám mohl být kýmkoliv souzen nebo aniž by byl komukoliv podřízen. Ve třetí kapitole²⁷ se srovnává výkon jurisdikce duchovní a jurisdikce světské. Zatímco světská moc může svým mečem trestat neposlušnost tělesnou smrtí, církevní preláti mají k dispozici v rámci duchovního meče různé církevní cenzury a tresty, zvláště exkomunikaci, v jejímž důsledku se neposlušná duše stává duchovně mrtvou. Již v této souvislosti se však ihned zdůrazňuje, že protože duše je neskonale vznešenější než tělo, duchovní moc, kterou má papež, se vztahuje na celého člověka, tedy i na jeho tělesnou existenci.

Na začátku čtvrté kapitoly²⁸ Jiljí cituje myšlenku Huga od svatého Viktora, pro jeho téma klíčovou, podle níž moc duchovní má pravomoc ustanovit moc světskou. Pokud tedy světská moc nejedná správně, je duchovní moc oprávněna ji také soudit. Jiljí z toho vyvozuje mandát pocházející od Boha, daný Církvi k ustanovování, souzení a přenášení světských království. To, že moc duchovní tuto svou pravomoc nad mocí světskou již v minulosti využívala, dokazuje Jiljí přenesením císařství z Východu na Západ a odvolává se přitom výslovně na právní vědu.²⁹ Užité právní argument je posílen argumentem teologickým s poukazem na dílo Dionýsia Arcopagity *Nebeská hierarchie*,³⁰ ze kterého ve spojení s úryvkem z listu apoštola Pavla Římanům³¹ a se slovy Krista z Evangelia svatého Lukáše³² Jiljí vyvozuje, že meč moci světské i meč moci duchovní pocházejí od Boha a meč moci duchovní je nadřazen meči moci světské. Proto také Církev má moc a jurisdikci k trestání světských vladařů. Pátá až sedmá kapitola³³ pak doplňuje argumenty pro pravdivost tohoto tvrzení, které staví moc kněžskou nad moc královskou. Důležitým argumentem je skutečnost placení desátků Církvi, při němž moc světská implicitně uznává nadřazenost moci duchovní.³⁴ S odvoláním na Huga od svatého Viktora Jiljí dále uvádí, že v době starozákonní byl nejprve ustanoven kněžský úřad a teprve jeho prostřednictvím byl ustanoven král. Pokud se některý panovník zmocnil vlády přímo, mimo kněžský úřad, vlastní mocí a silou, chyběla v jím nastoleném zřízení spravedl-

nost. Na tyto případy se vztahovala slova svatého Augustina,³⁵ podle něhož státy bez spravedlnosti jsou jen velkým zlodějstvím. Spravedlivými a skutečnými králi jsou podle Jiljího proto pouze ti vladaři, které ustanovila kněžská autorita. Hierarchické uspořádání všech věcí na zemi vyžaduje, aby nižší světská vrchnost, pokud se dopouští pochybení, byla souzena vyšší světskou vrchností. Nejvyšší světská vrchnost pak smí být souzena představiteli moci duchovní. Oproti tomu papež může být souzen pouze Bohem, protože nad papežem neexistuje na zemi žádná vyšší autorita. Rovněž starozákonní kněžský úřad existoval z hlediska časové posloupnosti již před ustanovením království, což platí pro dobu před potopou světa i po ní.³⁶ Z toho Jiljí činí závěr, společně s Hugem od svatého Viktora, že ve starozákonní době kněžský úřad byl ustanoven Bohem, zatímco královský úřad byl ustanoven kněžími. V posledních třech kapitolách první části, v kapitole sedmé až deváté, přirovnává nejprve existenci dvou mečů – meče duchovní moci a meče světské moci – ke dvěma složkám lidské existence, kterými jsou duše a tělo. Tyto dva meče byly sice od sebe vždy odděleny, ale starozákonní kněží, kteří byli zároveň králi (Melchizedek, Job), dostali jako nástroje ke své vládě oba dva tyto meče. Rovněž v době novozákonní papež díky svému primátu vlastní tyto meče oba. Držení meče moci světské mu dává oprávnění vykonávat dozor nad vladaři, kteří meč světské moci při výkonu svého úřadu užívají bezprostředně, avšak pod kontrolou Církve.

III

Na začátku druhé části svého díla shrnuje Jiljí v několika větách to, co prokazoval v části první: že totiž Církev je pánem obou dvou mečů – moci duchovní i světské – a že světští vládci se musí Církvi podrobovat, pokud chtějí dosáhnout spásy. Připojuje přirovnání Církve k Noemově arše. Tak jako před potopou světa se mohl zachránit pouze ten, kdo vstoupil do archy, dojít spásy může pouze ten, kdo se podřídí Církvi a novému Noemovi, kterým je římský papež.

Dále se Jiljí zabývá dokazováním oprávněnosti Církve vlastnit majetek. Nejprve uvádí dva biblické citáty, které by mohly být argumentem proti církevnímu vlastnictví – novozákonní úryvek z Lukášova evangelia³⁷ a starozákonní citát z knihy Numeri³⁸, v němž bylo veleknězi Áronovi zapovězeno mít majetek. Proti těmto argumentům ovšem Jiljí namítá, že stejně tak by bylo možné s poukazem na Kristova slova, podle nichž nikdo, kdo se nezřekne všeho, co má, nemůže být jeho učedníkem,³⁹ tvrdit, že žádný křesťan coby Kristův učedník nesmí vlastnit majetek. Jiljí uzavírá, že Církev může majetek vlastnit, ale aby se mohla zabývat svým duchovním posláním a nebyla k majetku připoutána, svěřuje správu tohoto majetku laikům.⁴⁰ Ve 2. a 3. kapitole Jiljí biblickými a patristickými argumenty tuto svoji tezi dále prohlubuje⁴¹ a od 4. kapitoly se vrací ke svému hlavnímu tématu a z předcházejícího vyvozuje, že všechny majetek je svěřen do moci Církve a zvláště římského papeže. Majetek je pouze nástrojem, který má sloužit věcem duchovním. Zde Jiljí argumentuje Averroem, Aristotelem i Augustinovým *De Trinitate*.⁴² Klíčové jsou však samozřejmě argumenty z evangelia. Odkazuje se na Krista, který na Petrovi jako na skále buduje svoji Církev a který Petrovi svěřuje pastýřský úřad a tím mu dává moc nad všemi křesťany.⁴³ Důsledkem toho podle Jiljího je, že „naše duše, naše těla, všechny náš časný majetek, jsou pod Petrovou vládou, a tím jsou pod vládou a ve správě římského papeže, který je Petrovým nástupcem v moci a ve vládě nad Církví“.⁴⁴

V sedmé kapitole, v níž Jiljí dokazuje, že žádná moc nad majetkem či osobami není spravedlivá, pokud není pod církevní autoritou,⁴⁵ poukazuje rovněž na autoritu římského práva. Užívá k tomu úvahy Augustina ze spisu *De civitate Dei*, podle kterého římský stát nebyl skutečným státem, protože v něm nemohla vládnout spravedlnost, dokud Římané neuznali Krista a nepřijali křesťanskou víru.⁴⁶ Důležitou tezi, týkající se vlastnických práv, předkládá Jiljí v desáté kapitole,⁴⁷ kde opětovně dokazuje, že Církev má díky nadřazenosti meče moci duchovní nad mečem moci světské plné a ncomezené vlastnické právo (*dominium*) rovněž nad všemi hmotnými věcmi, zatímco vlastnictví laiků je omezené. Proto mají laici povinnost ze svého majetku platit Církvi desátky, pokud to od nich Církev bude vyžadovat. Nevěřící pak nejsou podle jedenácté kapitoly hodni jakékoliv formy vlastnictví či vlády. S odkazem na slova žalmů⁴⁸ zde Jiljí dodává, že poté, co křtem byli všichni obyvatelé země vysvobození z moci ďábla, stali se služebníky Církve, kterou jsou povinni poslouchat.

Ve dvanácté kapitole v souvislosti s prokazováním dokonalejší formy církevního vlastnictví se Jiljí zabývá rovněž smyslem a významem existence zákonů. Ty podle něj vznikly na světě poté, kdy se někteří z lidí stali vládci a králi. Zákony mají zajišťovat, aby byly respektovány smlouvy a vlastnictví, neboli, jak Jiljí několikrát opakuje, aby bylo možné říci: „*Toto je mé, toto je tvé.*“ Zákony mají však smysl pouze tehdy, když lidé žijí ve společenství a komunikují spolu. V případě církevní exkomunikace však exkomunikovaný provinilec, vyloučený ze společenství, nemá s kým komunikovat, a nemůže tedy již o žádné věci prohlásit, že je jeho vlastnictvím. Jiljí však doplňuje, že to automaticky neznamená vyvlastnění exkomunikovaného, protože právo i takové osobě poskytuje procesní ochranu, třebaže se na soudě v tomto případě nemůže bránit osobně.⁴⁹ Tato možnost bránit se je však exkomunikovanému poskytnuta pouze díky velké shovívavosti Církve, protože správně by každý, kdo je exkomunikován, a tím pádem zbaven všech dober duchovních, měl být automaticky zbaven i všeho majetku.

I v posledních třech kapitolách druhé části⁵⁰ se Jiljí zabývá naukou o dvou mečích. Vysvětluje, proč by nebylo vhodné, aby existoval pouze meč jediný, meč moci duchovní, který by řídil vše. Třebaže moc časná, symbolizovaná mečem moci světské, je podřízena moci duchovní, z důvodu vhodnosti a lepší organizace je zapotřebí dvou mečů. Jiljí opět připomíná hierarchii andělů – serafy, cheruby a trůny –, z nichž serafové jsou nejbližší Bohu a poznávají jeho tajemství bezprostředně, aby je pak dále předávali cherubům a cherubové trůnům.⁵¹ Jiljí připomíná, že v kontextu moci duchovní a moci světské existuje rovněž rozdělení do tří stupňů: papeži jsou ku pomoci biskupové, kněží a jáhni, císařovi králové, knížata a hrabata.⁵² Na závěr třinácté kapitoly si Jiljí klade otázku, který ze dvou mečů, o nichž se hovoří v Lukášově evangeliu,⁵³ je tím, který byl vytasen z pochvy na Kristovu obranu – zda meč moci duchovní, nebo meč moci světské. Sám nejprve připouští obě dvě možnosti, protože oba tyto meče náležejí Církvi; později se k této otázce vrací s odkazem na autoritu Bernarda z Clairvaux.⁵⁴

Ve čtrnácté kapitole⁵⁵ Jiljí odpovídá opětovně na otázku, proč je zapotřebí existence meče moci světské, když meč duchovní je nadřazený a hlavní. Ze šesti důvodů, které uvádí, je nejpozoruhodnější poslední: nadřazený má zájem na tom, aby i jeho poddaní měli účast na jeho důstojnosti. V možnostech Boha je zajisté zahrát bez ohně, ochladit bez vody a zachránit tonoucího na moři bez lodí. Avšak aby byl zachován stanovený řád věcí, používá Bůh těchto prostředků. Do stejné logiky zapadá i existence dvou mečů,

obou svěřených Církvi a papeži. Papež pak jeden z těchto mečů svěřil světské moci, aby jí umožnil spoluúčast na důstojnosti svého vládnutí. Na zakončení druhé části svého díla se v patnácté kapitole⁵⁶ Jiljí opětovně zabývá otázkou dvou mečů, o nichž se hovoří v Lukášově evangeliu. Obsáhle cituje ze spisu Bernarda z Clairvaux *De Consideratione*,⁵⁷ který se domnívá, že meč, který byl v evangeliu vytasen, je mečem moci světské. Proto byl podle Bernarda apoštol Petr Kristem vyzván, aby zasunul meč zpátky do pochvy. Nebylo to však z toho důvodu, že by tento meč Petrovi nenáležel, ale proto, že tento meč mají užívat vojáci (tedy moc světská) na základě pokynů moci duchovní. Jiljí připojuje exegetický výklad Kristových slov o tom, že dva meče postačují. V přímém kontextu epizody evangelia to bylo podle Jiljího Ježíšem řečeno ironicky, ve smyslu, že proti ozbrojenému davu, který přiváděl zrádce Jidáš, by tyto zbraně byly zcela nedostatečné. Avšak ve druhém, přeneseném významu tím bylo vyjádřeno, že dva meče, které byly svěřeny Církvi, tedy meč moci světské a meč moci duchovní, jsou přesně těmi nástroji, které Církev potřebuje ke splnění svého poslání.

IV

V první a druhé části svého spisu Jiljí představuje svoji vizi papežské moci, která je nadřazená moci světské, přičemž užívá jako svůj přímý nástroj meč moci duchovní, ale zároveň kontroluje i správné užívání podřízeného meče moci světské. Jiljí nebyl právník, ale středověký filozof a teolog, tedy i argumenty jím užitě na prokázání správnosti papežské pozice, shrnuté následně v bule *Unam Sanctam*, nejsou přímými citáty z právních textů, ale úryvky z patristiky, z antických autorit recipovaných středověkem a především z bible. Přesto se však jedná o traktát, který lze v celém jeho kontextu považovat za právní, vzhledem k cíli, ke kterému směřuje – k prokázání nadřazenosti papežské moci duchovní veškeré moci světské, se závažnými právně-politickými důsledky z této téze vyplývajícími.⁵⁸ Třetí a poslední část traktátu je zamýšlená jako odpověď na námitky, které by proti Jiljího dílu mohly zaznít a s nimiž se takto Jiljí již předem hodlá vypořádat. Teprve v této třetí části se nachází několik přímých odkazů na texty kanonického práva, z nichž některé se na první pohled mohou zdát s Jiljího tezemi v protikladu.

První námitka, se kterou se Jiljí chce vypořádat, se týká možnosti procesního odvolání. Papež Alexandr III. v dekretálu *Si duobus*⁵⁹ vyslovil názor, kterým se Církev vzdává v některých situacích vlastní jurisdikce ve prospěch soudů světských. Jiljí k tomu uvádí, že i když Alexandr III. nebo jiný papež v určitých historických souvislostech vydají nařízení omezující církevní jurisdikci, nezavazují či neomezují tím nikoho ze svých nástupců.⁶⁰ Jiljí k tomu připojuje stručný výklad práva, které se podle něj rozděluje na právo mírné, právo vyrovnané a právo přísné. Záleží pak na případných polehčujících okolnostech zločinu, který typ práva se bude v daném případě uplatňovat. Jiljí se vrací v tomto kontextu opět k tématu časové posloupnosti, kdy kněžský úřad předchází úřadu královskému, což je pro něj nejsilnějším důkazem pro přednost jurisdikce duchovní před jurisdikcí světskou.

Ve druhé kapitole je to dekretál *Novit* papeže Inocence III.,⁶¹ dekretál *Causam* papeže Alexandra III.⁶² a dekretál *Lator*⁶³ téhož papeže, s nimiž se Jiljí konfrontuje. Ve všech těchto případech přenechává papež jurisdikci světskému soudci či panovníkovi. Jiljí navrhuje teologickou úvahu, ve které přirovnává Boha k moři, které obsahuje veškerou vodu, a ke slunci, které všechno osvětluje. Stejným mořem a sluncem je však nejenom Bůh, ale

i papež.⁶⁴ I když se papež nestará vždy z důvodu vhodnosti o světské záležitosti a přenechává je světským vládařům, nikterak to jeho faktickou pravomoc neomezuje.

Třetí kapitola na rozdíl od dvou předcházejících začíná úryvkem z kanonického práva, který je oporou Jiljího tezí. Jedná se o list papeže Mikuláše II. z Graciánova Dekretu, ve kterém se zdůrazňuje primát římské Církve.⁶⁵ Jiljí se však ihned táže, proč se tedy vždy a ve všem není možné odvolávat přímo na papeže. Sám si zároveň na tuto otázku odpovídá tak, že církevní autorita z důvodu vhodnosti nezasahuje do světských záležitostí, pokud k tomu nejsou dány zvláštní důvody, třebaže by zasáhnout mohla. To je doloženo v následující čtvrté kapitole dekretálem Inocence III. *Per Venerabilem*,⁶⁶ kde Jiljí cituje Inocencova slova, že vykonává světskou jurisdikci příležitostně (*casualiter*), poté co byl případ obezřetně prozkoumán. Jiljí z toho však logicky vyvozuje, že světské věci nejsou přesto podřízeny moci duchovní příležitostně, ale vždy. Není žádné pochyby o tom, že v záležitostech duchovních má Církev řádnou jurisdikci již v první instanci. Světský majetek je pouze nástrojem, který má sloužit záležitostem duchovním. Jiljí v této souvislosti užívá obraz kováře, který svým kladivem zpracovává kov. Civilní autority jsou pouze takovýmto kladivem, zatímco autority duchovní představuje kovář. Nikdo přitom nemůže tvrdit, že kladivo je důležitější než kovář. Světská knížata jsou proto ustanovována mocí duchovní, která je jim nadřazena, kontroluje je a může je i trestat.⁶⁷

Navazuje pokus o vysvětlení dekretálu papeže Alexandra III. *Si duobus*,⁶⁸ ve kterém papež píše, že zastává názor, podle něhož se podle striktního práva civilní soudce nemá odvolávat k papeži. Jiljí zdůrazňuje Alexandrem III. užití slovo „*credimus*“, ve kterém je vyjádřena spíše pochybnost nežli jistota. Papež v tomto případě neměl podle Jiljího v úmyslu vyhlásit zákon, kterým by se vzdal svého postavení odvolací instance, tím méně mohl ke stejnému názoru zavazovat svého nástupce.

V páté kapitole Jiljí opět vedle argumentace teologické a filozofické užívá právní prameny, když uvádí některé konkrétní situace, v nichž podle něj záležitosti civilní se stávají věcmi duchovními. Jsou to v první řadě desátky, placené Církvi,⁶⁹ ale i záležitosti související s manželstvím (otázka věna)⁷⁰ a s dědickým právem potomků narozených z řádného manželství.⁷¹ Šestá kapitola vychází z dekretálu *Novit*,⁷² ve kterém se papež Inocenc III. zabýval sporem mezi světskými vládaři. Papež je kompetentní zasahovat v takovýchto záležitostech, zvláště když se týkají míru a přísahy. Pokud papež zasáhl v daném případě ve věci sporu mezi francouzským a anglickým králem vedeného o léno, nejednalo se mu samozřejmě o toto léno samotné, ale o vykořenění hříchu (namířeného proti míru a pokoji), k němuž v tomto případě došlo.

V sedmé kapitole Jiljí odkazuje na dekretál *Licet*, pocházející opět od papeže Inocence III., aby dokázal, že tam, kde odvolání ke světské spravedlnosti se jeví jako nedostatečné, je možné se vždy odvolat k papeži jakožto držiteli meče duchovní moci, nadřazeného meči moci světské.⁷³ Stejně tak kupříkladu vdova v případě nedbalosti civilního soudce se může odvolat k vyšší autoritě moci duchovní.⁷⁴

Osmá kapitola shrnuje argumenty, v nichž se Jiljí pokouší objasnit, proč Církev vykonává svoji jurisdikci v civilních záležitostech pouze příležitostně, převážně v obtížných a komplikovaných případech. Z právních pramenů se objevuje opět odkaz na dekretál *Per Venerabilem*⁷⁵ i na úryvek z Graciánova Dekretu, uvádějící slova Řehoře Nazíánského (s doplňujícím Graciánovým *dictum*) a dokazující podřízenost východořímských císařů kněžské moci.⁷⁶ V závěrečných třech kapitolách, desáté až dvanácté, Jiljí ještě jednou

shrnuje svoji argumentaci o tom, že římskému papeži náleží veškerá moc. Mezi citáty biblickými, patristickými a aristotelovskými se objevuje ještě několik odkazů na právní prameny: opakuje se odkaz na Graciánův Dekret⁷⁷ a dále rovněž odkaz na dekretál *Solite* Innocence III., adresovaný konstantinopolskému císaři, ve kterém kněžský úřad je přirovnáván ke slunci, zatímco moc králů se připodobňuje k měsíci.⁷⁸ Jiljí se dále v jedenácté kapitole věnuje tématu *Donatio Constantini*, což je sice ve skutečnosti padělek, vytvořený pravděpodobně v 8. století, který však ve středověku byl ještě považován za autentický.⁷⁹ Jiljí upřesňuje, že Konstantinovo majetkové darování Církvi bylo zbožným darem, nicméně na pravomoci, kterou má Církev od samého počátku své existence, toto darování ničeho nezměnilo ani k ní nic nepřidalo.⁸⁰ Odkazuje na Graciánův úryvek, obsahující text *Donatio Constantini*,⁸¹ a cituje z Graciánova Dekretu také úryvek vztahující se k dalšímu darování, učiněnému císařem Ludvíkem I. papeži Pascalovi I.⁸², které však podle něj bylo pouhým potvrzením darování předchozího.

Jiljí cituje Kristova slova, podle nichž je třeba dát Bohu, co je Boží, a císaři, co je císařovo,⁸³ přičemž však všechny existující věci, jak připomíná, náležejí Bohu. Stejně tak rozlišení dvou pravomocí, světské a duchovní, jež je potvrzeno mimo jiné dopisem papeže Gelasia císaři Anastáziovi, zařazeným do Graciánova Dekretu⁸⁴, neznamená autonomii těchto dvou pravomocí. Civilní autority vykonávají své pravomoci pod autoritou Církve a meč světské moci podléhá od samého počátku meči církevnímu, stejně tak jako tělo je podřízeno duši.⁸⁵ Opětovně opakuje, že antický Řím, dříve než přijal víru v Krista, nebyl spravedlivým státem, ale – znovu s odkazem na Augustinův citát – pouhým *latrocinium*.⁸⁶ Jiljí končí celé své pojednání výmluvnými slovy, že moc Církve a především moc papežská je neomezená a je třeba se jí obávat a poslouchat ji.

V

Jiljího traktát je značně komplikovaný. Argumenty, které Jiljí považoval za klíčové, se v něm na různých místech často vícekrát opakují. Udělat z traktátu proto krátký souhrn a vybrat z množství citovaných autorit ty, které jsou z právního pohledu nejvýznamnější, je nesnadný úkol. Pro toho, kdo se s traktátem chce seznámit podrobně, je jedinou možností jeho přímé studium. I z výše uvedených poznámek je však zřejmé, že Jiljího názory, vyjádřené v traktátu, jsou skutečně extrémní, a to nejenom z dnešního pohledu. Takovými se musely jevit již v době, kdy byly vysloveny a napsány. Přesně odpovídaly bezpochyby představám a mocenským ambicím Bonifáce VIII., které však neměly naději na úspěch, a logicky proto ztroskotaly.⁸⁷ Následujícím papežům již bylo jasné, že jejich mocenská politika se musí vytříbit a namísto nekompromisního hlásání nadřazenosti papežského úřadu nad všemi ostatními je třeba užívat sofistikovanější nástroje.⁸⁸ Alegorický obraz dvou mečů se však objevuje v období středověku často i v dílech jiných autorů a užívají jej jak stoupenci papežů, tak i stoupenci císařů. Do opačného tábora než Jiljí Římský náležel mimo jiné Dante Alighieri (1265–1321), který ve svém spisu *O jediné vládě* z roku 1317 popírá alegorický význam dvou mečů z epizody Lukášova evangelia a tvrdí, že tyto dva meče v rukou apoštola Petra neznamenaají, že by Petrovi a jeho nástupcům byly svěřeny obě vlády – duchovní i světská.⁸⁹ Dante, o jehož názoru na papeže Bonifáce VIII. výmluvně vypovídá skutečnost, že jej ve své Božské komedii umístil do pekla mezi navěky zatracené svatokupce⁹⁰ ještě v době, kdy tento papež žil,

pochopitelně dokazuje, že císařská moc není závislá na papeži, ale přímo a bezprostředně na vládci vesmíru, kterým je Bůh.⁹¹

Snaha o ideologické zdůvodnění moci je věcí nadčasovou, která do dnešní doby nepozbyla nic na své aktuálnosti. Současní technokraté moci sice užívají zcela jiné argumenty než Jiljí Římský, jejich snaha o ovládnutí kontrolních mechanismů společnosti je však stejně urputná. Sředověký spor o to, kdo bude ovládat dva meče, tak může mít i v současnosti překvapivé paralely.

Poznámky

- ¹ K papeži Bonifácii VIII. obecně srov. např. BIHLMAYER, Karl – TUECHLE, Hermann, *Storia della Chiesa*, vol. 3: *L'epoca delle riforme*, sesta edizione italiana, Morcelliana, Brescia 1979, s. 25–31; JEDIN, Hubert, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Directmedia, Digitale Bibliothek, Band 35, Berlin 2000, s. 5714–5740; znění papežské buly *Unam sanctam* v: DENZINGER, Henricus – SCHÖNMETZER, Adolfus, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Editio XXXVI emendata, Herder, Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae 1976, s. 279–281 (num. 870–875). Podle církevního historika Jaroslava V. Polce je bula *Unam sanctam* ve srovnání s předchozími prohlášeními a postoji Bonifáce VIII. ještě velice umírněná, srov. POLC, Jaroslav Václav, *Církevní dějiny. Část třetí: Vrcholný středověk*, KTF UK, Praha 1994, s. 112.
- ² Nejvíce se v tomto smyslu angažovali Řehoř VII. (1073–1085) v *Dictatus papae* a Inocenc III. (1198–1216) se svým extenzivním výkladem papežské plenitudo potestatis, srov. např. ULLMANN, Walter, *Il papato nel Medioevo*, Biblioteca Universale Laterza, Roma – Bari 1987, s. 150–164, 227–230.
- ³ Srov. GUENÉE, Bernard, *L'occidente nei secoli XIV e XV*, Mursia, Milano 1992, s. 253.
- ⁴ PLÖCHL, Willibald Maria, *Storia del diritto canonico*, vol. II: *Il diritto canonico della civiltà occidentale 1055–1517*, Massimo, Milano 1963, s. 460–461, 490; STICKLER, Alphonsus Maria, *Historia iuris canonici latini. Institutiones academicae*, I: *Historia fontium*, Pontificium Athenaeum Salesianum, Augustae Taurinorum 1950, s. 257–264; ERDŐ, Péter, *Storia della scienza del diritto canonico*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, s. 84; LANGE, Hermann – KRIECHBAUM, Maximiliane, *Römisches Recht im Mittelalter*, Band II: *Die Kommentatoren*, Verlag C. H. Beck, München 2007, s. 447–449.
- ⁵ Extrav. Com. 1.8.1. *Corpus Iuris Canonici*, vol. II, ed. AEMILIUS FRIEDBERG, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1959 (= Friedberg II), coll. 1245–1246: „Omnes Christi fideles de necessitate salutis subsunt Romano Pontifici, qui utrumque gladium habet, et omnes iudicat, a nemine autem iudicatur. Haec tamen extravagans regem Franciae et regnicolas non amplius subiicit ecclesiae Romanae, quam prius erant, ut patet infr. de privil. C. Meruit. Bonifacius VIII.: Unam sanctam ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est, nec remissio peccatorum [...] In hac eiusque potestate duos esse gladios, spirituales videlicet et temporales, evangelicis dictis instrumur. Nam dicentibus Apostolis: Ecce gladii duo hic, in ecclesia scilicet, quum apostoli loquerentur, non respondit Dominus, nimis esse, sed satis. Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum attendit Domini proferentis. Converte gladium tuum in vaginam. Uterque ergo est in potestate ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, se ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subiici potestati. Nam quum dicat Apostolus: Non est potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt, non autem ordinatae essent, nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in supremam. Nam secundum B. Dionysium lex divinitatis est infima per media in supremam reduci. Non ergo secundum ordinem universi omnia aequae ac immediate, sed infima per media et inferiora per superiora ad ordinem redeuntur. Spirituales autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt. Quod etiam ex decimarum datione, et benedictione, et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur. Nam, veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et iudicare, si bona non fuerit. Sic de ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Hieremiae. Ecce constitui te hodie super gentes et regna, et cetera, quae sequuntur. Ergo, si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; sed, si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit iudicari, testante Apostolo: Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur. Est autem haec auctoritas, et si data sit homini, et exerceatur per hominem, non humana, sed potius divina, ore divino Petro data, sibi quae suisque successoribus in ipso, quem confessus fuit petra, firmata, dicente Domino ipsi Petro: Quodcumque ligaveris etc. Quicumque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit, nisi duo, sicut Manichaeus, fingat esse principia, quod falsum et haereticum iudicamus, quia, testante Moyse, non in principiiis, sed in principio coelum Deus creavit et terram. Porro subesse Romano Pontifici omni humanae

- creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.“ Zatímco Jiljí Římský je jednoznačně autorem myšlenek obsažených v bule, jejím přímým redaktorem byl podle Jedina františkánský kardinál Matouš z Aquasparty, srov. JEDIN, Hubert, *Handbuch der Kirchengeschichte*, s. 5734.
- ⁶ Srov. MARIANI, Ugo, *Scrittori politici agostiniani del sec. XIV*, Libreria editrice Fiorentina, Firenze 1927, s. 10–56; MARIANI, Ugo, *Chiesa e stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1957, s. 45–74; DEL PUNTA, Francesco – DONATI, Silvia – LUNA, Concetta Ester Lucia, *Egidio Romano*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 42 (1993), s. 319–341; EGIDIO ROMANO, *Il potere della Chiesa*, a cura di DOTTO, Gianni – MARCOALDI, Giovanni Battista Maria, Città Nuova Editrice, Roma 2000, s. 7–32.
 - ⁷ Srov. GIACOMO DA VITERBO, *Il governo della Chiesa*, a cura di RIZZACASA, Aurelio – MARCOALDI, Giovanni Battista Maria, Nardini editore, Firenze 1993; MARIANI, Ugo, *Scrittori politici agostiniani*, s. 64–99; *Chiesa e stato*, s. 75–88; VIAN, Paolo, *Giacomo da Viterbo*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 54 (2000), s. 243–246.
 - ⁸ Srov. MARIANI, Ugo, *Scrittori politici agostiniani*, s. 57–63; *Chiesa e stato*, s. 89–97; 187–197; MINISTERI, Biagio, *AGOSTINO d'Ancona (Agostino Trionfo)*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 1 (1960), s. 475–478.
 - ⁹ K jeho spisům, v jejichž čele nalezneme obligatorní aristotelovské komentáře, srov. např. VASOLI, Cesare, *La filosofia medievale*, Feltrinelli Editore, quarta edizione, Milano 1972, s. 378–380; GILSON, Étienne, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia editrice, Firenze 1986, s. 656–658.
 - ¹⁰ Jiljí psal traktát *De regimine principum* pod silným aristotelovsko-tomistickým vlivem, zatímco při psaní spisu *De Ecclesiastica Potestate* o necelých dvaceti letech později stál na zcela jiných ideových základech, srov. MARIANI, Ugo, *Scrittori politici agostiniani*, s. 111–136; *Chiesa e stato*, s. 57; ULLMANN, Walter, *Individuo e società nel Medioevo*, Editori Laterza, Roma – Bari 1983, s. 117–118. Autorem jiného traktátu, známého pod stejným titulem *De regimine principum*, třebaže se zřejmě původně nazýval *De regno ad regem Cypri*, je i Tomáš Akvinský, srov. WEISHEIPL, James Athanasius, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, s. 384–385.
 - ¹¹ Srov. GUTIERREZ, David, *Die Augustiner im Mittelalter 1256–1356*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1985, s. 207–210.
 - ¹² Srov. *D. AEDIGHI COLUMNAE ROMANI LIBER DE RENUNTIATIONE PAPAE*, Antonius Bladus excudebat, Romae, 1554; kritická edice: EASTMAN, John R., *Aedighus Romanus, De renuntiatione pape*, The Edwin Mellen Press, Lewinston – Queetsnston – Lampeter 1992. Bonifác VIII. byl dokonce obviněn vzbouřenými kardinály Jakubem a Petrem z rodu Colonnů, že nechal svého později svatořečeného předchůdce Celestina V. zavraždit, a bylo požadováno, aby za to byl souzen církevním sněmem, srov. JEDIN, Hubert, *Handbuch der Kirchengeschichte*, s. 5724.
 - ¹³ Srov. MARIANI, Ugo, *Chiesa e stato*, s. 66–68.
 - ¹⁴ Jiljí dostal od papeže dokonce pokutu 300 lir za to, že řádně nevykonal kanonickou návštěvu „ad limina apostolorum“, srov. tamtéž, s. 69.
 - ¹⁵ JEDIN, Hubert, *Malé dějiny koncilů*, Česká katolická charita, Praha 1990, s. 43–47; ULLMANN, Walter, *Il papato nel Medioevo*, 287–288.
 - ¹⁶ Ve svém spisu *Tractatus contra exemptos*, rozděleném do 26 kapitol, Jiljí dokazuje, že každý má v Církvi být podřízen svému řádnému nejbližšímu představenému (prelátovi – místnímu biskupovi) a jakékoliv výjimky proti tomuto pravidlu jsou škodlivé. Tolerovat se mohou privilegia exempce pouze u žebravých řádů, protože se intenzivně věnují studiu. Proti řádu templářů je namířena 21. kapitola, ve které dokazuje, že templáři dovedla exempce a privilegia jejich řádu ke ztrátě víry, a dále 22. kapitola, ve které pojednává o úpadku mravů templářů. Nakořím byl tento bezesporu velice inteligentní učenec skutečně přesvědčený o tom, že templáři „non solum idola adorabant, sed etiam diabolo sub specie cati reverentiam exhibebant“, se můžeme dnes pouze dohadovat, srov. *D. AEDIGHI COLUMNAE ROMANI TRACTATUS CONTRA EXEMPTOS*, Antonii Bladi Impres. Apost. Characteribus, Romae 1555, fol. 16ra. Ani větší část koncilních otců, účastníků se koncilu ve Vienne, nebyla přítom o vině templářů tak jednoznačně přesvědčená, srov. BIHLMAYER, Karl – TUECHLE, Hermann, *Storia della Chiesa*, vol. III, s. 38; BARBER, Malcom, *Proces s templáři*, Argo, Praha 2008, s. 259–260.
 - ¹⁷ Srov. znění závěti a náhrobního epitafu Jiljího, citované in: MARIANI, Ugo, *Scrittori politici agostiniani*, s. 51–53; *Chiesa e stato*, s. 71–73.
 - ¹⁸ Z rozsáhlého naplánovaného díla vyšlo doposud pouze několik svazků, obsahujících soupis zachovaných rukopisů Jiljího díla.
 - ¹⁹ Srov. PIEPER, Josef, *Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie*, Vyšehrad, Praha 1993, s. 15–16.
 - ²⁰ Kritická edice Richarda Scholze byla vydána v roce 1929 ve Výmaru. Scholz vyšel z několika rukopisů, z nichž nejdůležitější jsou Cod. ms. lat. 4229 z Národní knihovny v Paříži a Cod. Vat. lat. 5612 z Vatikánské knihovny. Významným počinem pro přiblížení tohoto díla dnešním čtenářům bylo vydání italského překladu v roce 2000 (EGIDIO, *Il potere*) a vydání anglického překladu v roce 2004, srov. DYSON, Robert William, *Giles of Rome's On Ecclesiastical Power. A medieval theory of world government. A Critical Edition and Translation*, Columbia University Press, New York 2004. Traktátem se zabývala rovněž disertační práce na univerzitě v Münsteru, srov. KRÜGER, Elmar, *Der Traktat „De ecclesiastica potestate“ des Aegidius*

Romanus. *Eine spätmittelalterliche Herrschaftskonzeption des päpstlichen Universalismus*, Böhlau Verlag, Köln – Weimar – Wien 2007.

²¹ Srov. KRÜGER, Elmar, *Der Traktat „De ecclesiastica potestate“*, s. 452–458.

²² EGIDIO, *Il potere*, s. 50.

²³ EGIDIO, *Il potere*, s. 51–53.

²⁴ 1 Kor 14, 38.

²⁵ EGIDIO, *Il potere*, s. 53–58.

²⁶ 1 Kor 2, 15.

²⁷ EGIDIO, *Il potere*, s. 58–62.

²⁸ Tamtéž, s. 62–66.

²⁹ Jedná se o dekretál Inocence III., ve kterém papež dává instrukce k volbě císaře sedmi německými duchovními a světskými knížaty a kde je zmiňována Jiljím uváděná skutečnost. Srov. X 1.6.34 (*Friedberg II*, col. 80): „Verum illis principibus ius et potestatem eligendi regem, in imperatorem postmodum promovendum, recognoscimus, ut debemus, ad quos de iure ac antiqua consuetudine noscitur pertinere; praesertim, quum ad eos ius et potestas huiusmodi ab apostolica sede pervenerit, quae Romanum imperium in personam magnifici Caroli a Graecis transtulit in Germanos [...]“.

³⁰ Třebaže se jedná o spis primárně teologicko-mystického zaměření, měl rovněž velký vliv na středověké kano-nické právo, pro které se nebeská hierarchie andělů ve svém dokonalém uspořádání stala vzorem, který měl být napodobován rovněž v církevní hierarchii, aby se tak Církev mohla více přiblížit Bohu, srov. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, traduzione di Piero Scazzoso, Rusconi, Milano 1983, s. 77–135.

³¹ Řím 13, 1.

³² Lk 22, 38.

³³ EGIDIO, *Il potere*, s. 66–87.

³⁴ Právě Jiljího výklad odpustků je výborným příkladem jím zaujímaných rigidních až konfliktních pozic, bez jakéhokoli kompromisu. Zatímco kupříkladu Tomáš Akvinský desátky definuje jako *recognitio divini beneficii*, neboli uznání Bohem udělených milostí ze strany jeho stvoření, které pak na oplátku přispívá k obživě služebníků Boha částí svých příjmů, pro Jiljího se jedná o daň, kterou je podřízený služebník (moc časná) povinen odvádět svému pánu (moci duchovní), srov. MARIANI, Ugo, *Scrittori politici agostiniani*, s. 171–172.

³⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, lib. IV, cap. 4 (PL 41, 115; CCL 47, 101): „Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?“ V dalších částech svého pojednání se Jiljí vrací k tomuto slavnému Augustinovu citátu ještě několikrát.

³⁶ Jiljí poukazuje na existenci starozákonních postav Nimroda (Gn 10, 8–12) a Melchizedecha (Gn 14, 18–20), na skutečnost, že Noe po skončení potopy nejprve uskutečnil kněžský úkon přinesení celopalů Hospodinu (Gn 8, 20–22), a na přinášení obětí Abelem (Gn 4, 2–4). Jiljí spekuluje, že i první člověk Adam musel být knězem, protože lze mít za to, že poté, co litoval svého hříchu, přinesl Bohu oběti na znamení svého podřízení se Boží autoritě.

³⁷ Lk 10, 4: „Nenoste měšec, ani mošnu, ani opánky.“ Jiljí zde anticipuje teologicko-právní problém, který vznikl o několik desetiletí později v souvislosti s učením, které zastávali tzv. *fraticelli*, tvrdící, že Kristus se svými učedníky neměli žádný majetek, jednotlivě ani společně, což bylo papežem Janem XXII., a to bulou *Cum inter nonnullos* z 12. listopadu 1323, odsouzeno jako hereze, srov. BIHLMEYER, Karl – TUECHLE, Hermann, *Storia della Chiesa*, vol. 3, s. 132–133; DENZINGER, Henricus – SCHÖNMETZER, Adolfus, *Enchiridion symbolorum*, s. 288–289 (num. 930–931); LAMBERT, Malcolm D., *Ketzerei im Mittelalter*, Herder, Freiburg im Breisgau 1991, s. 296–297; ULLMANN, Walter, *Principi di governo e politica nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1982, s. 122–123.

³⁸ Nm 18, 20–24.

³⁹ Lk 14, 33.

⁴⁰ EGIDIO, *Il potere*, s. 106.

⁴¹ Tamtéž, s. 107–121.

⁴² Tamtéž, s. 122–124.

⁴³ Tamtéž, s. 125–126; Mt 16, 18; Jan 21, 16–17.

⁴⁴ EGIDIO, *Il potere*, s. 126.

⁴⁵ Tamtéž, s. 155–163.

⁴⁶ Tamtéž, s. 160–161.

⁴⁷ Tamtéž, s. 180–196.

⁴⁸ Žl 71, 8: „A bude panovat od moře až k moři, od Řeky až na konec světa“; Žl 23, 1: „Pánu náleží země a vše, co ji naplňuje, svět i ti, kdo jej obývají.“

⁴⁹ Třebaže Jiljí v textu příslušný právní předpis neuvádí, vychází zde z dekretálů papeže Alexandra III. a Řehoře IX., podle kterých exkomunikovaná osoba má mít v procesním řízení zástupce: X 2.1.7 (*Friedberg II*, col. 241); X 2.25.11 (*Friedberg II*, 381).

⁵⁰ EGIDIO, *Il potere*, s. 220–266.

⁵¹ Tamtéž, s. 237–240; DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, s. 99–100.

⁵² EGIDIO, *Il potere*, s. 244–245.

⁵³ Lk 22, 38.

- [illegible]

si diuinis preferantur humana? II. Pars. Gratianus. Ecce quod constitutiones principum ecclesiasticis legibus postponendae sunt. Ubi autem euangelicis atque canonicis decretis non obuiauerint, omni reuerentia dignae habeantur."

⁷⁷ EGIDIO, *Il potere*, s. 348–349; srov. pozn. 76.

⁷⁸ EGIDIO, *Il potere*, s. 350; X I.23.6 (Friedberg II, col. 198): „§ 4. Praeterea nosse debueras, quod fecit Deus duo magna luminaria in firmamento coeli; luminare maius, ut praeeset diei, et luminare minus, ut praeeset nocti; utrumque magnum, sed alterum maius, quia nomine coeli designatur ecclesia [...] Ad firmamentum igitur coeli, hoc est universalis ecclesiae, fecit Deus duo magna luminaria, id est, duas magnas instituit dignitates, quae sunt pontificalis auctoritas, et regalis potestas. Sed illa, quae praest diebus, id est spiritualibus, maior est; quae vero [noctibus, id est] carnalibus, minor, ut, quanta est inter solem et lunam, tanta inter pontifices et reges differentia cognoscatur."

⁷⁹ Srov. STICKLER, Alphonsus Maria, *Historia iuris canonici latini*, s. 131. Augias přirovnává tento papežský padělek kvůli jeho důsledkům k jinému pozdějšímu slavnému falzifikátu – Protokolům sionských mudrců, srov. AUGIAS, Corrado, *I segreti di Roma. Storie, luoghi e personaggi di una capitale*, Oscar Mondadori, Milano 2007, s. 225.

⁸⁰ EGIDIO, *Il potere*, s. 355–356. Zde jde Jiljí ve své úvaze dále než papežové Řehoř IX. a Inocenc IV., kteří odvozovali světskou moc papežů nad Římem, Itálií a celým Západem právě teprve od *Donatio Constantini*, MAFFEI, Domenico, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milano 1980, s. 129. V římském kostele *Santi Quattro Coronati*, nedaleko Lateránu, kde ve středověku sídlili papežové, se zachovaly fresky představující Konstantinovo darování papeži Silvestrovi I., které zde byly vytvořeny v době sporů papeže Inocence IV. s císařem Frědrichem II. v roce 1246, srov. popsání fresk in: *Roma e dintorni. Guida d'Italia del Touring Club Italiano*, Touring Club Italiano, Milano 1977, s. 384. Jednotlivé fresky v několika výjevech představují tzv. konstantinovskou legendu: Konstantin, nakažený malomocenstvím, utěšuje ženy, v krvi jejichž dětí se měl původně omýt, aby byl uzdraven; Konstantinovi se ve snu zjevují svatí apoštolové Petr a Pavel a Konstantin v důsledku tohoto zjevení posílá své posly za papežem Silvestrem, který se v té době skrýval v poustevně na hoře Monte Soratte nedaleko Říma; papež dává císaři k uctění obrazy obou apoštolů a křtem jej uzdravuje z malomocenství; císařem obdarovaný papež je poté v triumfálním průvodu uváděn do Říma jako jeho skutečný vládce.

⁸¹ *Decretum Magistri Gratiani*, D. XCVI, 14 (Friedberg I, coll. 342–345).

⁸² Tamtéž, D. LXIII, 30 (Friedberg I, coll. 244–245).

⁸³ Mt 22, 21; Mk 12, 17; Lk 20, 25.

⁸⁴ *Decretum Magistri Gratiani*, D. XCVI, 10 (Friedberg I, coll. 340–341).

⁸⁵ EGIDIO, *Il potere*, s. 356.

⁸⁶ Tamtéž, s. 357; srov. pozn. 35.

⁸⁷ Právě papež Bonifác VIII., hlásající svoji absolutní nadřazenost nade všemi vládci, musel paradoxně prožít pokoření, které vešlo do dějin pod názvem „políček z Anagni“. Dne 7. září 1303 v papežském paláci v papežově rodném městě Anagni, ležícím 65 kilometrů od Říma, byl papež zajat a fyzicky napaden oddílem, jež vedl rádce francouzského krále Filipa IV. Štěněho Vilém Nogaret. Ve skupině násilníků přítomný kníže Jakub Sciarra Colonna, úhlavní papežův nepřítel, hodlal papeže zřejmě dokonce zavraždit. K vraždě nedošlo pouze z toho důvodu, že Nogaret měl rozkaz přivést papeže k francouzskému králi živého, aby mohl být souzen. 9. září sice obyvatelé Anagni papeže Bonifáce VIII. ze zajetí osvobodili, ten však již 12. října 1303 v důsledku prožitého ponížení zemřel. Následující papež Benedikt XI. bulou *Flagitiosum scelus* ze 7. června 1304 exkomunikoval všechny účastníky epizody z Anagni. Vilému Nogaretovi se podařilo získat pro ně rozřešení teprve od papeže Klementa V. v roce 1311, srov. např. MONTANELLI, Indro – GERVASO, Roberto, *L'Italia dei secoli d'oro. Il medio evo dal 1250 al 1492*, BUR Saggi Rizzoli, Milano 2010, s. 49; JEDIN, Hubert, *Handbuch der Kirchengeschichte*, s. 5736–5737.

⁸⁸ Následující papežové avignonského období byli okolnostmi přinuceni stát se velice obratnými diplomaty. Rozbor reálné moci a vlivu papežství v následujícím období je tématem, které přesahuje možnosti tohoto článku. Je však zřejmé, že měnící se době pozdního středověku odpovídali na papežském stolci spíše než nekompromisní osoby typu Bonifáce VIII. takoví lidé jako např. přítel císaře Karla IV. papež Klement VI. (1342–1352), srov. např. SPĚVÁČEK, Jiří, *Karel IV. Život a dílo [1316–1378]*, Svoboda, Praha 1979, s. 157–158.

⁸⁹ Srov. DANTE ALIGHIERI, *O jediné vládě*, Melantrich, Praha 1942, s. 142.

⁹⁰ DANTE ALIGHIERI, *Božská komedie*, Peklo, zpěv devatenáctý.

⁹¹ Srov. DANTE ALIGHIERI, *O jediné vládě* s. 161–165.