

ZBOŽNOST V KONFRONTACI S PRÁVNÍM ŘÁDEM, TENDENCE K TEOKRACII A BYZANTINISMU

Antický svět byl bytostně spjat s městským zřízením, a proto nutně odumíral v době, kdy města ztrácela svou někdejší nadvládu nad venkovem a následkem toho vnitřně upadala.¹ Zastánci starých kultů, které po staletí byly nedílnou součástí veřejného i soukromého života v každém antickém městě, nesprávně soudili, že uchováním starého řeckořímského náboženství lze uchovat moc a slávu římského impéria. Jako je každé náboženství přímou nebo nepřímou apologetikou daného stavu věcí,² představovalo i oficiální římské polyteistické náboženství ideovou oporu otrokářské společnosti,³ a proto se na ně upínaly ty vrstvy pozdní římské společnosti, které se nechtěly smířit s její změněnou hospodářskou i společenskou strukturou. Jenže antický kult mohl ve společnosti plnit svou funkci jen s podporou státu. Bez ní svou funkčnost ztrácel. To si dobře uvědomovali všichni staromilci, ale ke Gratianovým protipohanským nařízením se nestavěli stejně.⁴ Jeden jejich směr usiloval v intencích Julianovy politiky o přizpůsobení antického náboženství novým poměrům a v krátké epizodě Eugeniovy uzurpace, vojensky podepřené germánským velitelem západní římské armády Arbogastem a ideologicky starořímskou stranou, vedenou Praetextatovým pokračovatelem Viriem Nicomachem Flavianem, se roku 393/394 ještě naposled politicky nakrátko prosadil.⁵ Druhý směr, reprezentovaný Q. Aureliem Symmachem, byl ve svých cílech skromnější. Také Symmachus, který se chtěl vždy jevit loajálním občanem státu oficiálně již křesťanského, se sice opíral o staré římské tradice (*mos maiorum*), ale v náboženství mu šlo především o formální stránku, neboť existence polyteistického kultu živila v jeho představách iluzi stále živé římské moci a slávy antického Říma.⁶ Proslulá třetí relace, kterou se Symmachus roku

¹ Srov. B. Engels, Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu: K. Marx – B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, str. 179.

² Srov. J. Loukotka a kol., Moderní svět a křesťanství, Praha 1980, str. 65.

³ R. Hošek, Z posledních setkání antiky a křesťanství: SPFFBU, C 9, 1962, str. 79; Je. M. Štajerman, Moral' i religija ugnetennych klassov Rimskij imperii, Moskva 1961, str. 289 n.

⁴ Srov. H. Bloch, Ein neues inschriftliches Zeugnis der letzten Erhebung des Heidentums in Westrom 393/394 n. Chr.: WdF 267, 1971, str. 135–156.

⁵ J. Szidať, Die Usurpation des Eugenius: Historia XXVIII, 1979, str. 487–508; srov. též H. Bloch, op. cit., str. 162–163. – Na rozdíl od Arbogasta byl Eugenius křesťan, ale nikoli upřímný (Ambros. Epist. 57, 7; Sozomen, VII 22, 4; srov. též J. Straub, RAC VI, 1966, s. v. Eugenius, sl. 860 n.).

⁶ Srov. R. Klein, Symmachus – Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums, Darmstadt 1971, str. 164 (citováno podle nepublikované práce A. Mailé, Q. Aurelius Symmachus, Brno 1980, str. 94 a 116, pozn. 9).

384 jako městský praefekt v Římě obrátil z pověření senátu na mladého císaře Valentiniana II., poskytuje mnoho námětů k různým výkladům o ideové a morální úrovni Symmachovy politické a literární činnosti,⁷ ale jeho snaha vrátit kultovní poměry v Římě před rok 382 nemohla — i kdyby se setkala s úspěchem — vést k posílení ekonomické prosperity pozdně římského města ani k oživení politické aktivity v jeho vnitřní samosprávě.⁸

V antickém světě trval i v dobách římského císařství velký rozdíl mezi městem a venkovem jak z hlediska hospodářského a kulturního, tak z hlediska jazykového. Na venkově se v mnoha provinciích dalo latinsky nebo řecky těžko dorozumět, a proto mohli křesťanští misionáři šířit novou víru především ve městech. V podstatě převážně městským náboženstvím zůstávalo křesťanství ještě po celé IV. století.⁹ Sama církev měla ostatně ve své organizaci ne jeden rys, který převzala od municipálního zřízení, neboť antická městská organizace jí byla po této stránce zcela přirozeným vzorem již v době, kdy křesťanské sbory v jednotlivých městech rozvíjely svou činnost v ilegality.

Ve vztahu k městskému i státnímu občanství se však církev od kurie diametrálně lišila a do své charitativní činnosti zahrnovala i neobčany, přičemž těžila z vynětí svého majetku z městské finanční správy a z jeho osvobození od jakéhokoli zdanění. Císařské zákony se sice snažily zabránit dalšímu oslabování městské ekonomiky i samosprávy a bránily přechodu kuriálů do křesťanského kléru,¹⁰ ale Theodosiův zákon z roku 383 vyšel církvi dále vstříc. Pokud se kuriálové zřekli dědičného jmění patřícího do městského katastru, měli totiž napříště povoleno vyvazovat se z kurijních povinností a sloužit církvi,¹¹ což ovšem politicky i morálně oslabovalo poslední opory městského zřízení, neboť vyvazováním z veřejných povinností se mnozí schopní lidé vymaňovali z přímé spolupráce se státními orgá-

⁷ Z novější literatury viz zejména F. Paschoud, *Réflexion sur l'idéal religieux de Symmaque*: Historia XIV, 1965, str. 215–235, a R. Klein, *Der Streit um den Victoriaaltar*, Darmstadt 1972. — Na toto téma se také zaměřila v práci předložené k rigoróznímu řízení A. Mallá, op. cit., str. 92–98.

⁸ Od roku 368 ustanovovala císařská vláda z bývalých vysokých státních hodnostářů *defensores civitatum* (Cod. Theod. I 29, 1), poněvadž kuriálové již zdaleka nebyli s to hájit zájmy celého města. Vzrůstem biskupské moci se kurie do konce IV. století staly prakticky zcela bezmocnými.

⁹ Srov. A. H. M. Jones, *The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity*: CPC, 1963, str. 17 n. = *Der soziale Hintergrund des Kampfes zwischen Heidentum und Christentum*: WdF 267, 1971, str. 338.

¹⁰ Viz str. 79n.

¹¹ Cod. Theod. XII 1, 104: *Curiales, qui ecclesiis malunt servire quam curiis, si volunt esse quod simulant, contemnunt illa, quae subtrahunt. Nec enim eos aliter nisi contemptis patrimoniis liberamus. Quippe animos divina observatione devinctos non decet patrimoniorum desiderijs occupari.*

ny.¹² Chtěla-li se církev stát tvůrčím faktorem společnosti, musila sice přebírat některé funkce, které tradičně patřily městské samosprávě,¹³ ale chybělo tu již ústrojně propojení se státní správou a následkem toho se také ze společenského vědomí městského obyvatelstva stále více vytrácely základní prvky antického politického myšlení.

Za dominátu se podstatně změnil také senátorský stav. Starý římský senát, s nímž císařové za principátu více či méně spolupracovali, ztratil v druhé polovině III. století celoříšský význam a ani Diocletianus jej ve svých reformách nijak nepreferoval. Teprve Constantinus opět plně respektoval vážené postavení senátorů, přičemž jejich počet proti dřívějšímu neúměrně vzrostl štědrým udělováním senátorského titulu *clarissimus* všem vysokým civilním úředníkům a později i vojenským hodnostářům, a to bez ohledu na jejich sociální původ. Zvláště se senátorský stav rozšířil, když se Constantius II. rozhodl zřídit senát v Konstantinopoli a mnoho zámožných východních kuriálů povýšil na senátory druhého říšského hlavního města.¹⁴ Takto nabyt senátorský stav svým složením ve IV. století n. l. zcela nové podoby. Jen v Římě ve starých senátorských rodinách, v nichž se uchovávaly staré antické tradice, přežíval smysl pro stavovskou spoluodpovědnost za správné řízení státu a kult starých bohů se chápal jako záruka správně prováděné zahraniční i vnitřní politiky. Vcelku však měli senátoři i v Římě celospolečenské zájmy spíše jen politickým heslem než opravdovým cílem svého snažení. Proto také Ammianus Marcellinus ve svém dochovaném díle dvakrát podrobil sobeckou morálku římské šlechty ostré kritice.¹⁵

Oporou císařů nebyl ovšem senát ani za principátu, tím méně pak za dominátu, kdy reprezentoval velkostatkářskou třídu, v níž se nezřídka projevovaly separatistické tendence bez ohledu na to, zda zůstávala spjata s antickým polyteismem, nebo se již stala křesťanskou. Celou problematiku bychom totiž příliš zjednodušovali, kdybychom křesťanství ve IV. století pokládali za náboženství vysloveně městské.¹⁶ Poměrně záhy nám prameny dosvědčují venkovské křesťany zejména v Egyptské a Africké diecézi,¹⁷ kdežto v jiných částech říše zůstávali rolníci ještě dlouho věrní starým kultům,¹⁸ a to i tehdy, když se statkáři, jejichž půdu obdělávali, hlásili k víře v Krista. Tak např. Ióannés Chrysostomos, konstantinopolský biskup v letech 398—404, kritizoval zámožné konstantinopolské křes-

¹² Srov. F. Winkelmann, Probleme der Herausbildung der Staatskirche im römischen Reich des 4. Jahrhunderts: *Klio* 53, 1971, str. 295.

¹³ Srov. tamtéž str. 290.

¹⁴ Srov. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford 1964, I, str. 132 n.

¹⁵ Ammian. XIV 6, 7—24; XXVII 4, 7—27; srov. též H. Kohns, *Die Zeitkritik in den Romexkursen des Ammianus Marcellinus*: *Chiron* V, 1975, str. 485—491.

¹⁶ Srov. F. Winkelmann, *Klio* 53, 1971, str. 287.

¹⁷ Srov. A. H. M. Jones, *CPC*, str. 18 = *WdF* 267, 1971, str. 339.

¹⁸ *CPC*, str. 19 = *WdF* 267, 1971, str. 340.

fany, kteří vlastnili statky, že se málo starají o spásu svých kolónů, a nabádal je, aby je získávali pro křesťanskou víru, stavěli na svých pozemcích kostely a hmotně tam zajišťovali kněžská místa.¹⁹ Ale i tam, kde měla církev úspěch, ulpívala často — zejména v západních provinciích — christianizace venkovského obyvatelstva jen na povrchu, poněvadž se lidová víra, spojená s kulty mučedníků a svatých, podobala více pohanskému náboženství než oficiálně uznávanému ortodoxnímu křesťanství.²⁰

Mocenské postavení císařů spočívalo na silné armádě. Ve IV. století se vojenská služba částečně stala dědičnou profesí, nově pak byla armáda doplňována branci z řad provinciálních rolníků a naverbovných příslušníků barbarských kmenů, sídlících v sousedství římské říše i na jejím území. Již toto sociální složení ukazuje, že křesťanství mohlo být v římském vojsku po celé IV. století náboženstvím jen menšinovým, třebaže vnější znaky armády měly za křesťanských císařů ráz křesťanský.²¹ Vojáci však zřejmě chápali náboženské symboly i úkony jako druhořadou formalitu. Rozhodující úlohu měla vojenská disciplína a ta umožňovala týmž vojákům sloužit Julianu Apostatovi stejně jako křesťanským císařům — Constantiu II., Jovianovi, Valentiniánu a Valentovi —, aniž se přitom předpokládá jejich převratný názorový přerod.²²

Vzhledem k tomu, že v první třetině IV. století zůstávali v římské říši, zvláště pak v armádě, křesťané počtem daleko pozadu za ctiteli mnoha bohů, právem se mohl Constantinův příklon ke křesťanství jevit předčasným počinem a z hlediska státnického jej také lze hodnotit jako značně riskantní krok; ale vyvozuje-li se z něho závěr, že hlavní jeho motivací byla Constantinova víra ve větší moc křesťanského boha, než měli všichni ostatní bohové,²³ idealisticky se celá problematika zjednodušuje.

Není asi třeba pochybovat, že víra či dokonce náchyllost k pověře se hrála v Constantinově konverzi určitou úlohu, ale jako politik vsadil Constantinus spíše na křesťanskou církev než na křesťanské náboženství. Církev projevila v konfrontaci s polyteistickým státem pozoruhodnou životnost a pro svou dokonale promyšlenou organizaci se posléze stala respektovanou společenskou silou. K předpokládané identifikaci státních a církevních zájmů však za Constantina I. ani za jeho křesťanských nástupců nedošlo. Po velkém počátečním nadšení všech křesťanů se mnozí církevní hodnostáři začali dívat na spolupráci církve se státem kriticky,

¹⁹ Ioann. Chrys. Hom. in Act. 18, 4.

²⁰ Srov. J. E. M. Štajerman, *Moral' i religija*, Moskva 1961, str. 292.

²¹ A. H. M. Jones, *CPC*, str. 23 n. = *WdF* 267, 1971, str. 346 n.

²² Podle tendenčně zkresleného vyprávění církevních historiků se prý Jovianus nechtěl zprvu ujmout vlády s odůvodněním, že jako křesťan nemůže velet pohanské armádě, ale všichni vojáci prý jej horlivě ujišťovali, že i oni jsou křesťany (*Rufin. Hist. eccl. XI 1; Socrat. III 22, 4 sq.; Sozomen. VI 3, 1*). Svou nevěrohodností jsou ovšem takovoto údaje jako historický pramen zcela bezcenné.

²³ A. H. M. Jones, *CPC*, str. 33 n. = *WdF* 267, 1971, str. 358 n.

vadily jim vládní zásahy do církevních záležitostí i do křesťanské věrouky a svůj opoziční postoj opírali často o nespokojenost širokých lidových mas s hospodářským a sociálním útlakem i o různá separatistická hnutí. A přitom žárlivě střežili všechny výsady, kterých církev dosáhla, a za jejich porušení prohlašovali i vládní akce motivované úsilím o čistotu katolické víry, jestliže se při nich zanedbala náležitá koordinace s běžným tehdy církevním postupem.

Do značně klikatých praktik, které vztah církve a státu někdy provázely, dávají nahlédnout události souvisící s Priscillianovým soudním procesem.²⁴ Priscillianovo gnósticky zabarvené učení, získávající silně zdůrazňovaným asketismem značné sympatie mezi prostými hispánskými obyvateli,²⁵ odmítla roku 380 synoda v Caesaraugustě (Zaragoze), načež na žádost emeritského (meridského) biskupa Hydatia poslal císař Gratianus Priscilliana, vysvěceného mezitím svými stoupenci na biskupa, do vyhnanství a spolu s ním byli ze svých biskupských úřadů a z Hispánie vypovězeni také Instantius a Salvianus, kteří se k Priscillianovi přimkli.²⁶ Cestou přes galskou Aquitanii se priscillianistům většinou dostávalo přátelského přivítání, ale v Itálii u vysoké církevní hierarchie neuspěli. Damasus je vůbec nepřijal a rovněž Ambrosius v Mediolanu se od nich distancoval. Teprve náčelník císařských úřadů (*magister officiorum*) Macedonius jim, údajně za úplatek, vymohl císařovo omilostnění a návrat do biskupských funkcí.²⁷ Postavení priscillianistů se natolik zlepšilo, že jejich úhlavní nepřítel Ithacius, obžalovaný jimi jako *perturbator ecclesiarum*, raději dobrovolně opustil své biskupství v Ossonobě (nyn. Faro v jižním Portugalsku) a uprchl do Gallie.²⁸ Jenže roku 383 se politické poměry znenadání podstatně změnily: v Británii se prohlásil císařem vojenský velitel Magnus Maximus a po Gratianově zavraždění ovládl celý římský Západ. Poněvadž věděl, že se Gratianus svým omilostněním Priscilliana znelíbil vysokému katolickému kléru, přikázal jej a jeho nejvýznamnější stoupence postavit roku 384 před synodální soud v Burdigale (Bordeaux).

Tehdy učinil Priscillianus nešťastný krok, když se odvolal přímo k císaři.²⁹ Soudní proces, v němž úlohu žalobců přijali biskupové Ithacius

²⁴ Srov. K. Girardet, Trier 385 — Der Prozeß gegen die Priscillianer: Chiron IV, 1974, str. 577—608.

²⁵ Sulp. Sev. Chron. II 46, 3—6. Hlavní myšlenky Priscillianova učení obsahují traktáty sepsané jím samým nebo jeho stoupenci (Priscill. Tract. I—XI).

²⁶ Sulp. Sev. Chron. II 47. Priscillianus ve spise adresovaném biskupu Damasovi tvrdil, zřejmě nepravdivě, že v Caesaraugustě nebyl nikdo z priscillianistů odsouzen, ba ani jmenovitě obviněn (Priscill. Tract. II 42: *Denique in conventu episcopali, qui Caesaraugustae fuit, nemo e nostris reus factus tenetur, nemo accusatus, nemo convictus, nemo damnatus est, nullum nomini nostro vel proposito vel vitae crimen obiectum est*).

²⁷ Sulp. Sev. Chron. II 48.

²⁸ Ibid. II 49, 1—4.

²⁹ Ibid. II 49, 5—9.

a Hydatius, se pak roku 385 konal v Treverech (Trevíru) a skončil porpravou Priscilliana, odsouzeného za škodlivá a hříšná kouzla (*maleficium*), přičemž smrti pykali i jeho nejoddanější stoupcenci, mezi nimiž byla také jedna žena.³⁰

Výsledek soudního procesu, který svým způsobem anticipoval spolupráci církevních a státních orgánů, běžnou ve středověku,³¹ vzbudil na sklonku IV. století velký rozruch i rozhořčení. V Hispánii začal být Priscillianus dokonce uctíván jako mučedník,³² jeho žalobci musili odejít z biskupských úřadů — Ithacius byl vyhnán, Hydatius raději sám abdikoval³³ — a církev stála opět před nutností čelit priscillianistické herezi. Ještě před rokem 400 se město Toletum (Toledo) stalo dějištěm synody, na níž byl priscillianismus zatracen, ale zajímavější jsou církevní rozpaky vůči samému krvavému rozsudku. Turonský (tourský) biskup Martinus se jej snažil, patrně i z lidských důvodů, odvrátit,³⁴ kdežto Damasův nástupce na biskupském stolci v Římě, Siricius (384—399), především zjišťoval, zda se v Trevíru roku 385 nezašlo příliš daleko v oblasti práva; a dostalo se mu ujištění císaře Magna Maxima, že se postupovalo přesně podle právních norem, platných při soudních procesech s manichejci a veřejné pohoršení působícími nestoudníky, kteří se navíc ke svým zločinům při výslechu — pochopitelně na mučidlech — přiznali,³⁵ a že tedy bylo, jak zněla odpověď na Martinovy protesty, zcela správné, když obžalované heretiky nestíhali sami kněží, nýbrž podle právní praxe je potrestal státní orgán.³⁶ Jako křesťan se však Magnus Maximus hrdě hlásil k vlastní motivaci procesu, jíž byla čistota katolické víry.³⁷ Ambrosius, u něhož negativní stanovisko

³⁰ Ibid. II 50, 1—51, 4.

³¹ P. Stockmeier, *Das Schwert im Dienste der Kirche. Zur Hinrichtung Priscillians in Trier: Festschrift A. Thomas, Trier 1967*, str. 415—428, uzavírá svou studii slovy (str. 428): „Der Blutspruch von Trier leitet eine Entwicklung in der Geschichte der Kirche ein, die in Religionskriegen und Inquisition endet“ (srov. K. Girardet, *op. cit.*, str. 577 a 607).

³² Sulp. Sev. Chron. II 51, 7 sq.

³³ Ibid. II 51, 5 sq.

³⁴ Ibid. II 50, 5 sq.

³⁵ Avell. coll. 40,4: *ceterum quid adhuc proxime proditum sit Manichaeos sceleris admittente, non argumentis neque suspicionibus dubiis vel incertis, sed ipsorum confessione inter iudicia prolatis malo ex gestis ipsis tua sanctitas quam ex nostro ore cognoscat, quia huiuscemodi non modo factu turpia, verum etiam foeda dictu proloqui sine rubore non possumus*. Srov. též Sulp. Sev. Chron. II 50, 8: *Is (scil. praefectus Euodius) Priscillianum gemino iudicio auditum convictumque maleficii nec diffitentem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse conventus nudumque orare solitum, nocentem pronuntiavit*.

³⁶ Sulp. Sev. Dial. II (III) 12, 3: *haereticos iure damnatos more iudiciorum publicorum potius quam insectationibus sacerdotum*.

³⁷ Avell. coll. 40, 3: *ceterum id nobis animi et voluntatis esse profiteamur, ut fides catholica procul omni dissensione sumpta concordantibus universis sacerdotibus et unanimiter deo servientibus illaesa et inviolabilis perseveret*.

k procesu stálo ve stínu odmítavého postoje k legitimitě Maximovy vlády,³⁸ pokládal za ostudné především to, že biskupové před trestním soudem vystupovali jako žalobci.³⁹ Proto také se jich, ačkoli se nepochybovalo o jejich pravověrnosti, v církvi nikdo později nezastal.

Vůči priscillianismu zaujali tedy ortodoxní biskupové jednomyslně odmítavé stanovisko, ale většinou se ještě neodvážili dát najevo svůj souhlas s krajně tvrdým státním zákrokem proti svým zbloudilým souvěrcům. Přitom mělo zcela podružný význam, že jako světský strážce pravověrného katolicismu vystoupil v tomto případě uzurpátor, později pro své pokárání žhářů židovské synagógy v Římě zahrnovaný fanatickými křesťany nenávistnými nadávkami.⁴⁰ Magnu Maximovi ostatně osud dopřál vládnout jen do roku 388; tehdy jej rozhodným způsobem porazilo vojsko východního císaře Theodosia,⁴¹ jenž také při svém postupu přes střední část říše rázně vystoupil proti arianismu nakloněné politice nezletilého tehdy ještě císaře Valentiniana II. a jeho matky Justiny.⁴²

Kdyby se bývali Ithacius a Hydatus nedali proti Priscillianovi očividně strhnout osobním nepřátelstvím,⁴³ nečinili by svou spoluprací se státními úřady, k níž se ostatně předtím uchýlili i priscillianisté,⁴⁴ nic v té době

³⁸ Paulin. Vita Ambros. 19: *Ipsum vero Maximum a communionis consortio (Ambrosius) segregavit, admonens ut effusi sanguinis domini sui (scil. Gratiani), et quod est gravius, innocentis, ageret poenitentiam, si sibi apud Deum vellet esse consultum.*

³⁹ Ambros. Epist. 26, 3: *Sed vehementior facta est, posteaquam episcopi reos criminum gravissimorum in publicis iudiciis accusare, alii et urgere usque ad gladium supremamque mortem, alii accusationes huiusmodi et cruentos sacerdotum triumphos probare coeperunt.*

⁴⁰ Ambros. Epist. 40, 23: *Nonne propterea Maximus destitutus est, quia ante ipsos expeditionis dies, cum audisset Romae synagogam incensam, edictum Romam miserat, quasi vindex disciplinae publicae? Unde populus christianus ait: „Nihil boni huic imminet. Rex iste Iudaeus factus est.“*

⁴¹ Průběh války líčí O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, V, Berlin 1913, str. 211–216, s odkazy na prameny na str. 522–526.

⁴² Cod. Theod. XVI 5, 15 ze 14. 6. 388: *Omnes diversarum perfidarumque sectarum, quos in deum miserae vesania conspirationis exercet, nullum usquam sinantur habere conventum, non inire tractatus, non coetus agere secretos, non nefariae praevaricationis altaria manus impiae officii impudenter adtollere et mysteriorum simulationem ad iniuriam verae religionis optare.* Tímto výnosem se rušil zákon Valentiniana II. z 23. 1. 386, který legalizoval ariánům jejich kult (Cod. Theod. XVI 1, 4: *Damus copiam colligendi his, qui secundum ea sentiunt, quae temporibus divinae memoriae Constanti sacerdotibus convocatis ex omni orbe Romano expositaque fide ab his ipsis, qui dissentire noscuntur, Arminensi concilio, Constantino-politano etiam confirmata in aeternum mansura decreta sunt;* srov. též Ambros. Sermo c. Aux. 2; 16; 25; Epist. 21, 9–12 et 14; Rufin. Hist. eccl. XI 15).

⁴³ Sulp. Sev. Chron. II 50, 1: *Ydacijs et Ithacius episcopi, quorum studium super expugnandis haereticis non reprehenderem, si non studio vincendi plus quam oportuit certassent.*

⁴⁴ V zásadě sice priscillianisté odsuzovali, obrátil-li se křesťanský kněz v zájmu své obrany na světský soud (Priscill. Can. 46: *Quia ecclesiastici non debeant ob*

neobvyklého. Stačí např. všimnout si politických názorů „velkých Kappa-
dočanů“, abychom pochopili, jak se tito i jiní ortodoxní biskupové ne-
chtěli podřídit náboženské politice Valentově a jak se naopak po jeho
tragické smrti za změněných poměrů dovolávali proti svým odpůrcům
císařských zákonů a požadovali proti nim vládní zásah.⁴⁵

Stále rostoucí církevní vliv na Západě se projevoval především v auto-
ritativním jednání mediolanského (milánského) biskupa Ambrosia,⁴⁶ který
se roku 386 nerozpakoval dát patnáctiletému tehdy a dosud nepokřtěnému
Valentinianovi II. povýšeně najevo jeho nekompetentnost ve věroučných
otázkách⁴⁷ a kterému se posléze musil kajicně pokorit i císař Theodosius I.
Rozhodný Ambrosiův zákrok proti tomuto císaři po krvavém masakru
v Thessalonice (Soluni), při němž bylo roku 390 za incident neukázněných
dostihových „fanoušků“ v cirku vojskem pobito sedm tisíc lidí,⁴⁸ v nás
vzbuzuje sympatie, poněkud ovšem zkalené poznámkou Ambrosiova živo-
topisce, že tím milánský biskup dosáhl nad Theodosiem druhého vítěz-
ství.⁴⁹ Poprvé u něho prosadil svou vůli, když se roku 388 zasadil proti
potrestání těch křesťanů, kteří se v Kalliniku při řece Eufratu dopustili
z podnětu tamějšího biskupa a za vedení rozvášněných mnichů násilnosti
proti židům.⁵⁰ To však v Ambrosiově postupu shledáváme místo lidskosti
spíše nesnášenlivou aroganci církevního velmože. Šlo-li o zájem církve,

*suam defensionem publica adire iudicia, sed tantum ecclesiastica, nihilque inique
iudicare ac duorum vel trium testimonio rem probare, qui sancti mundum et
angelos iudicabunt*), ale v praxi si v době pro ně příznivé počínali jinak (Sulp.
Sev. Chron. II 49, 2: *quin etiam Ithacius ab his quasi perturbator ecclesiarum
reus postulatus*).

⁴⁵ Např. Grégorios z Nazianzu vybízel již koncem roku 380 vládní činitele, aby za-
kročili proti ariánství (Orat. XXXVII 23), a později požadoval obdobný vládní
zákrok proti apollinaristům (Epist. 125). Srov. též G. May, Die Großen Kappa-
dokier und die staatliche Kirchenpolitik von Valens bis Theodosius: WdF 306,
1976, str. 332 n.

⁴⁶ Srov. H.—J. Diesner, Kirche und Staat im spätrömischen Reich, Berlin 1963,
str. 22—45. Na uvedených stránkách otištěná kapitola Kirche und Staat im aus-
gehenden vierten Jahrhundert — Ambrosius von Mailand byla přetištěna ve WdF
267, 1971, str. 415—454.

⁴⁷ Ambros. Epist. 21, 5: *Pater tuus* (scil. Valentinianus I.), *Deo favente vir matu-
rioris aevi dicebat: „Non est meum iudicare inter episcopos“; tua nunc dicit
clementia: „Ego debeo iudicare“. Et ille baptizatus in Christo inhabilem se ponde-
ri tanti putabat esse iudicii; clementia tua, cui adhuc emerenda baptismatis sacra-
menta servantur, arrogat de fide iudicium, cum fidei ipsius sacramenta non
noverit?*

⁴⁸ Rufin. Hist. eccl. XI 18; Paulin. Vita Ambros. 24; Sozomen. VII 25, 1—7;
Theodoret. Hist. eccl. V 17—18. Srov. též W. Enßlin, Die Religionspolitik
des Kaisers Theodosius d. Gr., München 1955, str. 67—74, a A. Lippold, Theo-
dosius der Große und seine Zeit, Stuttgart 1968, str. 36—38.

⁴⁹ Paulin. Vita Ambros. 24: *cuius correctionis profectus secundam illi paravit vic-
toriam*.

⁵⁰ Ambros. Epist. 40; srov. též 41; Paulin. Vita Ambros. 22.

musila totiž podle něho občanská a státní disciplína ustoupit stranou, neboť prvořadou důležitost prý má náboženství a hluboká křesťanská zbožnost.⁵¹

Jedna z psychologických příčin, proč Theodosius nedokázal Ambrosiově ostré kritičnosti čelit pevným postojem,⁵² spočívala pravděpodobně v předčasném v té době Theodosiově křtu. Jako laikové odkládali totiž i křesťanští císařové ve IV. století křest na dobu co nejpozdější,⁵³ neboť po křtu, který se uděluje jen jednou, představoval podle tehdejší církevní dogmatiky každý hřích vážné ohrožení, ne-li úplnou ztrátu nebeské spásy.⁵⁴ Theodosius se dal pokřtít thesalonickým biskupem Acholím, pevným stoupencem nikajské ortodoxie, při svém těžkém onemocnění roku 380,⁵⁵ a tak se utužila jeho závislost na církvi. Proto roku 388, zastrašen možností hříchu, ustoupil Ambrosiovu naléhání, pokud šlo o postih kallinických násilníků, a roku 390 přivolil k ponižujícímu pokání, jež bylo v západní polovině říše předznamenáním středověké Canossy.⁵⁶ Ale Theodosius zašel nakonec ve své pokoře ještě dále. Když totiž na podzim 394 po šťastném vítězství nad Arbogastem a Eugeniem⁵⁷ přitáhl do Itálie, padl prý v Aquileji na kolena před Ambrosiem, jenž mu tam přišel vstříc,

⁵¹ A m b r o s. Epist. 40, 11: *Sed disciplinae te ratio, imperator, movet. Quid igitur est amplius, disciplinae species an causa religionis? Cedat oportet censura devotioni.*

⁵² Sám Ambrosius zdůvodňoval svůj kritický postoj k vládě prospěchem, který panovníkovi a jeho popularitě přináší možnost občanů — a to i služebně podřízených — svobodně vyjádřit své mínění (A m b r o s. Epist. 40, 2: *Nihil enim in vobis imperatoribus tam populare est tam amabile est quam libertatem etiam in iis diligere, qui obsequio militiae vobis subditi sunt.*)

⁵³ Srov. J. Č e š k a, Lateránský obelisk a křesťanství Constantina Velikého: SPFFBU, E 14, 1969, str. 109.

⁵⁴ Srov. A. H a r n a c k, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen 1931–1932, I, str. 228–230, 469–475; II, str. 453 aj.

⁵⁵ S o c r a t. V 6, 3–5; S o z o m e n. VII 4, 3.

⁵⁶ Srov. H. L i e t z m a n n, Geschichte der Alten Kirche, IV, Berlin 1961, str. 81.

⁵⁷ Rozhodující bitva v údolí řeky Frigidu (nyn. Vipava) dostala formální ráz boje mezi křesťanstvím a pohanstvím. Theodosius strávil totiž celou noc před bitvou na modlitbách a ráno dal z návrší pokyn k zahájení boje znamením kříže. Vrchní velitel Eugeniova vojska Arbogast, na jehož straně byl vztyčen starořímský idol, pozlacený Jupiter, spoléhal na výhodnost svého postavení, ale průběh bitvy byl překvapivě ovlivněn domnělým zásahem shůry. Právě v té chvíli, kdy Theodosius před zraky obou armád poklekl znovu k modlitbě, zvedl se prudký vítr, oslepil oblaky písku Arbogastovo vojsko, vrhal svou silou jeho střely zpět a učinil je neschopným jakéhokoli organizovaného boje (R u f i n. Hist. eccl. XI 33; O r o s. Hist. adv. pag. VII 35, 13–19; S o c r a t. V 25, 11–16; S o z o m e n. VII 24, 3–7; T h e o d o r e t. Hist. eccl. V 24, 3–17). Ve své polemice proti pohanství využil průběhu bitvy také A u g u s t i n u s (De civ. dei V 26), kdežto Z ó s i m o s IV 58 její průběh tendenčně zkruslil (srov. též J. S t r a u b, RAC VI, 1966, s. v. Eugenius, sl. 869–874).

a vzdal mu dík za to, že prostřednictvím jeho modliteb získal nanejvýš účinnou boží pomoc.⁵⁸

Ličení Theodosiova setkání s Ambrosiem je snad Ambrosiovým životopiscem Paulinem legendárně přikrášleno, neboť sám Ambrosius zdvořile přičítal získání boží pomoci přímo císařově zbožné víře⁵⁹ a když se s císařem dostával do konfliktu, nespolehal se jen na duchovní zastrašování, spojené roku 390 s odmítáním křesťanských svátostí, ale užíval i nátlakových prostředků možno říci politických. Konkrétně roku 388 Theodosiovi vyhrožoval veřejnou kritikou v kostele.⁶⁰

O nemnoho let později si přísným káráním světské marnivosti, které bylo chápáno jako kritika vznešeného panstva i císařského dvora, znepřátelil Ióannés Chrysostomos zejména císařovnu Eudoxii. Proto také byl roku 404 zbaven biskupského úřadu v Konstantinopoli a východořímským císařem Arcadiem poslán do vyhnanství.⁶¹ Nestalo se tak ovšem bez součinnosti jeho církevních nepřátel, kterým se přičila Ióannova hluboce profiřovaná askeze, nesmlouvavá kritika nespravedlivých sociálních poměrů i zásadové vystupování proti nešvarům v kléru.⁶² A za těchto okolností sáhla vysoká hierarchie v čele s alexandrijským biskupem Theofilem, který pozoroval vzrůstající popularitu i autoritu konstantinopolského biskupa s velkou nelibostí, po osvědčeném prostředku: ke zpochybnění jeho pravověrnosti. Biskup Epifanios z kyperské Salaminy,⁶³ který jako autor rozsáhlých děl o všech možných i nemožných herezích požíval mezi dogmatickými konzervativci pověsti odborníka na ortodoxii, jej měl usvědčit jako órigenovského bludaře, ale když na jeho intriky a neomalené mentorování reagoval Ióannés výstrahou, aby se chránil vyvolat proti sobě lidovou vzpouru,⁶⁴ kvapně odplul zpět na Kypr. Alexandrijského Theofila pak při jeho neméně spěšném odjezdu z Konstantinopole provázely hrozby rozezleného lidu, že jej vhodí do moře, a při srážkách s egyptskými námořníky, kteří svého patriarchu chránili, tekla krev.⁶⁵

Nakonec však nejslavnější řecký kazatel a později na Východě i na

⁵⁸ Paulin. Vita Ambros. 31.

⁵⁹ Ambros. Epist. 61, 3: *Gratias Domino Deo nostro, qui fidei tuae pietatique respondit; et formam veteris restituit sanctitatis, ut videremus nostro tempore, quod in Scripturarum lectione miramur, tantam in proeliis divini auxilii fuisse praesentiam.*

⁶⁰ Ambros. Epist. 40, 33: *Ego certe, quod honorificentius fieri potuit, feci, ut me magis audires in regia, ne, si necesse esset, audires in ecclesia.*

⁶¹ Srov. O. Seeck, *Gesch. d. Untergangs*, V, Berlin 1913, str. 335–370.

⁶² Socrat. VI 3, 13–4, 2; Sozomen. VIII 3, 1 sq.; Pallad. Dial. 5 (PG 47, col. 20).

⁶³ Souhrnný výklad o něm podává W. Schneemelcher, *RAC* V, 1962, s. v. Epiphanius von Salamis, sl. 909–927.

⁶⁴ Socrat. VI 14, 6 sq.; Sozomen. VIII 14, 11.

⁶⁵ Pallad. Dial. 9 (PG 47, col. 30); Socrat. VI 17, 4 sq.; Sozomen. VIII 19, 2 sq.

Západě uctíváný světec podlehl. Biskupové svolání roku 404 do Konstantinopole zprvu mysleli, že má dojít k Ióannově ospravedlnění, ale brzy poznali, že jejich styk s ním vzbuzuje na císařském dvoře nelibost. Ti, kteří nechtěli odsoudit svatého muže ani si znepřátelit císařovnu, raději opustili jednání, kdežto ostatní se císařskému nátlaku poslušně podvolili a odsoudili Ióanna nikoli sice z hezere, ale jen proto, že byl rok předtím odsouzen synodou Theofilových stoupenců a dále vykonával svůj úřad, aniž — jak stanovil kánon přijatý roku 341 semiariánskými biskupy v Antiochii — vyčkal, až jej jiná synoda zproští obvinění.⁶⁶

Tak tedy skončila biskupova kritika císařského dvora v Konstantinopoli zcela jinak než o půl druhého desetiletí dříve v Mediolanu a znovu se ukázalo, jak pokročily rozdíly ve vývoji západní a východní poloviny říše, patrně již po celé IV. století. Názory, že idea říšské církve (Reichskirche) jakožto organické součinnosti církve se státem⁶⁷ vyrostla z ariánské a semiariánské politické teologie, která směřovala k byzantinismu, kdežto opoziční úsilí důsledných zastánců nikajského dogmatu vedlo k teokracii,⁶⁸ obsahují jen část pravdy. Vyvozuji-li se totiž příčiny tohoto jevu z různé východní a západní mentality,⁶⁹ nedá se vysvětlit, proč předním hlasatelem a ideologem teokracie ve IV. století byl egyptský Athanasios a proč se ariánství až do raného středověku uchovávalo v západní polovině říše u Gótů. Hypotézou, že by bývaly na Západě zmlkly nenávislné teologické invektivy proti Constantiu II., kdyby byl plně respektoval nikajské vyznání víry,⁷⁰ se rovněž nikam nedospěje, zejména přehlídí-li se hospodářské a politické pozadí církevní opozice a celá problematika se idealisticky zužuje pouze na teologickou oblast.⁷¹ Pravdě se více blíží konstatování, že růst církevní moci umožnila na Západě slabost císařské vlády,⁷² jenže i tento pozdně římský vývojový trend musíme chápat jako jeden z následků vrcholící krize otrokářských výrobních vztahů, na níž měla církev nemalý podíl.⁷³

⁶⁶ Pallad. Dial. 9 (PG 47, col. 30 sq.); Socrat. VI 18,8; Sozomen. VIII 20, 4–6.

⁶⁷ Srov. K. Baus–E. Ewig, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen (Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von H. Jedin, II 1), Freiburg – Basel – Wien 1973, str. 91–93.

⁶⁸ H. Berkhof, Kirche und Kaiser, Zürich 1947, str. 200; srov. též K. Aland, Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit: ANRW II 23/1, 1979, str. 143.

⁶⁹ H. Berkhof, op. cit., str. 196–209; srov. K. Aland, op. cit., str. 139–144.

⁷⁰ K. Aland, op. cit., str. 161.

⁷¹ Tamtéž str. 160 n.

⁷² Tamtéž str. 161.

⁷³ J. Češka, Das Christentum und die Sklavenhalterordnung im IV. Jh. u. Z.: SPFFBU, E 11, 1966, str. 106 n. a 110–112; srov. též Die Rolle des Christentums am Ausgang der Antike: Das Altertum 13, 1967, str. 178 a 180 n. – R. Günther, Von der antiken zur frühfeudalen christlichen Kirche: Antiquitas V, 1978, str. 103, vypočítává deset znaků, kterými se za změněných poměrů projevovale nová společenská funkce církve jako jednoho z nejvýznamnějších nositelů feudální

Ačkoli se může na prvý pohled zdát, že na Východě převážila nad církví moc císařská, při hlubší sondě do tamějších poměrů sledáváme, že právě ve formující se byzantské společnosti pronikla církev dříve než na Západě přímo do zdroje a hlavní opory císařské moci — do armády. Roku 415 vydal totiž východořímský císař Theodosius II. zákon zakazující přijímat do vojska a do úradů všeho druhu osoby, které „se poskvřňují hříšným bludem nebo zločinem pohanského obřadu“, ⁷⁴ a patrně od té doby se také v armádě uplatňovali křesťanští vojenští kněží. ⁷⁵

Na počátku IV. století se v církevních kruzích ještě zdůvodňoval boží zákaz jakéhokoli krveprolití bez ohledu na to, zda šlo o zločinné vraždění, nebo o zabíjení lidskými zákony povolené. ⁷⁶ Vojenská služba se však křesťanům nezakazovala, ba již za vlády Constantina I. se církevní hierarchie distancovala od toho, kdo v míru dezertoval. ⁷⁷ A když na počátku V. století sepisoval aquitanský presbyter Sulpicius Severus životopis turonského (tourského) biskupa a mezi galským obyvatelstvem populárního světce Martina, který v mládí jako syn důstojníka sloužil v armádě, posunul jeho zběhnutí z vojska tendenčně do doby o dvacet let pozdější, aby mohl jeho odmítnutí bojovat s odůvodněním, že je křesťan, postavit do kontrastu s velitelskou činností caesara Juliana. ⁷⁸

ideologie: 1) systematizace základního církevního učení byla ukončena již v přechodném období k feudalismu; 2) dokončený boj církve proti různým formám gnóze; 3) ostrý boj uvnitř církve proti dožívajícím antickým světonázorovým, humanitním a politickým představám; 4) učení o dědičném hříchu, boží milosti a predestinaci, vyšší hodnocení víry než vědění a rozmach mnišství objektivně ovlivňovaly vývoj feudální společnosti; 5) romanizace a christianizace se rozešly; 6) církev se nejen přizpůsobovala změněným podmínkám, ale také aktivně spolupůsobila na jejich utváření; 7) církev se odvrátila od antického pojmu barbarství; 8) v církevním pojetí se stát stal jen částí lidské společnosti; 9) zánik římské říše již nebyl spojován s koncem světa; 10) tradicionalismus a scholastika zvítězily nad antickým tvůrčím myšlením.

⁷⁴ Cod. Theod. XVI 10, 21: *Qui profano pagani ritus errore seu crimine polluuntur, hoc est gentiles, nec ad militiam admittantur nec administratoris vel iudicis honore decorentur.* K datování O. Se e c k, Regesten, str. 88 a 331.

⁷⁵ Srov. F. Winkelmann, Klio 53, 1971, str. 288. V pozdější době ovšem náboženská stránka v byzantské armádě ještě zesílila. Kněží provázeli vojenské jednotky a velitelé dohlíželi na to, jak vojáci plní náboženské úkony (srov. L. Br é - h i e r, Les institutions de l'empire byzantin, Paris 1949, str. 377).

⁷⁶ L a c t a n t. Div. inst. VI 20, 15: *non enim cum occidere deus vetat, latrocinari nos tantum prohibet, quod ne per leges quidem publicas licet, sed ea quoque ne fiant monet, quae aput homines pro licitis habentur.* O měnícím se vztahu křesťanských autorů k vojenské službě a válce píše C. S c h n e i d e r, Geistesgeschichte der christlichen Antike, München 1970, str. 400 n.

⁷⁷ Zajímavý je 3. kánon synody, která se sešla roku 314 v Arelate (Arles): *De his qui arma prociunt in pace, placuit abstineri eos a communionem* (srov. C. J. H e - f e l e, Conciliengeschichte, I, 2. Aufl., Freiburg im Breisgau 1873, str. 206). Interpretaci tohoto kánonu podává R. H. B a i n t o n, Die frühe Kirche und der Krieg: WdF 267, 1971, str. 200 n.

⁷⁸ S u l p. S e v. Vita Mart. 4. — Soudí-li se, že se Martinus narodil roku 316/17 (srov.

V průběhu IV. století již mnozí biskupové nezastírali svůj eminentní zájem na průběhu i výsledku vnitřních válek a na vítězné straně se pak snažili uplatnit své zásluhy.⁷⁹ A začali se také angažovat v římské zahraniční politice.⁸⁰ Těžko sice lze uvěřit Paulinovi, že na Ambrosiovu výzvu k uchování míru s Římany reagovala křesťanské víry chtějí markomanská královna Fritigil radou svému muži, aby se se svým lidem podřídil Římanům,⁸¹ ale v Paulinově údaji se projevuje představa, zřejmě ještě kolem roku 400 přežívající i na Západě, že se křesťanství může mimo římské území šířit jen ruku v ruce s politickou mocí římského státu. K státním zájmům však již ve svých úvahách o možnostech získávat pro křesťanskou víru „pohanské barbary“ nepřihlížel ani Augustinus, který se nadto vyslovoval v tom smyslu, že pro misijní činnost v zahraničí poměry teprve uzrávají,⁸² ani Hieronymus, který zhruba v téže době soudil, že pro šíření evangelia všem národům nastal již vhodný čas.⁸³

V západním křesťanském pojetí zůstal sice Řím i v době rozkladu říše dále Věčným městem (*Urbs aeterna*), ale nikoli už — jako u Ammiana Marcellina — pro svou slavnou antickou minulost,⁸⁴ nýbrž podle teokratického programu římských papežů, formulovaného uprostřed V. století Leonem (Lvem) I., jako věčné sídlo Kristových náměstků, za které se domnělí nástupcové apoštola Petra pokládali.⁸⁵ Kontinuita římské státnosti

W. Enßlin, *RE* XIV, 1930, s. v. Martinus 6, sl. 2021), lze jeho vyvázání z vojenské služby klást do roku 336/37, neboť k němu došlo v jeho dvaceti letech (*Sulp. Sev. Vita Mart.* 3, 5).

⁷⁹ Když roku 351 probíhala u Mursy (nyn. Osijek v Jugoslávii) bitva mezi armádou Constantia II. a vojskem západního uzurpátora Magna Magnentia, prodléval podle vyprávění Sulpicia Severa (*Chron.* II 38, 5–7) císař Constantius II. stranou bitevní vravy a v bazilice mučedníků mimo městské hradby mu duchovní útěchu poskytoval tamější biskup Valens. Ten ovšem chtěl mít stále čerstvé zprávy z bojiště, aby buď získal panovníkovu přízeň, oznámil-li mu jako první dobrou zprávu, nebo aby při jeho porážce mohl zavčas utéci. Tak se biskup prostřednictvím svých lidí dověděl o Magnentiově porážce rychleji, než pracovalo Constantiovo armádní spojení. Na císařovu žádost, aby mu představil svého posla, prý Valens odpověděl, že jím byl sám anděl; Constantius pak Valentovi prokazoval patričníou vděčnost (srov. *Sulp. Sev. Chron.* II 38, 4 *praecipue Valentii deditus*).

⁸⁰ Srov. J. Češka, *Římská zahraniční politika ve IV. století a úloha křesťanství: SPFFBU, E 24, 1979, str. 60–62.* O vztahu církve k tzv. barbarům počínaje přelomem IV. a V. století pojednává R. Kamiński, *Kościół i hierarchia kościelna wobec „barbarzyńców“*. Nowy stosunek do ludów nierzymskich i kształtowanie się „wspólnoty narodów“: *Antiquitas VIII, 1979, str. 161–178.*

⁸¹ Paulin. *Vita Ambros.* 36.

⁸² Augustin. *Epist.* 197, 4; 199, 46.

⁸³ Hieronym. *Epist.* 107, 2.

⁸⁴ Ammian. XIV 6, 3: *tempore quo primis auspiciis in mundanum fulgorem surget victura, dum erunt homines, Roma.*

⁸⁵ Leo, *Serm.* V 4: *non solum apostolica, sed etiam episcopalis beatissimi dignitas Petri, qui sedi suae praeesse non desinit et indeficiens optinet cum aeterno sacerdote consortium.*

se uchovávala na Východě a tam také byly v V. a VI. století vydány úřední sbírky platného tehdy římského práva. Pro tamější státoprávní vývoj je však charakteristické, že zákony o církvi a křesťanství, které jsou v Theodosiově kodexu z roku 438 obsaženy v knize šestnácté, poslední, zařadili o sto let později sestavovatelé Justinianova kodexu hned do knihy první. Ale jestliže ve východní polovině říše, označované zpravidla již názvem raná Byzanc, státní idea navenek překryla církevní mocenské ambice, byla zevnitř celá státní struktura prosáklá křesťanskou dogmatikou a ve všech svých člancích těsně propojena s církevní organizací náboženského kultu i s její regulací a kontrolou myšlení všeho obyvatelstva. Tak se tedy proti Augustinovu západnímu zrelativizování říšské ideje⁸⁶ přiblížil v Byzanci k naplnění Eusebiův politickoteologický program,⁸⁷ v němž se občanské vědomí (*Romanitas*) oficiálně úzce prolínalo a namnoze i překrývalo s dogmaticky přísně vymezenou křesťanskou vírou (*Christianitas*).

⁸⁶ Srov. R. Günther, op. cit., str. 94 n. a 103.

⁸⁷ Srov. J. Straub, Augustins Sorge um die Regeneratio imperii: WdF 267, 1971, str. 248: „Vielmehr waren unter dem Einfluß der von Eusebius bereits zu Konstantins Zeiten propagierten Reichstheologie Christianitas und Romanitas so eng miteinander verklammert und verflochten worden, daß die politische Existenz in die gefährliche Nähe der Identifikation mit der religiösen Existenz gerückt war.“ – Ostatně pro celé byzantské dějiny byl charakteristický těsný svazek „trůnu a oltáře“. Neboť – jak poznamenává H. Hunger (Ideologie und Systemstabilisierung im byzantinischen Staat: AAntAH XXVII, 1979, str. 266) – na jedné straně byl konstantinopolský patriarcha podřízen císaři a zpravidla se s ním jednalo jako s dvorním biskupem, na druhé straně byl císař integrován do ortodoxie a vázán povinností ji chránit.