

Martin Nodl

(Centrum medievistických studií, Praha)

## MEZI AUTORITOU A POSLUŠNOSTÍ. EKLESIOLOGIE VERSUS PRAKTICKÉ NÁBOŽENSTVÍ

Jan Hus byl na kostnickém koncilu odsouzen jako viklefský heretik. Nejostřejší články, jež proti němu kostniční soudci směřovali, se týkaly jeho eucharistických a eklesiologických názorů. Ponecháme-li Husovo pojetí eucharistie stranou<sup>1</sup>, pak většina jeho eklesiologických soudů byla vybrána z jeho spisu *De ecclesia*, resp. z polemik, jež *De ecclesia* vyvolala. Pozoruhodné přitom je, že právě v *De ecclesia*, v němž je téměř třetina celého textu přebrána z Viklefových teologických traktátů (z 6964 řádků bylo 1602 bezprostředně přejato z Viklefa), Hus oxfordského mistra vůbec necituje<sup>2</sup>, na rozdíl od svých starších textů, kde přímé odkazy na evangelického doktora najdeme. Zdá se tedy, že při psaní *De ecclesia*, v době, kdy se Hus již nacházel v arcibiskupské klatbě a kdy již byl v důsledku svých postojů ohledně papežských kruciátních odpustků v nemilosti krále Václava, si byl vědom nebezpečí přímých odkazů na Viklefa. Proto ani v dalších Husových eklesiologických spisech, v *Contra Stanislaum de Znoyma* a *Contra Palec*, stejně jako v jeho kostnických obhajobách, odkazy na Viklefa

---

<sup>1</sup> Srov. S. Sousedík, *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*, Praha 1998.

<sup>2</sup> J. Sedlák, *Husův traktát „De ecclesia“*, „Studie a texty k náboženským dějinám českým“ 2, 1915, s. 478, 527. K necitování Viklefa A. Patschovsky, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit: Politik, Bildung, Naturkunde, Theologie*, red. H. Boockmann, B. Moeller, K. Stackmann, Göttingen 1989, s. 377–378.

postrádáme. Nebyla to jistě zbabělost, ale vědomí nebezpečí okázalého přihlášení se k teologii odsouzeného heretika.

Dosavadní bádání prozkoumalo Husovu eklesiologii do nejmenších detailů. Především na základě výzkumů Loserthových<sup>3</sup>, Sedlákových<sup>4</sup>, De Voogtových<sup>5</sup> a Patschovského<sup>6</sup> je dnes zřejmé, že Hus své eklesiologické názory zformuloval již v roce 1405<sup>7</sup>. V základních obrysech je nacházíme v jeho kázáních (především *Diliges Deum, Sermo de ecclesia*) i v teologických traktátech

<sup>3</sup> J. Loserth, *Hus und Wiclif. Zur Genesis der Husitische Lehre*, Prag–Leipzig 1884. K Loserthově osobnosti, s důrazem na jeho husovské bádání P. Soukup, *Johann Loserth (1846–1936). Ein „Gelehrter von Weltruf“ in Czernowitz und Graz*, in: *Österreichische Historiker 1900–1945. Lebensläufe und Karrieren in Österreich, Deutschland und der Tschechoslowakei in wissenschaftsgeschichtlichen Porträts*, ed. K. Hruza, Wien–Köln–Weimar 2008, s. 39–71.

<sup>4</sup> Srov. především studii J. Sedlák, *Husův traktát „De ecclesia“*, s. 478–527. Sedlák na rozdíl od Losertha přiznával Husovi teologickou originalitu. K Sedlákovým názorům na Jana Husa v konfrontaci se soudobými katolickými a evangelickými historiky M. Nodl, *Spor o Husa a české katolické dějepiscectví přelomu 19. a 20. století*, „Dějiny – Teorie – Kritika“ 10, 2013, s. 209–220.

<sup>5</sup> P. De Vooght, *L'hérésie de Jean Hus*, vyd. 2, Louvain 1975. Česky vycházelo po jednotlivých částech pod názvem *Kacířství Jana Husa* v časopisu „Teologická revue. Čtvrtletník University Karlovy v Praze–Husitské teologické fakulty“ od roku 1997 do roku 2004. Zde především *Kacířství Jana Husa* (23), 72, 2001, č. 3, s. 233–252; *Kacířství Jana Husa* (24), 72, 2001, č. 4, s. 357–381; *Kacířství Jana Husa* (25), 73, 2002, č. 1, s. 4–29; *Kacířství Jana Husa* (26), 73, 2002, č. 2, s. 115–154, kde podán komplexní výklad Husovy eklesiologie.

<sup>6</sup> A. Patschovsky, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, s. 370–399.

<sup>7</sup> Nejnověji se otázkám Husovy eklesiologie věnoval ve své nepublikované disertaci M. Dekarli, *Myslet církev a svobodu. Prolegomena k Husově eklesiologii a morální teologii*, Praha 2012 (diss.), především v 6. kapitole *Církev a svoboda Kristova božího zákona. Eklesiologie, pojetí poslušnosti, teorie jednání Jana Husa*, v níž analyzoval chronologicky jednotlivé Husovy texty. Zde se pokusil oslabit dosavadní názory ohledně vlivu sv. Augustina na Husa a spolu s tím Husův přístup k dané otázce hodnotit ve srovnání s Viklešem za propracovanější. Poněkud nepatřičně a argumentačně velmi chabě se zde negativně vymezil vůči interpretačnímu přístupu Paula De Vooghta. Nic zásadně nového interpretačně nepřinesla ani monografie K. Moskal, „*Aby lud był jeden...*“. *Eklezjologia Jana Husa w traktacie „De ecclesia“*, Lublin 2003.

(v komentářích k Lombardovým *Sentencím*, což bylo na pražské univerzitě výjimečné, protože pražské komentáře povětšinou postrádaly speciální části věnované eklesiologii)<sup>8</sup>. Již tehdy jeho eklesiologickým představám domilovala představa církve jako společenství predestinovaných, jehož hlavou je sám Kristus. Teprve v pozdějších letech začalo hrát v jeho myšlenkovém světě zásadní roli zpochybňování papežské autority. Hus hájil bezprostřední, papežem nezprostředkované Kristovo panství nad církví<sup>9</sup>. K onomu zpochybňování církevních autorit však dospěl až postupně, především pod vlivem zvrátů v inkvizičním procesu, jenž byl proti Husovi veden před arcibiskupským soudem, před papežskou kurií a nakonec před kostnickým koncilím<sup>10</sup>.

Husova původně mystická koncepce církve, v níž církev reprezentuje tělo Kristovo, jež existuje od počátku světa až do Posledního soudu, se během let proměňovala v koncepci, v níž mělo hrát stále významnější roli praktické fungování církve. Autorita papeže a posléze i autorita koncilů v ní ustoupila autoritě *lex dei*, přičemž soudcem podle božího zákona mohl být výhradně Kristus. Významnou úlohu měla v tomto procesu hrát lidská autonomie, neboť především člověk soudí sám sebe a on sám je zodpovědný za své hříchy před Bohem. Na druhé straně však Hus nikde nezpochybnil platnost jednotlivých svátostí ani funkci kněží jako Kristových zástupců, resp. nikdy nemluvil o všeobecném kněžství jako později stoupenci Jednoty bratrské.

V souvislosti s Husovou eklesiologií je si třeba uvědomit, že v jeho době bylo systematické traktování eklesiologických

---

<sup>8</sup> V. Herold, *Hus a Wyclif. Srovnání dvou traktátů „De ecclesia“*, in: *Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia, Papežská lateránská universita Řím, 15.–18. prosince 1999*, edd. M. Drda, F.J. Holeček, Z. Vybíral, Tábor 2000 („Husitský Tábor”, Supplementum 1), s. 129–154.

<sup>9</sup> Tak A. Patschovsky, *Pravda a poslušnost v Husově chápání církve*, in: *Jan Hus na přelomu tisíciletí*, s. 162.

<sup>10</sup> Srov. J. Kejř, *Husův proces*, Praha 2000.

otázek velmi výjimečnou záležitostí. Průkopníkem byl v tomto ohledu Vikleř<sup>11</sup>, na něhož Hus vědomě navazoval. Průkopníky ale byli i Husovi oponenti, především Štěpán z Pálče<sup>12</sup>, který jako jeden z prvních přišel s jasnou katolickou definicí církve. Z tohoto důvodu byl na kostnickém koncilu brán tak velký zřetel na Pálčovy soudy a v procesu s Husem bylo právě proto dopřáno tolik místa jeho hlasu. Velké eklesiologické texty totiž v prostředí západní církve vznikají až později, právě pod vlivem střetu o eklesiologii Husovu, a jejich autory byli jak Husovi soudci Jean Gerson a Pierre d'Ailly, tak později například Mikuláš Kusánský<sup>13</sup>.

Ačkoli Hus pod vlivem vlastních zkušeností v pozdějších textech mnohem precizněji formuloval své eklesiologické představy, přesto mu jeho první domácí kritici, především Stanislav ze Znojma a Štěpán z Pálče, právem vytýkali, že ve skutečnosti je jeho model církve nefunkční. Církev, o níž mluví Hus, prý nikdy neexistovala a nikdo ji nikdy neviděl, protože se nikdy nikde neshromáždila. Takováto církev, odmítající hierarchický model, v němž papež a kardinálové jako Kristovi zástupci na zemi nemají žádnou moc a autoritu, postrádá jakékoli řády a nastoluje pouhý chaos<sup>14</sup>. Jak napsal jeden z Husových anonymních oponentů, lidé v církvi, jež by fungovala podle Husových představ, by ztratili

---

<sup>11</sup> Nejnověji k Vikleřově eklesiologii T. Shogimen, *John Wyclif's Ecclesiology and Political Thought*, in: *A Companion to John Wyclif. Late Medieval Theologian*, ed. I.Ch. Levy, Leiden 2006, s. 199–240, kde přehled literatury k tématu. Pro recepci Vikleřovy eklesiologie v českém prostředí V. Herold, *Wyclif's Ecclesiology and Its Prague Context*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, t. 4, edd. Z.V. David, D.R. Holeton, Praha 2002, s. 15–30.

<sup>12</sup> Pálčovu eklesiologii podrobně rozebral J. Sedlák, *Pálčův spis proti Husovu traktátu „de ecclesia“*, in: *Miscellanea husitica Ioannis Sedlák*, edd. J.V. Polc, S. Příbýl, Praha 1996, s. 142–178.

<sup>13</sup> Podrobně ke genezi eklesiologie v 15. století S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Kraków 1990.

<sup>14</sup> P. De Vooght, *Kacířství Jana Husa (23)*, s. 242–245.

schopnost rozlišovat, v co mají věřit<sup>15</sup>. Ve vidění Štěpána z Pálče a Stanislava ze Znojma v Husově eklesiologickém modelu ztratilo svůj význam církevní magisterium, protože *lex dei* není totožný s církevním právem. Církevní právo totiž vedle autority Bible uznává i autoritu papežských bul a koncilních výnosů, které ve skutečnosti disciplinují celou církev, včetně samotného papeže, kněží a jednotlivých věřících.

Na takto pojatou kritiku, jejíž podstatou byla nefunkčnost modelu církve predestinovaných, jejíž hlavou je Kristus, Hus nikdy nereagoval. V jeho spisech nenajdeme výklad o praktickém fungování církve predestinovaných. Hus neměl v plánu vytvářet nové církevní struktury a nehledal nové autority. Zároveň si však byl do jisté míry vědom skutečnosti, že lidé mají potřebu rozlišovat mezi predestinovanými a zatracenými. Proto jako pomocné kritérium hlásal princip mravnosti. Mravný život sice konkrétnímu člověku nezaručuje, že patří do společenství predestinovaných, tedy do církve ovcí a nikoli do církve kozlů<sup>16</sup>, avšak mravnost, život bez hříchu v souladu s božím zákonem může alespoň navenek svědčit o lidském vyvolení ke spasení.

Mravní kritérium v rozlišování dobra a zla Hus vztahoval i na duchovní. Na jedné straně sice uznával výlučnost svěcení kněží, na straně druhé duchovní i laiky stavěl v rámci mystického těla společenství predestinovaných na stejnou úroveň. V Kostnici bylo Husovi vytýkáno, že mravní kritérium vztáhl na vykonávání kněžského úřadu a že kněžím žijícím v hříchu odpíral právo tento úřad vykonávat. Hus se ve svých odpovědích na žalobné články hájil tím, že ono rozlišení na dobré a zlé kněží vymezoval pomocí slova *digne*, tedy řádně<sup>17</sup>. Pokud bychom však toto rozlišení hledali v jeho eklesiologických spisech, pak ho tam nenajdeme. Tím

---

<sup>15</sup> J. Sedlák, *Anonymní spis proti Husovu traktátu „De ecclesia“*, „Studie a texty k náboženským dějinám českým“ 1, 1914, s. 312–318.

<sup>16</sup> Mistr Jan Hus, *De ecclesia*, ed. S.H. Thomson, Praha 1958, s. 2.

<sup>17</sup> J. Sedlák, *Několik textů z doby husitské*, in: *Miscellanea husitica Ioannis Sedláka*, s. 276, 281.

se nabízí otázka, zda máme Husovým odpovědím na kostnické žaloby přikládat takový význam, jak se často činí. Po mém soudu nejsou klíčem k rozpoznání jeho eklesiologie, protože jsou často v rozporu s tím, co dříve učil. Hus v nich v mnoha ohledech couvá od Viklefa, některé viklefské články popírá jako nepravé, ačkoli jsou prokazatelně vybrány ze spisů evangelického doktora. Zároveň v kostnických odpovědích za žalobní články uznává podřízenost věřících papeži, i když s výhradou, jsou-li papežská nařízení v souladu s božím zákonem<sup>18</sup>. V tomto ohledu jsou ale tyto výroky v rozporu s Husovými radikálními postoji v době inkvizičního procesu, resp. při odvolání se ke Kristu, kdy jakoukoli papežskou autoritu odmítl<sup>19</sup>.

Hus nikde sám o sobě nemluví jako o predestinovaném. To ale neznamená, že by nevěřil ve vlastní vyvolení. Jednoznačně to vyplývá z jeho listu anglickému loldardovi Richardu Wychovi, kde sám sebe označuje jako nástroj Krista, jako povolaneho samotným Bohem vysvobodit predestinované z moci Antikrista<sup>20</sup>. Z kostnických listů je pak zřejmé, že *in periculo mortis* Hus sám sebe považuje za Kristova rytíře, jenž válčí za pravdu a jenž je článkem církve predestinovaných. Zároveň pak představu o lidské svobodě a osobní odpovědnosti implicitně přenáší na sebe sama. Rozhodně však není možné tvrdit, že by se Hus v ohrožení života stal apokalyptikem, jenž by v daný čas očekával nový příchod Ježíše Krista. Antikrist je v jeho očích ztotožňován se zlem. Zlí křesťané jsou podle jeho názoru sluhové a pomocníci Krista.

<sup>18</sup> Srov. Husovy články vydané v *Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403–1418 motas illustrantia*, vyd. F. Palacký, Praha 1869, s. 169–234. Na proměnu Husova chápání papeže upozorňovali už jeho katoličtí oponenti srov. J. Sedlák, *Pálčův Antihus*, in: *Miscellanea husitica Ioannis Sedláka*, s. 185.

<sup>19</sup> Obšírně J. Kejř, *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu*, Ústí nad Labem 1999.

<sup>20</sup> *M. Jana Husi korespondence a dokumenty*, vyd. V. Novotný, Praha 1920, č. 22, s. 78.

V době, v níž žije, probíhá souboj s Antikristem, na jehož straně stojí zlí papežové a zlí kardinálové. Ti se s Antikristem ztotožňují podle svých zlých skutků. Proto je nazývá ďábelskými psy a satrapy Satana<sup>21</sup>. Důležité je, že ďábel a Antikrist jsou v jeho výkladech pojmově téměř totožní. Ačkoli Hus nikde nemluví o přesném datu příchodu Antikrista a tento příchod pojímá čistě figurativně, přesto svým důrazem na probíhající boj mezi stoupenčí zla a vyvolenými božími, k nimž se sám řadí, mohl přispět k onomu v příštích letech tak mohutnému rozvoji eschatologického myšlení rané české reformace<sup>22</sup>. Onen boj pojímal v maka-bejském duchu, přičemž římská církev se zlými papeži a kardinály mu splyvaly s Antikristem. O tom, jakými prostředky má být tento boj veden a zda je v něm možné užít násilí, však Hus mlčí. Namísto praktického řešení zůstává jeho myšlenkový svět nadále skryt v alegorickém duchu<sup>23</sup>.

Po Husově smrti prodělaly jeho eklesiologické názory v představách jeho následovníků jistý obrat. V mystické rovině většina husitských teologů, vyjma Jana Želivského (ten o eklesiologii v dochovaných textech nemluví)<sup>24</sup>, nadále považuje církev za společenství predestinovaných. Pozoruhodné však je, že ani Jakoubek ze Stříbra<sup>25</sup>, ani Mikuláš Biskupec<sup>26</sup>, Petr Chelčický či později Jan

<sup>21</sup> *Ibidem*, č. 28, s. 92.

<sup>22</sup> Nejnovější P. Cermanová, *Čechy na konci věků. Apokalyptické myšlení a vize husitské doby*, Praha 2013, s. 160–187, 234–246.

<sup>23</sup> Rozcháším se s názory F.J. Holečka, „*Ministri dei possunt in dampnationem perpetuam papam male viventem detrudere...*“ (*Hus a problém Antikrista*), in: *Jan Hus na přelomu tisíciletí*, s. 219–245, jenž po mém soudu nedostatečně rozlišil Husovu eschatologickou a apokalyptickou perspektivu.

<sup>24</sup> E. Werner, *Der Kirchenbergiff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Želivský und den linken Táboriten*, Berlin 1967, s. 39.

<sup>25</sup> Jakoubkovu eklesiologii analyzoval P. De Vooght, *Jacobellus de Stříbro († 1429) premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, s. 15–21, 174–199.

<sup>26</sup> V základních obrysech E. Werner, *Der Kirchenbergiff*, s. 49–50. Obšírněji B. Souček, *Veritas super omnia. Z biblických studií a odkazu Mikuláše Biskupce z Pelhřimova*, „Křesťanská revue“ 28, 1961, s. 73–90. K Mikuláši z Pelhřimova nejnověji P. Cermanová, *Jakoubkův a Biskupcův Výklad na Apokalypsu*.

Rokycana se ve svých definicích církve bezprostředně neodvolávají na Husovu autoritu, popřípadě na autoritu Viklefovu. Výhradními autoritami pro ně zůstávají Bible a sv. Augustin. Nadneseně řečeno, Hus pro jeho následovníky nebyl tím, kdo by přestavil a popsal novou, doposud nepoznanou koncepci existence církve. Překvapivé je to především u Petra Chelčického, jenž ve skutečnosti Husovu eklesiologii téměř zkopíroval. Chelčický církev vymezuje jako „sbor vyvolených k spasení“. Církev ale podle něho nemá mít žádnou strukturu, neboť veškeré řády považuje za pohanského původu. Stejně jako Hus Chelčický nenavrhuje žádné praktické řešení z hlediska fungování církve. Jedinou autoritou je mu boží zákon a autoritu papežskou zásadně odmítá<sup>27</sup>. Na rozdíl do Husa jde však mnohem dál v popření výlučnosti kněžství, neboť tvrdí, že údy církve jsou pouze ti, kdo dodržují boží přikázání. Kněží, kteří tato přikázání nedodržují, k údům nepatří, a jejich kněžské svěcení tím ztrácí svoji platnost.

V případě Jana Rokycany je jeho vztah k Husově eklesiologii komplikovanější. V teoretické rovině plně vychází z eklesiologických představ betlémského kazatele. Svatá církev má podle Rokycany trojí podobu: jednu představuje církev vítězná, tvořená všemi vyvolenými; druhou církev spící v očistci; třetí církev rytířující, tedy bojující. Autoritu v ní netvoří papež a kardinálové, kteří jsou hříšní. Ti patří v tělesné církvi ke zlým. Oproti nim však v tělesné církvi nalézáme i dobré křesťany, žijící bez hříchu či válčící s hříchem. Církev duchovní tvoří mystické tělo Kristovo a její hlavou je sám Ježíš. V tom je zajedno s Husem. Údy takovéto církve jsou ti, kdo následují Krista. Stejně jako Hus klade

---

*Porovnání s důrazem na interpretaci antikristovského mýtu*, in: *Jakoubek ze Stríbra. Texty a jejich působení*, edd. P. Soukup, O. Halama, Praha 2006, s. 209–228; úvod Pavliny Cermanové k *Řeč Mikuláše Biskupce z Pelhřímova na basilejském koncilu v roce 1433*, Pelhřimov 2011.

<sup>27</sup> Srov. Chelčického spis *O církvi svaté*, vydaný v P. Chelčický, *Drobné spisy*, ed. E. Petru, Praha 1966, s. 99–104. K Chelčického eklesiologii nejnověji J. Boubín, *Petr Chelčický. Myslitel a reformátor*, Praha 2005, s. 89–97.



Rokycana důraz na predestinaci, přičemž znakem predestinace je konání dobrých skutků a život bez hříchu. Každopádně nikde Rokycana neztotožňuje svatou církev s církví římskou<sup>28</sup>, jak to činili někteří jeho utrakvističtí odpůrci, například Prokop z Plzně či Jan Příbram. I Rokycana však vedle božího zákona nakonec přiznává církevní magisterium církevním Otcům a koncilům, vědom si nutnosti autorit při praktickém fungování institucionalizované církve. Ve skutečnosti Rokycana nezavrhuje ani papežství jako takové, neboť má podle něho původ v Bibli<sup>29</sup>. Není však vázáno na Řím, jak tvrdili odpůrci Husovy eklesiologie. V praktické rovině však Rokycana klade zásadní důraz na každodenní fungování institucionální církve. Jako utrakvistický arcibiskup si byl vědom, že církev bez magisteria nemůže existovat. Církev musí mít svoji pozemskou, jasně viditelnou podobu, v níž viditelné autority mají své výsadní postavení, jež udává náboženský směr jak laikům, tak duchovním.

Po kostnickém upálení Jana Husa a po koncilním odsouzení přijímání z kalicha, schváleném i novým papežem, bylo zřejmé, že ani jedna z těchto institucí církve nemůže hrát v utrakvistických Čechách roli autority. Ve shodě s zemským sněmem proto začali reformisté hledat autoritu novou. Poté co se téměř celá univerzita přihlásila ke kalichu a co byli odpůrci přijímání z kalicha na univerzitní půdě donuceni přísahat na kalich, byla za onu autorita prohlášena pražská univerzita<sup>30</sup>. Nikoli tedy pražský

---

<sup>28</sup> Rokycanovu eklesiologii v základních obrysech popsal F. Šimek, *Učení M. Jana Rokycany*, Praha 1938, s. 35–47. K hodnocení Rokycanových postojů srov. i F.G. Heymann, *John Rokycana: Church Reformer between Hus and Luther*, „Church History“ 28, 1959, s. 240–280.

<sup>29</sup> V tomto ohledu se Rokycana rozcházel s Husem, podle něhož nebylo papežství výslovně Kristem ustanoveno. Proto může být za jistých podmínek zrušeno, popřípadě nahrazeno něčím jiným srov. P. De Vooght, *Kacířství Jana Husa* (24), s. 370.

<sup>30</sup> J. Kejš, *Deklarace pražské univerzity z 10. března 1417 o přijímání pod obojí a její historické pozadí*, „Sborník historický“ 8, 1961, s. 133–156; V. Bok, F. Löser, *Der Wiederruf des Peter von Uničov vor der Prager Universitätsgemeinde*

arcibiskup, nýbrž pražské vysoké učení mělo napříště dohlížet na čistotu víru a mělo vynášet rozhodčí rozsudky ve věcech pravověří. Když však po roce 1420 univerzitní výuka fakticky zanikla a když mistři napříště sice vystupovali jménem univerzity, avšak ve skutečnosti reprezentovali pouze názory sebe samých, autorita univerzity oslabila. Tomu napomohly i spory mezi jednotlivými mistry, mezi konzervativním a radikálním křídlem. Ty nakonec vyústily ve vyhnání některých mistrů, jejichž názory se rozcházely s politickými představami vůdčích staroměstských a novoměstských radních, z Prahy<sup>31</sup>. Starou univerzitní autoritu nedokázal nahradit ani tzv. úřad duchovní, který měl v revolučních letech působit na staroměstské radnici a v němž měli církevní záležitosti soudit a rozhodovat duchovní v součinnosti s laiky<sup>32</sup>. Rovněž pravomoci a faktický dopad církevních synod<sup>33</sup>, jež se ve 20. a 30. letech s jistou pravidelností konaly, byl omezený a především stoupenci radikální reformace v Táboře a ve východních Čechách závaznost synodálních usnesení neuznávali a vydávali si usnesení vlastní<sup>34</sup>. Zásahem do principu autority byla i volba táboorského biskupa, jenž sice neměl pravomoci biskupa katolického, avšak v prostředí táboorského bratrstva reprezentoval nejvyšší duchovní moc. To samé platí i o volbě Jana Rokycany pražským arcibiskupem na počátku 30. let. Ten si nakonec vydobyl vůdčí postavení v utrakvistické církvi, avšak v Táboře nebyla jeho autorita,

---

(1417), in: *Schriften im Umkreis mitteleuropäischer Universitäten um 1400. Lateinische und volkssprachige Texte aus Prag, Wien und Heidelberg: Unterschiede, Gemeinsamkeiten, Wechselbeziehungen*, edd. F.P. Knapp, J. Miethke, M. Niesner, Leiden–Boston 2004, s. 231–250.

<sup>31</sup> Souhrnně k pražské univerzitě, resp. k pražským mistrům v revolučních letech J. Kejř, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, Praha 1981.

<sup>32</sup> R. Urbánek, *Věk poděbradský*, díl 3, Praha 1930 (České dějiny III/3), s. 821–824.

<sup>33</sup> Přehled husitských synod podala B. Zilynská, *Husitské synody v Čechách 1418–1440. Příspěvek k úloze univerzitních mistrů v husitské církvi a revoluci*, Praha 1985.

<sup>34</sup> B. Nořížová, *Synody táboorských kněží v letech 1420–1430*, „Jihočeský sborník historický“ 50, 1981, s. 203–213.

stejně jako autorita po Lipanech obnovené pražské univerzity až do roku 1452 uznávána<sup>35</sup>.

Výrazným zásahem do fungování církve i do podoby církevního života bylo stále silnější zasahování laiků do ryze duchovních záležitostí. Otcem tohoto přístupu byl sám Hus, jenž hlásal myšlenku provedení reformy církve shora, tedy disciplinačním nátlakem panovníka<sup>36</sup>. Donucovací tlak světské moci se měl ale týkat nejen duchovních, kteří měli být trestáni za své hříchy a jimž mohl být v krajním případě odejmut jako forma trestu veškerý církevní majetek, ale i laiků, kteří měli být světským ramenem donucováni žít v souladu s božím zákonem, účastnit se bohoslužeb a přijímat svátost oltářní<sup>37</sup>. V praxi se takováto forma disciplinace prosadila při vyhlášení Dekretu kutnohorského, resp. při jeho uvedení v život v květnu roku 1409<sup>38</sup>, následně pak prostřednictvím konfiskace církevního majetku při střetu krále s arcibiskupem Zbynkem a během univerzitních střetů, kdy panovník jmenoval smířčí komise, někdy i za účasti laiků, které rozsuzovali ryze teologické otázky<sup>39</sup>. Vypovězení těch, kteří se nemínili panovnickým nařízením či výnosům jím jmenovaných smířčích komisí podřídit, ze země se onen zásah světské moci do církevních záležitostí přímo zhmotňoval. A byl to právě Jan Hus, kdo se v krajní nouzi obrátil na autoritu zemského soudu<sup>40</sup>, u něhož žádal podporu během svého inkvizičního procesu. Zemský soud se po roce 1415 oněch potenciálních zásahů do církevních záležitostí chopil se vsí rozhodností, ať už šlo o otázku přijetí kalicha,

<sup>35</sup> Jasně to je patrné ze sporů vedených ve 40. letech 15. století. Srov. Z. Nejedlý, *Prameny k synodám strany Pražské a Táborské (vznik husitské konfesse) v letech 1441–1444*, Praha 1900.

<sup>36</sup> K Husově pojetí reformy církve srov. P. Soukup, *Jan Hus. Život a smrt kazatele*, Praha 2015, s. 60–74, kde pozoruhodné srovnání s reformními myšlenkami kardinála Pierre d'Ailly.

<sup>37</sup> P. De Vooght, *Kacířství Jana Husa (23)*, s. 88–93.

<sup>38</sup> M. Nodl, *Dekret kutnohorský*, Praha 2010, s. 263–268.

<sup>39</sup> V. Novotný, *M. Jan Hus. Život a dílo*, díl 2, Praha 1921, s. 112–115, 244–255.

<sup>40</sup> F. Šmahel, *Jan Hus. Život a dílo*, Praha 2013, s. 137–138.

či později o otázky volby pražského arcibiskupa, přijetí kompaktát a na konci 30. a ve 40. letech 15. století při řešení věroučných sporů mezi pražskými a táboorskými teology. Vyvrcholením těchto ingerencí světské moci do církevních záležitostí, jež dalece přesahovaly eklesiologický model církve predestinovaných, jak si ho v mystické podobě představoval Jan Hus, bylo přijetí kutnohorského náboženského smíru v roce 1485<sup>41</sup>. Ten v duchu kompaktát zcela zrovnoprávňoval katolickou a utrakvistickou církev, přičemž pro obě vyznání přicházel z principem úplné náboženské tolerance a individuální náboženské svobody, garantované nikoli duchovní mocí, nýbrž autoritou zemského sněmu, v souladu s autoritou panovnické moci. To samé platí i o nařízeních zemského soudu, opět v součinnosti s panovníkem, jež v následných letech směřovala proti existenci církve mimo hranice kutnohorským náboženským mírem vymezeného dvojvěří a zakazovala jakoukoli náboženskou činnost nepovolené pikhartské církve, tedy Jednoty bratrské<sup>42</sup>.

Na rozdíl od autority papeže a koncilů, resp. na rozdíl od autority pražské univerzity, se tak od 20. let 15. století začal prosazovat princip autority nové, reprezentované laiky šlechtického a měšťanského původu, kteří fakticky drží moc v zemi. V takovémto pojetí církve se soudci stávají nikoli duchovní, nýbrž laici. Navenek sice tato laická autorita, v níž měli převahu utrakvisté, působila v součinnosti s voleným arcibiskupem Rokycanou a po jeho smrti s administrátory utrakvistické církve. V praxi však ona laická autorita disciplinačním snahám církevních institucí neuděluje reálnou mocenskou podporu. Tato praxe se jednoznačně projevuje v posledních desetiletích 15. století, kdy i přes normativní nařízení a praktické pronásledování několika málo šlechtickými

<sup>41</sup> W. Eberhard, *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530*, München–Wien 1981, s. 46–55; idem, *Entstehungsbedingungen für öffentliche Toleranz am Beispiel des Kuttenberger Religionsfriedens von 1485*, „Communio Viatorum“ 29, 1986, s. 129–154.

<sup>42</sup> J. Macek, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001, s. 321–335.

vrchnostmi byla na většině území Českého království činnost Jednoty bratrské tolerována. Děje se tak i přesto, že Jednota bratrská založením vlastní církevní organizace veškeré vazby s utrakvistickou církví přerušila.

Založení nové církve, resp. v bratrských očích obnovení církve, v praxi přišlo s konceptem, jenž se zásadně lišil od Husovy neviditelné církve predestinovaných. Autoritu v tomto novém církevním společenství opět představoval výhradně boží zákon, opírající se o zjevený výklad Bible. Zásahy laiků do náboženského života byly v rámci Jednoty ještě zdůrazněny, přičemž jejich postavení posílil princip všeobecného kněžství. Z eklesiologického hlediska hrálo zásadní roli i rozlišení věcí podstatných a služebných zakladatelem Jednoty bratrem Řehořem<sup>43</sup>. V disciplinační rovině hrál roli autority sbor, jemuž byli podřízeni jednotliví bratři. Sbor je mohl trestat, ba dokonce i vylučovat ze svých řad, zároveň jim ale udílel duchovní i materiální podporu. Onen disciplinační dohled šel ruku v ruce s přísným dodržováním mravních zásad, jejichž podstatou bylo v prvních letech existence Jednoty stranění se, ba přímo odpoutání se od pozemského světa a od pozemské moci. Když se pak na přelomu 15. a 16. století prosadil v Jednotě přístup reprezentovaný novou generací teologicky vzdělaných duchovních, vedenou bratrem Lukášem, kteří získali převahu ve vrchních orgánech církve (tzv. úzká rada), vedlo to jak k prosazení staronových modelů institucionální církve, tak k formulování závazných eklesiologických názorů. V nich již nebylo pro pojetí církve jako neviditelného sboru predestinovaných místo<sup>44</sup>. I když nová Jednota bratrská, myšlenkově formovaná bratrem Lukášem, odmítla závaznost spisů a myšlenek Chelčického a bratra Řehoře, přesto v ní i nadále hrálo oproti utrakvistické církvi důležitou roli rozlišování věcí podstatných a služebných.

---

<sup>43</sup> K eklesiologii rané Jednoty bratrské J.Th. Müller, F.M. Bartoš, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha 1923, s. 126–129, 145–156.

<sup>44</sup> A. Molnár, *Bratr Lukáš. Bohoslovec Jednoty*, Praha 1948, s. 72–80.

To ale neznamená, že by se bratří nepovažovali za vyvolené boží. V celém bratrském dějepisectví byla udržována představa, že oddělení bratrské církve od církve papežské, k níž byla počítána i církev utrakvistická, bylo dílem božího úradku. Bratří v tomto ohledu navázali na starý český mesianismus, jehož prvky nacházíme již v představách Jana Husa a jeho bezprostředních následovníků<sup>45</sup>. V rámci českého utrakvistického mesianismu byli husité identifikováni s obcí predestinovaných. V radikálním pojetí pak byli stoupenci utrakvismu jako jediné pravé víry považováni za boží vyvolené, kteří mají přímo za povinnost bránit s mečem v ruce církve a přijímání z kalicha jako nutné ke spasení. V onom radikálním mesianismu po mém soudu tkvěly kořeny husitské konfesionalizace, jež odmítala existenci a působení jiné církve a jiných církevních společenství. Ve válečných letech proto bylo samozřejmě z obranných důvodů naprosto nemyslitelné, aby na území Prahy či v prostředí jihočeského Tábora mohli působit jiní duchovní než kališníci a aby zde mohli nábožensky praktikovat katolíci. V duchu konfesionalizace uvažující utrakvistická církev se pokoušela prosazovat církevní dohled nad udílením svátostí, nad náboženským životem i nad mravností jednotlivých věřících, k čemuž se snažila využívat autority světské moci. Po přijetí kompaktát<sup>46</sup> ony konfesionalizační tendence do jisté míry polevily a směřovaly ke koexistenci dvou vyznání: katolického a utrakvistického (s občasnými pokusy o katolickou restauraci, především v Praze). V praxi však v rámci utrakvistické církve konfesionalizační tendence nikdy neustaly a projevovaly se jak

---

<sup>45</sup> R. Urbánek, *Počátky českého mesianismu*, in: *Českou minulostí. Práce věnované prof. Karlovy univerzity Václavu Novotnému jeho žáky k 60. narozeninám*, Praha 1929, s. 124–145; idem, *Český mesianismus ve své době hrdinské*, in: *Od pravěku k dnešku: Sborník prací z dějin československých k 60. narozeninám J. Pekaře*, díl 1, Praha 1930, s. 262–284.

<sup>46</sup> Ke genezi basilejských kompaktát, resp. k jejich praktickému fungování v pohusitské společnosti F. Šmahel, *Basilejská kompaktáta. Příběh deseti listin*, Praha 2012.

snahou podřídit pražské autoritě nábožensky svébytný Tábor, tak tendencí vrátit oddělivší se Jednotu bratrskou všemi možnými prostředky do lůna církve. Konfesionalizační tendence však byly před uzavřením kutnohorského náboženského smíru patrné i ve vztahu ke katolíkům, a to především v Praze, kde utrakvistické měšťanstvo zabráňovalo v přijetí městského práva katolíkům<sup>47</sup>. To samé platilo i pro možnosti uplatnění se v řemeslnických a obchodních aktivitách jednotlivých cechů, přičemž doklad takového chování známe z téže doby i z jiných českých královských měst<sup>48</sup>. Rovněž pražská univerzita se od 60. let znovu vrátila ke konfesionalizačním principům, když zabránila studovat osobám katolického vyznání a od všech univerzitanů vyžadovala přísahu na přijímání z kalicha<sup>49</sup>. Tím se pražské prostředí zcela protivilo duchu kompaktát a vyčleňovalo se i z tolerantních postojů pro-sazených kutnohorským náboženským smírem<sup>50</sup>.

Praha posílena svým mocenským postavením vzešlým z husitské revoluce se pokoušela vystupovat jako nová náboženská autorita. V podstatě tím popřela ideu kompaktát, jež byla z eklesiologického hlediska návratem k předrevolučním představám, aniž by si to ve své době utrakvističtí teologové uvědomovali, resp. aniž by těmto krokům přikládali význam. Potřeba ukončit revoluci byla pro ně v danou chvíli silnější než lpění na dřívějších zásadách<sup>51</sup>. Kompaktáta znamenala opětovné uznání autority papeže a koncilů a rezignaci na primát božího zákona, resp. na výlučné církevní

---

<sup>47</sup> V.V. Tomek, *Dějepis města Prahy*, díl 8, Praha 1891, s. 295; J. Čelakovský, *O středověkém radním zřízení v městech pražských*, „Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy“ 1/2, 1920, s. 357.

<sup>48</sup> Srov. *Archiv český*, díl 14, Praha 1895, s. 459–460, 464, 472, 484.

<sup>49</sup> R. Urbánek, *Věk poděbradský*, díl 4, Praha 1962 (České dějiny III/4), s. 236–240.

<sup>50</sup> F. Šmahel, *Epilog husitské revoluce. Pražské povstání 1483*, „Acta reformationem Bohemicam illustrantia“ 1, 1978, s. 45–127; idem, *Pražské povstání 1483*, „Pražský sborník historický“ 19, 1986, s. 35–102.

<sup>51</sup> Srov. podnětnou esej J. Války, *Zikmund a husité. Jak zakončit (husitskou) revoluci*, „Časopis Matice moravské“ 128, 2009, s. 3–33.

magisterium prvotní církve, jak je formuloval soudce chebský<sup>52</sup>. Rezignací na přijímání z kalicha jako nutného ke spasení pak utrakvisté popřeli jedinečnost své církve a přijali roli trpěného společenství, jehož svébytná náboženská praxe může být papežskými výnosy kdykoli zrušena. To se také nakonec v roce 1461 stalo. Rokycanovo opakované přihlášení se k mystickému pojetí církve jako sboru predestinovaných bylo pouhým ozvukem teologické revoluce, jež vzala během polipanských let za své a jíž se pokusila na jiném půdorysu oživit Jednota bratrská, pro niž ale nehrálo téměř žádnou roli boží vyvolení v podobě predestinace. Důraz byl naopak kladen především na život prostý hříchu, naplněný konáním dobrých skutků, bez ohledu na církevní tradici, jež byla v očích bratří plná pokrytectví a lži. Jednota bratrská vědomě popřela dělení církve na církev vítěznou, bojující a trpící, jak ho nalézáme u Husa a v době vzniku Jednoty i u Rokycany. Zda tomu bylo z důvodu negativní reakce na Rokycanovo zinstitutionalizování církve, či zda k tomu bratří dospěli vlastní cestou, není podstatné. Každopádně v bratrském pojetí získalo vymezení církve nový rozměr. Ve chvíli, kdy se Jednota začala otevírat okolnímu světu a kdy v ní přestaly platit přísné zákazy týkající se jak vykonávání veřejných úřadů, tak přísahy a jiných náboženských praktik<sup>53</sup>, vracela se i ona k funkčnímu modelu církve, jenž se navenek podobal modelu utrakvistickému (samozřejmě s výhradou výlučnosti a nezávislosti na Římu a papežské i kněžské poslušnosti), s výjimkou mystického pojetí církve jako neviditelného sboru predestinovaných. Zároveň v něm byla do značné míry potlačena role laiků, kteří původně stáli u věroučných počátků bratrské církve<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Srov. příspěvky obsažené ve sborníku *Soudce smluvený v Chebu. Sborník příspěvků přednesených na symposiu k 500. výročí*, Cheb 1982.

<sup>53</sup> K otevírání se Jednoty R. Řičan, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha 1957, s. 78–100.

<sup>54</sup> Studie vznikla v rámci projektu grantové agentury České republiky P405/12/G148 „Kulturní kódy a jejich proměny v husitském období“.



BETWEEN AUTHORITY AND OBEDIENCE. ECCLESIOLOGY VERSUS  
RELIGIOUS PRACTICE

## ABSTRACT

This article is devoted to the problem of obedience towards religious and theological authorities in Bohemia in the first half of the fifteenth century. The author demonstrates how difficult it was to apply Hus's new ecclesiology to religious practice as Hussite theologians were ignored and replaced by the new authority of the Bible, i.e. *lex dei*. In practice, the debate on the Church engaged both well-trained university men and laypeople who took positions in conciliatory commissions and participated in the production of decrees of the provincial diets that dealt with religious issues. In addition, the article examines the role played in the search for authorities by Prague University, by John Rokycana, the elected archbishop of Prague, and by the Ultraquist consistory.

**Martin Nodl** – doktor historii, pracownik naukowy w Centrum mediewistických studií Akademie věd České republiky w Pradze. Redaktor serii: *Historické myšlení*, *Každodenní život*, *Ecce Homo* w wydawnictwie ARGO w Pradze. Autor m.in.: *Tři studie o době Karla IV*, Praha 2006; *Dějepisectví mezi vědou a politikou. Úvahy o historiografii 19. a 20. století*, Brno 2007; *Dekret kutnohorský*, Praha 2010; *Středověk v nás*, Praha 2015; *Das Kuttenger Dekret von 1409. Von der Eintracht zum Konflikt der Prager Universitätsnationen*, Köln 2017. Redaktor dziesięciu tomów materiałów z czesko-polskich konferencji w *Colloquia mediaevalia Pragensia*.