

Universita Karlova v Praze  
Husitská teologická fakulta

Disertační práce

Praha 30. 7. 2016

Jan Rokyta

Universita Karlova v Praze  
Husitská teologická fakulta  
*Katedra církevních dějin a práva*

Disertační práce

**Podoby eklesiologie v české reformaci**

*Forms of ecclesiology in the Czech Reformation*

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Husitská teologie

Školitel:

prof. ThDr. Jan B. Lášek, Dr.h.c.

Autor:

ThDr Jan Rokyta

Praha 30. 7. 2016

Chtěl bych vyjádřit poděkování svému školiteli, profesoru Janu Blahoslavu Láškovi. Nejenom však za vedení práce, poskytnutou literaturu a čas. Především za laskavé povzbuzení k práci.

Prohlašuji, že jsem uvedenou písemnou práci „Podoby eklesiologie v české reformaci“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Pardubicích dne 30. 7. 2016

Jan Rokyta

# Obsah

Úvod.....	1
<b>1. Matěj z Janova</b>	
<b>1.1. Přístup Matěje z Janova k Písmu.....</b>	<b>3</b>
<b>1.2. Řád světa podle Matěje z Janova.....</b>	<b>5</b>
1.2.1. Rozdíly Janova oproti Akvinskému.....	10
1.2.2. Matějovo pojetí zákona a Pravdy.....	11
1.2.3. První pravidlo, rozum a člověk.....	15
<b>1.3. Tradice.....</b>	<b>19</b>
1.3.1. Kult ostatků, soch, obrazů a svatých.....	23
<b>1.4. Christocentrismus Matěje z Janova.....</b>	<b>28</b>
1.4.1. Pojetí výjimečnosti křesťanství u Matěje z Janova.....	30
1.4.2. Pojetí skutečného křesťana.....	31
1.4.3. Predestinace a spása.....	35
<b>1.5. Matěj z Janova, Jakoubek a časté přijímání.....</b>	<b>36</b>
1.5.1. Podmínky přistupování ke svátosti těla a krve Páně.....	42
<b>1.6. Pojetí dějin u Matěje z Janova.....</b>	<b>45</b>
<b>1.7. Učení o Antikristu v husitských Čechách.....</b>	<b>49</b>
1.7.1. Učení o Antikristu u Matěje z Janova.....	53
1.7.2. Tělo Antikristovo a pojetí heretiků.....	59
<b>1.8. Kritika života kléru.....</b>	<b>62</b>
1.8.1. Veřejné hříchy a jejich zamezení v pojetí Matěje z Janova.....	64
1.8.2. Následování Krista a paradox postoje kléru u Matěje z Janova.....	66
1.8.3. Písmo a kazatelské nešvary kléru.....	67
<b>1.9. Prvotní církev u Matěje z Janova.....</b>	<b>68</b>
1.9.1. Kněžství v pojetí Matěje z Janova.....	71
1.9.2. Důvody zkažení prvotní církve a pojetí pokrytectví.....	74
<b>1.10. Církev.....</b>	<b>81</b>
1.10.1. Obnova církve.....	86
1.10.2. Obnova kněžstva.....	89
<b>2. Jan Hus</b>	
<b>2.1. Husovo pojetí Písma a jeho interpretace s přihlédnutím k tradici.....</b>	<b>91</b>
2.1.1. Rozhodující autorita Písma a pojetí kacířství v myšlení Husa.....	99

2.1.2. Zákon Kristův v Husově myšlení.....	101
2.1.3. Písmo a hlava církve u Husa.....	105
2.1.4. Husovo pojetí klatby.....	106
<b>2.2. Pojetí vztahu kněžství a ospravedlnění člověka u Husa.....</b>	<b>108</b>
2.2.1. Klíče od království nebeského v Husově chápání.....	115
2.2.2. Husovo pojetí falešného ospravedlnění.....	117
<b>2.3. Husovo pojetí autority a poslušnosti.....</b>	<b>118</b>
<b>2.4. Pojetí rozumu a víry u Husa.....</b>	<b>124</b>
<b>2.5. Husovo pojetí církve.....</b>	<b>131</b>
2.5.1. Predestinace.....	140
2.5.2. Husovo stanovisko k pojetí římské církve jako církve obecné a svaté.....	145
2.5.3. Husovo učení o hlavě církve.....	148
2.5.4. Papež jako autorita u Husa.....	156
2.5.5. Hus, krev Kristova a eucharistie.....	158
<b>2.6. Náprava církve.....</b>	<b>162</b>
<b>3. Jakoubek ze Stříbra</b>	
<b>3.1. Pojetí Písma Jakoubka ze Stříbra.....</b>	<b>165</b>
3.1.1. Interpretace Písma u Jakoubka.....	166
3.1.2. Tradice a její závaznost u Jakoubka.....	170
<b>3.2. Jakoubkovo učení o církvi.....</b>	<b>173</b>
3.2.1. Antikrist a zkažení církve v myšlení Jakoubka ze Stříbra.....	176
3.2.2. Autorita papežského primátu v pojetí Jakoubka ze Stříbra.....	178
3.2.3. Jakoubek ze Stříbra a kněžství.....	179
<b>3.3. Víra a rozum podle Jakoubka.....</b>	<b>181</b>
<b>3.4. Konstantinova donace a Jakoubek.....</b>	<b>181</b>
<b>4. Chápání apoštolů a prvotní církve</b>	
<b>4.1. Hus a Jakoubek.....</b>	<b>183</b>
<b>4.2. Chápání prvotní církve v listinách sněmů a synod.....</b>	<b>185</b>
<b>4.3. Chápání prvotní církve u husitských radikálů.....</b>	<b>186</b>
<b>5. Postoj české reformace k nápravě církve skrze světskou moc.....</b>	<b>190</b>
<b>6. Pojetí tradice a Písma u husitských radikálů</b>	
<b>6.1. Písmo a jeho interpretace.....</b>	<b>196</b>

6.1.1. Pojetí Písma.....	200
6.1.2. Vztah radikálních táboritů k církevní tradici v prvním období Tábora.....	202
6.1.3. Vztah radikálních táboritů v prvním období k válce a Písmo.....	203
6.1.4. Jan Želivský a Písmo.....	205
<b>6.2. Konec prvního a druhé období Tábora - změna v interpretaci Písma.....</b>	<b>206</b>
6.2.1. Základy tábořské teologie a vztah k Písmu v díle Mikuláše Biskupce.....	210
<b>6.3. Reakce Jakoubka ze Stříbra na chiliasmus.....</b>	<b>214</b>
<b>6.4. Basilejská kompaktáta, náprava společnosti a Písmo.....</b>	<b>218</b>
<b>7. Pojetí církve u husitských radikálů.....</b>	<b>220</b>
7.1. Církevní praxe.....	228
7.2. Eucharistie u táboritů.....	229
<b>8. Závěr.....</b>	<b>235</b>
<b>9. Jmenný rejstřík.....</b>	<b>237</b>
<b>10. Literatura primární.....</b>	<b>242</b>
<b>11. Literatura sekundární.....</b>	<b>244</b>
<b>12. Summary.....</b>	<b>249</b>

## Úvod

Tématem této práce je pojetí církve v české reformaci. Práce je časově ohraničena polovinou 15. tého století. Jednota bratrská je jako samostatný problém pominuta. Již kvůli nutnosti zpřístupnit pro pochopení zlomu v bratrské teologii například Lukáše Pražského *Dosti činieczy zwiery*. Práce se soustřeďuje na myšlení Matěje z Janova jako předchůdce české reformace, dále na postavy Jana Husa a Jakoubka ze Stříbra s dalšími odkazy na myšlení Petra Chelčického a Jana Želivského. Posléze na osobu Mikuláše z Pelhřimova a myšlení radikálních táboritů, u nich především na období přechodu mezi chiliastickým obdobím Tábora a obdobím pozdním, v němž hrál svoji roli zejména Mikuláš z Pelhřimova. Postava a myšlení Petra Chelčického je zpracována v předcházejících pracích *Několik myšlenek k Chelčického teologii* a *Doba a dílo Petra Chelčického*. Radikálních táboritů a jejich chápání Písma se dotkla předchozí publikovaná studie *Pohledy na válku, příměří a obranu Boží pravdy mečem v husitství* a dále konferenční příspěvek *Pojetí prvotní církve u husitských radikálů*.

Proklamovaná teze této práce je, že v české reformaci platí pro husitství určitá různost eklesiologických pojetí a jejich důrazů. Navzájem jsou provázány s chápáním Písma a jeho interpretací a následovně i se vztahem k církevní tradici a vzdělanosti. Důležité místo hraje pojetí vztahu k ideálu církve prvotní jako normy. Prvotní církvev je jedním z důležitých teologických pojmů v každé době a v každém kontextu teologie. Svě zakotvení a pravé opodstatnění má samozřejmě v Písmu. Odkaz na prvotní církvev se historicky objevuje v reformaci, v husitství, v mystice, u různých světců. Tvoří součást teologického uvažování například u Girolama Savonaroly, Petra Chelčického nebo Jana Amose Komenského.

Prvotní církvev nebo církvev apoštolskou, tak jak ji chápal středověk, však nejde zcela jasně a zřetelně pojmově definovat, aniž by došlo ke zkreslení a potlačení jednotlivých významů, jež jí byly dávány. Snad je možné si představit spíše mohutné diskusní pole, na němž se rozmluva o prvotní církvevi odehrávala s preferováním rozličných důrazů. Samozřejmě, že ideál prvotní církvevi byl používán mimo jiné v kontextu kritiky dobové podoby církvevi a opravňoval nutnost její změny. To je neoddiskutovatelný pojící bod. Není ale možné zapomenout, že prostředky, které měly být k opravě církvevi použity, se lišily včetně důsledků nápravy.

Problém pojetí prvotní církvevi v církevních dějinách je tak nutné formulovat nikoliv pouze jako problém samotného nadčasového pojmu o sobě, ale problém zdůraznění některých

rysů prvotní církve, lišících se u jednotlivých proudů husitství. Vycházejí mimo jiné i z jejich různého pohledu na Písmo. Snažil jsem se rozlišit jednotlivé eklesiologické přístupy v české reformaci a jejich základní kritéria:

- a. ve vztahu k Písmu a následně postupy při interpretaci Písma /zde je nutné se věnovat i otázce vztahu Písma a rozumu/,
- b. pojetí prvotní církve a znaky, které jsou zdůrazňovány,
- c. vztah k církevní tradici a její interpretace,
- d. pojetí dějin.

V pojetí dějin je nutné zohlednit eschatologické vnímání dějin a moment apokalyptiky, a to včetně ztotožnění současného historického stavu církve s vlivem působení Antikrista. Dále otázku, jak jsou chápáni z hlediska historie ti, kteří jsou označováni jako heretici.

Pro otázku rozlišení pojetí církve v jednotlivých proudech husitství, by pak mohly hrát určitou úlohu další následující vymezení. Možnost proklamované kontinuity s reálně existující komunitou doby apoštolské, pojetí úpadku církve apoštolské, chápání skutečného křesťanství, pojetí autority platící v církvi.

Okrajově je pak nutné se dotknout i zastávaného filosofického východiska, již kvůli charakteru argumentace, a to především u Matěje z Janova.

# 1. Matěj z Janova

## 1.1. Přístup Matěje z Janova k Písmu

Matěj z Janova je na rozdíl od Milíče z Kroměříže, asketického kazatele a kněze s pastoračním nadáním, především teoretik a literát. Vytvoří první teoretické dílo české reformní teologie a pravděpodobně i první české dílo systematického myšlení vůbec. Jeho *Regulae Veteris et Novi testamenti* budou velký vliv na Jakoubka ze Stříbra a Mikuláše z Drážďan svými tezemi o Antikristu, častém přijímání a obrazech.<sup>1</sup> Pro Matěje z Janova je Písmo základním kamenem, na němž staví své *Regulae Veteris et Novi testamenti*. Jan Podlešák shledává zajímavým, že Matěj z Janova poměrně málo cituje patristické a scholastické autory a dekrety kanonického práva, čímž se liší od obvyklých postupů středověkých teologů. Naopak Matěj z Janova hojně odkazuje na bibli a svým biblicismem se tak má podle Jana Podlešáka blížit praxi německé a švýcarské reformace v 16. století.<sup>2</sup> S tvrzením o důrazu kladeném na Písmo u Janova nelze než souhlasně přitakat. K paralele o německé a švýcarské reformaci je však nutné, vzhledem k respektování textů samotného Janova, vyjádřit výhradu. Matěj z Janova v úvodu k *Regulae* píše, že ke studiu bible ho přivedl svatý Augustin a Jeroným. Jeho argumentace a uvažování se má podle něj samého zakládat na bibli a pouze skromnou měrou na výrocih církevních učitelů. O bibli potom uvažuje: „... *studium textů přesvaté bible je na počátku i na konci nade všecko potřebné a užitečné každému, kdo touží dospěti k poznání theologické pravdy, a že bible jest a musí být první a základní věcí každému vzdělanému křesťanu...*“<sup>3</sup> Odvolává se na starocírkevní tradici v chápání významu bible, kterou si pro sebe zvolil jako závaznou: „*Povzbuzovali mě k tomu nejsvětější naši Otcové, kteří činili za dávných dob podobně, jak je viděti o velmi mnohých ze životopisců světců, a nemělo by ani konce vypočítávat množství těch, kteří brávali s sebou všude Kristova evangelia a texty svaté bible.*“<sup>4</sup> Janovovi odvolávky na Písmo se mnohdy neliší od velkých scholastiků, zároveň však reprezentují jeho odpor k některým aspektům církevní praxe. Matějův biblicismus ovšem neinklinuje k individualismu svobodného výkladu Písma.<sup>5</sup> Písmo Matěji z Janova není důvodem pro absolutní odmítnutí církevní tradice, ani se u něj neobjevuje pojetí „pouhým Písmem“, známé z pozdějšího myšlení německé a švýcarské reformace. Postupy v interpretaci

---

<sup>1</sup> NECHUTOVÁ Jana, *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*, Vyšehrad, Praha 2000, str. 206f.

<sup>2</sup> PODLEŠÁK Jan, *Matěj z Janova jako kritik středověké církve*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 35.

<sup>3</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 34.

<sup>4</sup> *tamtéž*, str. 35.

<sup>5</sup> DE VOOGHT Paul, *Kacířství Jana Husa (3)*, in *Theologická revue HTF UK*, 3/1997, str. 35f.

Písma jsou u něj odlišné od interpretačních postupů německé a švýcarské reformace. Právě starocírkevní tradice a inspirace její praxí v častém čtení Písma má křesťana dovést k opětovnému příklonu k bibli. Na počátku Janovova biblismu tak nestojí četba samotného Písma, ale starocírkevní tradice, jež ho svou závazností k četbě Písma přivedla. V *Regulae Veteris et Novi testamenti* tak hlásá především důsledný biblismus a zjednodušení příliš složitého náboženského života.<sup>6</sup>

Jako svoje zásadní osobní životní rozhodnutí Matěj z Janova uvádí příklonění se k *imitatio Christi* podle evangelií: „*Od samého mládí jsem byl stále na vahách, co bych si měl zvolit nebo čeho se držet, zda se pachtit a honit po obročích a hodnostech... či raději vyjít ven ze stanů a snášeti chudobu a pohanu Ježíše Krista, zda hledat pokojný a hodně pohodlný život v přítomnosti a žít s lidmi ve shodě a v míru či přimknout se raději k věrné a svaté pravdě evangelické...*“<sup>7</sup> Rozhodnutí pro bibli a její pravdu tak nabývá Matěji z Janova i osobního rozměru a má pro jeho pohled na svět a život člověka v něm až „terapeutický“ účel. Písmo chápe nejenom jako Božskou pravdu a kritérium, ale též zaznamenává jeho dopad na osobní život člověka.

V. Kybal vyslovil velice zajímavou teorii. Vývoj papežství a papežské schizma působilo rozhodně i na vývoj biblicismu ve 14. století. Vedle toho se objevují i teologové jako ve Francii Jean Gerson, přisuzující Písmu ve věcech víry dostatečnou a neomylnou autoritu, nebo v Čechách Matěj z Janova. Lze uvést i jeden podstatný průvodní jev, totiž překládání Písma do národních jazyků.<sup>8</sup> S Kybalovou teorií, konstatující vlastně usilovné hledání normy pro církevní praxi v kritické a nestabilní době, nelze než souhlasit.

Rozpor mezi Písmem s jeho hodnotami a světem v jeho současném historickém stavu je pak pro Janova permanentní: „... *a přidržovat se spíše pravdy božských slov, která zřejmě odporují mravům současných lidí a usvědčují a ukazují je jako lživé bratry a spolukřesťany...*“<sup>9</sup> V Janovově *Regulae Veteris et Novi testamenti* je patrná nepochybná snaha o spirituální výklad bible, překonávající dosavadní historický a anagogický výklad biblických textů v komentářích tehdejší doby.<sup>10</sup>

Písmo podle Matěje z Janova poskytuje člověku „objektivní“ pravdu, náhled na svět a Boží záměry a konečně i důležitou orientaci stran norem a hodnot. Janovův pojem Písma

---

<sup>6</sup> PODLEŠÁK Jan, *Matěj z Janova jako kritik středověké církve*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 37.

<sup>7</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 38f.

<sup>8</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 117f.

<sup>9</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 39.

<sup>10</sup> DOLISTA Josef, *Duchovní proudy v době Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 11.

noeticky a dogmaticky souvisí s pojmem pravdy a pojem pravdy s pojmem víry.<sup>11</sup> Náhled a objektivita sama o sobě ovšem nedostačuje. Janov dosvědčuje, že Písmo pochopil až za určité osobní situace. Mistr pařížský píše: „*Dokud mne ona tlustá stěna obklopovala a zatemňovala, byl jsem v zajetí světských žádostí... Tehdy teprve, když jsem se stal ubohým chudásem, zkrúšeným a třesoucím se před slovem Božím, počal jsem se podívat pravdivosti svatých Písem, jak se nutně a nezvratně neustále vyplňují ve všem i v jednotlivostech do posledního písmena...*“<sup>12</sup> Písmo mu není pouze objektivní normou se společenským dopadem. Podle Písma se nemá pouze spravovat církev a každý křesťan, ale četba Písma má hmatatelný, až „terapeutický“ dopad na život konkrétního jednotlivce. Smysl Písma je tak pro Janova pochopitelný až za určitých podmínek, jež musí člověk svým životem splňovat, jinak nikoliv. K nim patří zcela určitě například pokora jako křesťanská ctnost podle Písma.

Osobní rozměr četby Písma v české reformaci mnohdy postupně mizí ve prospěch pojetí Písma obsahujícího nejvyšší normu zákona Božího. Osobní dopad četby Písma na jednotlivce se opětovně v dějinách objeví především u Petra Chelčického a posléze u J. A. Komenského. Po vzoru Milíčově tak Matěj z Janova hledá v Písmu duchovní útěchu a posilu, ale i oporu pro svou argumentaci směřující k nápravě nezdravé situace v tehdejší církvi.<sup>13</sup>

Matěj z Janova svým důsledným biblicismem hluboce ovlivnil myšlení, témata a argumenty, které česká reformace přinesla. V pojetí Písma existují ovšem například mezi Matějem z Janova a Husem některé důležité rozdíly. Janov nazývá Písmo slovem Božím, rozlišuje ovšem mezi Písmem a zákonem Božím. Tento rozdíl u Husa mizí.<sup>14</sup> Matěj z Janova volí pasáže z celého Písma a bere je jako stejně závazné ve svém celku. Jakmile však mluví o nešvarech církve a nepravostech kléru, velice často volí citace z biblických proroků. Písmo v tu chvíli nemá pouze osobní a nabádající rozměr pro jednotlivce, jenž chce být pravým křesťanem, ale je kritériem pro nápravu života církve. Janov se chvílemi vrací až k určitému profétismu a profétické řeči, rozeznávající poklesky církve ještě jinak, než je řeč systematické teologie.

## 1.2. Řád světa podle Matěje z Janova

Filosofický postoj postav církevního opravného hnutí v Čechách je nesmírně důležitý, již jenom pro úlohu, kterou filosofie ve vztahu k teologii zastávala, totiž plnění legitimizující,

---

<sup>11</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 124.

<sup>12</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 40.

<sup>13</sup> PODLEŠÁK Jan, *Matěj z Janova jako kritik středověké církve*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 35.

<sup>14</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 126f.

apologetické a konstruktivní funkce pro teologii. Pouze filosofický úhel pohledu na české církevní opravné hnutí bude vždy problematickým. U Husových předchůdců se projevuje širší filosofických postojů, pravděpodobně neredukovatelná na spor realismu s nominalismem. Zde je nutné poznamenat, že například Zdeněk Trtík považuje u samotného Husa za klíč k syntéze jeho myšlení aristotelskou filosofií.<sup>15</sup> Jako příklad čistě realistického uvažování je možné jmenovat asi pouze Jeronýma Pražského a jeho rukopis dochovaný v Heidelbergu. Matěj z Janova na začátku svých úvah o řádu světa klade tezi, jež má aristotelské kořeny a je obdobou pojetí řádu a zákona u Tomáše Akvinského. Matěj z Janova píše o uspořádání světa, jeho účelu a možnosti lidského pochopení světa a jeho účelu: „*Bůh však, jehož skutky jsou dokonalé, když uspořádával jednu každou věc co do počtu, míry a váhy podle svého vnitřního pravidla, vložil do ní od počátku a vnitřně pohyb a tendenci neboli zaměření k jejímu poslednímu cíli, k němuž je určena svým trváním. To je její dokonalost a řád a zrovna tak dokonalost vesmíru.*“<sup>16</sup> S pojetím světa podle Matěje z Janova souvisí, že světu je vtisknut určitý přirozený řád a přirozený zákon. O řádu světa Matěj z Janova uvažuje dále: „... *společná forma, neboli pravidlo, se zřetelem k němuž a podle něhož jsou všechny věci řízeny, a ačkoliv je Písma vyjadřují rozličnými jmény, např. ‚slovo Boží‘... a podobně jinak, přece já jsem se rozhodl nazvat v tomto díle veškeré ono pravidlo První Pravdou.*“<sup>17</sup> Slovo Boží tak podle Matěje z Janova obsahuje neměnné a věčné formy všech stvořených a stvořitelných věcí: „*Verbum dei... formas omnium creaturarum rerum vel creabilium vitaliter continent ymmobiliter et sempiternae sicut scriptorum est, ‚quod factum est in ipso vita erat‘. Et Boecius in tercio libro De consolatione...*“<sup>18</sup> U Matěje z Janova zaznívá na tomto místě pravděpodobně novoplatonské myšlení.

Obdobným způsobem s příklonem k novoplatonskému myšlení se bude s danou otázkou vypořádávat i Hus. Ve svém výkladu *Sentencií* praví: „*Ale dobře se připouští, že je učiněno k podobnosti, totiž k ideji; jiným způsobem se popírá, že každé stvoření jest učiněno k ideji, ale dobře se připouští, že jest učiněno podle ideje. A toto má na mysli Boethius, řka, že Bůh svět, t. prativárný, v mysli nose a podobným obrazem utvářeje, t. svět tělesný... aby ukázal, že svět prativárný jest prostředek, jímž Bůh stvořil svět tělesný.*“<sup>19</sup>

V Janovově popisu řádu světa se poté objevují i aristotelské prvky. Týkají se rozumu, odlišení části stvoření obdařeného rozumem, svobodné volby, svědomí. Na jedné straně se

<sup>15</sup> TRTÍK Zdeněk, *K Husovu učení o církvi*, in *Theologická revue*, 43/1972, č. 3-4, str. 99.

<sup>16</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 52.

<sup>17</sup> *tamtéž*, str. 53.

<sup>18</sup> HEROLD Vilém, *Pražská univerzita a Wyclif*, Univerzita Karlova, Praha 1985, str. 233 a 265.

<sup>19</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 219.

v Janovově pojetí stvoření a řádu světa objeví platonské a novoplatonské myšlenky. Ovlivní jeho filosofické chápání forem jako idejí, chápání Slova Božího. Na straně druhé v antropologii a následovně v etice, v pojetí samotného řádu jako řádu účelového bude mnohdy zastávat myšlenky ovlivněné aristotelismem. Hlavním zdrojem argumentů však Matěji z Janova není filosofie, ale Písmo, v pojetí Janova jediné pravdivé. Filozofové se mohli snažit řád světa a vůli jeho stvořitele vyjádřit sebelepším způsobem, jedině Písmo je však mistru pařížskému dokonalé. Stejným způsobem je Janovo pojetí Boha a spásy zakotveno v biblickém pojetí.

Dále vyvstává v *Regulae Veteris et Novi testamenti* otázka vztahu člověka a řádu světa, čímž Janov v textu přechází i ke etickým problémům. Na živý svět a člověka je uvalena povinnost jednat ve shodě s řádem, identifikovaným Matějem z Janova s prvotní Pravdou: „*Pravda, od které a skrze kterou jest, je také jeho nejvyšším vzorem a pravidlem, vzhledem k němuž a podle něhož se má pohybovat a jednat, jak právě to dovoluje jasnější nebo temnější stav oné do něho vložené Pravdy; neboť je spravedlivé a hodno Pravdy, aby dílo napodobilo svého Tvůrce, a účinek nesl na sobě a vyjadřoval podobnost se svou příčinou.*“<sup>20</sup> Existence řádu tak zavazuje všechny tvory k povinnosti jednat podle této Pravdy a řádu. Povinnost konat podle řádu a pravdy je dána samozřejmě nejenom v oblasti etiky. Matěj z Janova se zde pohybuje v myšlenkovém světě Aristotela, tedy ponejprve přijímá tvrzení o daném účelu a určenosti všech jsoucen. Dále rozlišuje mezi pohybovaným a pohybujícím se. Navazuje tak na aristotelské pojetí: „*Je spravedlivé, pravím, a mravné, aby tvorové, kteří jsou a žijí předně a především z Pravdy a vzhledem k Pravdě, sami od sebe však nejsou nic, také se pohybovali a jednali vzhledem k Pravdě a podle Pravdy, kterou poznávají.*“<sup>21</sup> Problém vztahu člověka, který jediný je schopen pravdu a řád vědomě poznávat, k první Pravdě potom Matěj z Janova formuluje dále: „*Ačkoli tato První Pravda je společným pravidlem všech věcí, vzhledem k němuž a podle kterého jsou řízeny, přece zvláštním a vlastním způsobem je stálým pravidlem všech bytostí rozumem nadaných, protože všechno jiné stvoření, než rozumní tvorové, ačkoli je spravováno touto Pravdou a skrze svou přirozenost neboli formu, přece ji nepoznává ani nemá při svých úkonech volnost rozhodování; ale rozumný tvor, který má své trvání od Pravdy, v Pravdě a skrze Pravdu, poznává onu Pravdu, protože od ní pochází a protože je skrze ni tím, co jest, a protože má svobodnou vůli, a tudíž volnost rozhodování*

---

<sup>20</sup> MATĚJ Z JANOVA, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 53.

<sup>21</sup> *tamtéž*, str. 53.

v svých pohybech a konání...“<sup>22</sup> Jako výlučnost člověka se zde objevují rozum a svobodná vůle.

Janovovo pojetí výlučných vlastností člověka, definice řádu světa a živých jsoucen, potažmo potom i účelu ve stanoveném řádu, je ovlivněno aristotelským myšlením. Člověk je skrze svoji formu bytostí rozumovou, neboli rozumnost je též jednou z mohoucností lidské duše. Rozumnost člověka je ale realizována vzhledem k jeho schopnosti svobodného rozhodování a svobodné vůle. Důležité, i pro Tomáše Akvinského, je rozlišení mezi pasivně pohybovaným, což je přisouzeno „pouhým“ nerozumným zvířatům, řízeným instinkty a pudy a na druhé straně aktivně pohybujícím se na základě svobodné vůle a rozhodování, což je vyhrazeno v tomto pojetí světa pouze člověku. Dokonalost rozhodování a dokonalost svobody, a tedy etika, je přisouzena pouze člověku. Tomáš ve svém antropologickém pojetí člověku přisuzuje dobrovolnost a svobodu jako nutnost: „*Musí se říci, že dobrovolnost je nutně v lidských činech. Aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že původ některých činů, či pohybů bývá v činiteli...*“ a dále pokračuje: „*Dobrovolným se tedy nazývají hnutí a úkony jejich, ježto z vnitřního původu pocházejí obojí...*“<sup>23</sup> Nakonec vyvozuje závěr: „*Proto největší dobrovolnost jest v činech člověka, protože on nejvíce poznává cíl své práce a sám se pohybuje.*“<sup>24</sup>

Norman Kretzmann výlučnost člověka u Akvinského definoval takto: „*A tak zcela jednoduše Akvinský identifikoval lidskou duši jako racionální duši a ztotožnění zcela založil na výhradním faktu, že rozum je odlišením lidského rodu od zvířecích druhů.*“<sup>25</sup> Tomáš Akvinský a souhlasně s ním Matěj z Janova postulují člověka jako vymaňujícího se z přírodního světa. Jedině v člověku jsou obsaženy všechny tři roviny, jež Tomáš rozeznává u živočichů a lidských bytostí. V první rovině vegetativní schopnosti. Druhou rovinu tvoří senzitivní schopnosti kognitivní, a to vnitřní a vnější. Například jako představivost, instinkt, zrak, sluch a další. Dále senzitivní schopnosti apetitivní jako senzualita nebo emotivita. Nakonec pak pohybové schopnosti. Do třetí roviny však náleží schopnosti výlučně člověku. Apetitivní intelektivní schopnost, jíž je vůle a dále kognitivní intelektivní schopnost, kterou je rozum.<sup>26</sup> Rozum je výlučně duševní, netělesnou a nemateriální schopností.<sup>27</sup>

V Janovově podání nabývá řád světa ve svých hlavních předpokladech charakteru aristotelského. Přirozený řád světa existuje a je pro mistra pařížského dán Bohem. Všichni

---

<sup>22</sup> *tamtéž*, str. 53.

<sup>23</sup> AKVINSKÝ Tomáš, *Theologická summa*, část 2, díl 1, Olomouc 1938, str. 63.

<sup>24</sup> *tamtéž*, str. 63.

<sup>25</sup> *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. N. KRETZMANN, E. STUMP, Cambridge 1993, str. 131.

<sup>26</sup> PEROUTKA David, *Tomistická filosofická antropologie*, Krystal OP, Praha 2012, str. 32f.

<sup>27</sup> *tamtéž*, str. 96.

tvorové se podle něj pohybují a z něho nabývají, byť nevědomě, svůj účel a příčinu. Samotný člověk je pak výjimečnou bytostí, obdařenou rozumem, díky němuž řád a pravdu poznává. Dále spočívá výjimečnost člověka ve svobodné vůli, umožňující podle pravdy a řádu nepodmíněně konat.

Matěj z Janova formuluje poznání Božího řádu a zákona takto: „*Jestliže tedy a pokud a dokud takový rozumný tvor, poznáváje Pravdu, podle Pravdy se také pohybuje a rozhoduje ve svém konání, pak a potud, jest v Pravdě a účastní se Pravdy, a potud, je včleněn v pravý řád a požívá dobroty vesmíru.*“<sup>28</sup> Pojetí přirozeného zákona a řádu, implicitně obsaženého ve světě díky Božímu záměru, je pro člověka jako rozumnou bytost poznatelné. Janov zde rozeznává přirozenou formu věcí, vedle níž existuje první pravidlo či první Pravda, podle Písma nazývané Janovem Slovo boží. Pro rozumné bytosti je Slovo boží stálým a nejvyšším příkladem, jímž se mají spravovat.<sup>29</sup> Matěj z Janova na několika místech interpretuje Písmo v intenci filosofie, potažmo aristotelismu. Tato interpretace má u něj ovšem svoji hranici. Janov totiž platnost závěrů o přirozeném rozumu a řádu světa uvaluje na člověka. O Bohu v mezích přirozeného rozumu neuvažuje a Bůh je mu vždy Hospodinem Písma, nepodmíněným například zákonem logického sporu, tak jak je tomu u Akvinského.

Matěj z Janova se výslovně odvolává přímo na Aristotela a jeho spis *O přírodě*. Píše: „*Bůh však, jehož skutky jsou dokonalé, když uspořádával jednu každou věc co do počtu, míry a váhy podle svého vnitřního pravidla, vložil do ní od počátku a vnitřně pohyb a tendenci neboli zaměření k jejímu poslednímu cíli, k němuž je určena svým trváním. To je její dokonalost a řád a zrovna tak dokonalost vesmíru.*“<sup>30</sup> Jako základní tezi o uspořádání světa a povaze tohoto uspořádání vzhledem k živým jsoucňům vyvozuje: „*Bůh chtěl a zavázal všechno a obzvláště tvory rozumem nadané, aby žili a byli řízeni k němu podle něho skrze tuto pravdu.*“<sup>31</sup> Zde se objevuje motiv metafyzického, teleologického pojetí věčného zákona, jenž je definován jako plán Boží moudrosti, řídicí veškeré jednání a pohyby. Všichni tvorové mají podíl na Božím řádu tím způsobem, že na základě stvoření mají vložený určitý účel a směřování k cíli. Podle Akvinského, v odvolávce na Aristotela, mají všichni tvorové podíl na věčném zákoně, protože mají určitou substanciální formu, která je vnitřním hybným principem. Matěj z Janova píše ve stejném duchu: „*Je tedy ono pravidlo, kterým se každá věc*

---

<sup>28</sup> MATĚJ Z JANOVA, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 53f.

<sup>29</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Matěj z Janova – Jeho život, spisy a učení*, L. Marek, Brno 2000, str. 83.

<sup>30</sup> MATĚJ Z JANOVA, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 52.

<sup>31</sup> *tamtéž*, str. 63.

*řídí, vnitřní forma věci, ... a má tu povahu, že dodává podle filosofa<sup>32</sup> věci její bytnost a utváří ji co do účelného poměru...<sup>33</sup>*

Speciální účast na věčném zákoně mají pouze tvorové nadaní rozumem. Matěj z Janova dodává ve výše citované ukázce „obzvláště tvory rozumem nadané“. Vztah člověka a pravdy tak Matěj z Janova pojímá jako výjimečný: „Proto vepsal, sdělil a vyhlásil tuto pravdu hlavně člověku, kterému to bylo nutno, dvojím způsobem, totiž cestou přirozeného poznání a spravedlnosti a cestou milosti a milosrdenství.“<sup>34</sup> Matěj z Janova zde naráží i na rozdíl mezi zjevenou a přirozenou teologií. Boží slovo, první pravda je Janovovi principem a zákonem, který rozeznávají a spravují se jím rozumné bytosti. Vzdáleně u Janova zaznívá i rozlišení z Akvinského komentáře k Aristotelově *Etice Nikomachově*. Na jedné straně existuje „ordo, quae ratio non facit sed considerat“ („řádu, který rozum nevytváří, ale zkoumá“) a na straně druhé „ordo quae ratio considerando facit“ („řádu, který rozum vytváří uvažováním“).<sup>35</sup>

Výlučnost člověka pak formuluje při rozlišování různých druhů zákonů Tomáš Akvinský následujícími slovy: „Ale rozumní živočichové se na něm podílejí v rozumu a rozvažování ...“<sup>36</sup> Jediný, kdo je schopen se aktivně vymanit z mezí determinismu, je v této podobě myšlení pouze člověk. Samotná zvířata se pak nemohou povznést nad úroveň hmotného světa a jsou vymezena vnímáním.<sup>37</sup> Motiv spojnice mezi Bohem a člověkem u Akvinského hodnotí Norman Kretzmann takto: „Koneckonců, racionální duše je rozeznána jako jediná podstatná forma lidské bytosti, uvědomující si všechny své schopnosti. Teologické úvahy opět zapadne na své místo: jestliže je člověk racionální duší, není to lidské tělo nebo jeho smysly, pro něž jsou lidské bytosti stvořeny k obrazu Božímu.“<sup>38</sup>

### 1.2.1. Rozdíly Janova oproti Akvinskému

Matěj z Janova ve svém díle nezapře ovlivnění pařížskými studii, působením tamních intelektuálních autorit. V žádném případě se ovšem nedává výhradní cestou tohoto stylu filosofického myšlení v teologii a zůstává mnohdy na čistě biblické rovině. Rozdíl se nalézá ponejprve v Janovově vztahu k určitým aspektům přirozené teologie. Ponejprve k pojetí Boha. Matějův Bůh je ničím nepodmíněným Bohem Písma. Akvinský bude razit tezi, že Bůh

---

<sup>32</sup> Míněn Aristoteles

<sup>33</sup> MATĚJ Z JANOVA, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 53.

<sup>34</sup> MATĚJ Z JANOVA, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 63.

<sup>35</sup> FLOSS PAVEL, *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha 2004, str. 259.

<sup>36</sup> Tomáš Akvinský *o zákonech v Teologické sumě*, ed. K. ŠPRUŇK, Krystal OP, Praha 2003, str. 30.

<sup>37</sup> ELDERS LEO, *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Oikoymenh, Praha 2003, str. 193.

<sup>38</sup> *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. N. KRETZMANN, E. STUMP, Cambridge 1993, str. 137.

nemůže být sám se sebou v rozporu: „*Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, pod všemohoucnost Boží nespadá, co obsahuje odporování.*“<sup>39</sup> Stejně potom mluví v rovině ontologické, kde se odvolává výslovně na Aristotela: „*Tedy nepodléhá Boží všemohoucnosti, že minulá nebyla. A Filozof praví, v VI. Ethic., že ,toho jediného postrádá Bůh, učiniti nezrozenými, která se stala.*“<sup>40</sup> Tomáš Akvinský uvažuje o Bohu za prvé v rovině možnosti, co je možné učinit ve vztahu k minulosti a co nikoliv. Předpokladem je, že minulost změníteľná není. Opírá se o myšlení Aristotela, který postuluje nemožnost rozporu, a to i ve vztahu k Bohu. Filozof a teolog Lev Šestov si klade otázku, odkud se do judaisticko-křesťanské filozofie dostalo neotřesitelné přesvědčení o nepřekonatelnosti zákona rozporu. Dochází k závěru, že nikoliv z Písma, a je tedy nutné být jako teolog připraven na možnost, že pravda zjevení se nakonec ukáže být zcela nepodobná pravdě přirozeného rozumu. Lev Šestov obdobné motivy jako v díle Tomáše Akvinského, tedy podmíněnost pojetí Boha a přesvědčení o absolutní platnosti zákona o vyloučenosti rozporu, nalézá i v díle Dunse Scota a Viléma Ockhama.<sup>41</sup>

Matěj z Janova přijímá přirozený rozum, klade však jeho působení jakoby pouze na stranu člověka – lidské povinnosti a závaznost pravidel, jimiž se má člověk řídit, přirozená závaznost etiky a možnosti jejího poznání. Jakmile by se však pravda přirozeného rozumu přehoupala na pole teologické spekulace o podstatě Boží, Matěj se již nikde nevyjadřuje.

V případě vztahu Písma a *ratia* se Matěj z Janova pohybuje v oblasti etické. Ježíšova přikázání považuje mistr pařížský výslovně za rozumná. Kdo by se neshodl na prospěšnosti přikázání „neodplácet zlým za zlé“ pro všechny lidi bez rozdílu, je člověkem nerozumným a protivícím se řádu světa. Janov však Písmo s rozumem výslovně neidentifikuje. Na okraj je nutné poznamenat, že Viklef výslovně vylučuje protiklad mezi Písmem svatým a *ratiem*, zatímco Jan Hus považuje za rovnocenné *lex Dei a non errans ratio*.<sup>42</sup> Viklef často přímo ztotožňuje Písmo a rozum, přímému ztotožnění Písma a rozumu se však Hus oproti tomu vyhýbá.<sup>43</sup>

### 1.2.2. Matějovo pojetí zákona a Pravdy

<sup>39</sup> AKVINSKÝ Tomáš, *Theologická summa*, Olomouc 1937, část 1, str. 226. /česko-latinská edice/

<sup>40</sup> *tamtéž*, str. 226. /česko-latinská edice/ V českém překladu knihy Lva Šestova je vystižen smysl poněkud přesněji: „... jen nad jednou věcí Bůh nemá moc – aby to, co jednou začalo existovat, učinil nebytím.“ (ŠESTOV Lev, *Athény a Jeruzalém*, Refugium, Olomouc 2006, str. 359.)

<sup>41</sup> ŠESTOV Lev, *Athény a Jeruzalém*, Refugium, Olomouc 2006, str. 359f.

<sup>42</sup> TÖPFER Bernhard, *Lex Christi, Dominium a církevní hierarchie u Jana Husa ve srovnání s jejich pojetím u Jana Viklefa*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, Praha 1995, ed. LÁŠEK J.B., str. 101.

<sup>43</sup> CYRIL O. A. R., *Viklef, Hus a problém autority*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, Praha 1995, ed. LÁŠEK J.B., str. 109.

První pravdě jsou podle Matěje z Janova podřízeny tři zákony. Zákon přirozený, zákon psaný a zákon milosti. Přirozený zákon je každému člověku vepsaný do jeho rozumu. Zákon přirozený v lidské mysli zastírá prvotní hřích, a proto existuje zákon psaný. Desatero tak vyjadřuje psanou formou přirozený zákon. Zákon milosti Janovovi shrnuje a oživuje oba zákony předcházející. Posvěcen je milostí a láskou. K Desateru se dále přidávají články křesťanské víry.<sup>44</sup> Matěj z Janova píše: „*Tím se stává, že se sice rozeznává trojí zákon, totiž přirozený, napsaný a zákon milosti, ale přece musíme mluvit jen o jedné pravdě těchto zákonů; a tak, ač bylo vyhlášeno desatero přikázání psaného zákona, přece jest jediná jejich metafysická, abstraktní pravda.*“<sup>45</sup> Janovovo přemýšlení o vztahu rozumu, řádu a přirozeného zákona je místy inspirováno uvažováním Tomáše Akvinského. Pro Akvinského je autorem přirozeného zákona sám Boží rozum a Bůh prohlašuje ustanovení tohoto zákona prostřednictvím lidské přirozenosti. Přirozený zákon ukazuje ustanovení Božího rozumu a je pravidlem lidských skutků záviselých na lidské přirozenosti.<sup>46</sup> Dále potom ovlivnění i Augustinem a jeho koncepcí *lex aeterna*, *lex naturalis* a *lex temporalis*, která se do Tomášova rozlišení čtyř druhů zákona promítá.<sup>47</sup> V každém případě zde má pojetí člověka a zákona důležitý rezultat. Ralph McInerny konstatuje: „*Je to rys aristotelské filozofie přijatý Akvinským, že existují východiska lidského myšlení, která jsou přístupná všem.*“<sup>48</sup>

Pojetí řádu je pro Janova ve vztahu k chápání člověka. Matěj z Janova tvrdí: „*Pravím tedy, že pravda je pravidlo vepsané každému člověku v jeho rozum, přirozeným způsobem. Podle něho mohl člověk dostatečně ovládat a poznávat sebe, srovnáváje sám sebe s vepsaným pravidlem, a potom posuzovat a odhalovat podle sebe spravedlivě také druhého...*“<sup>49</sup> Rozum je člověku bytostně vlastní. Díky člověku přisouzenému daru rozumu, ve veškeré přírodě výlučném, a spjatosti rozumu s řádem a přirozeným zákonem, je zajištěno lidské poznání, a to i v oblasti etické. Matěj z Janova píše: „*V něm člověk, /v přirozeném zákoně/ bude-li bdít nad svými činy a myšlenkami, bude mít pohotově, na čem by mohl přezkoušet a nestranně posoudit svou spravedlnost.*“<sup>50</sup>

Nejlepší příklad přirozeného zákona spatřuje Matěj z Janova v evangelijním přikázání: „*Všecko, co byste chtěli, aby vám lidé činili, i vy činite jim, a co nechceš, aby se tobě činilo,*

<sup>44</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Matěj z Janova – Jeho život, spisy a učení*, L. Marek, Brno 2000, str. 85f.

<sup>45</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 54f.

<sup>46</sup> Tomáš Akvinský *o zákonech v Teologické sumě*, ed. K. ŠPRUŇK, Krystal OP, Praha 2003, str. 10.

<sup>47</sup> NĚMEC Václav, *Přirozený zákon podle Tomáše Akvinského*, in „*Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*, CDK, Brno 2008, str. 148.

<sup>48</sup> *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. N. KRETZMANN, E. STUMP, Cambridge 1993, str. 208.

<sup>49</sup> Tomáš Akvinský *o zákonech v Teologické sumě*, ed. K. ŠPRUŇK, Krystal OP, Praha 2003, str. 55.

<sup>50</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 55.

nečiň jiným.<sup>51</sup> Obdobným způsobem potom uvažuje i Akvinský: „... v evangeliu se nachází mnoho věcí, jež jsou nad přirozeností. Ale to, co patří k přirozenému zákonu, je tam uvedeno úplněji.“<sup>52</sup> Akvinský se následovně odvolává na Gratiana a dodává jako příklad znění přirozeného zákona Gratianovo pojetí přirozeného práva, jenž tkví v evangeliijním: „... jímž se každému přikazuje činit druhému, co chce, aby se činilo jemu, a zakazuje činit druhému, co nechce, aby se činilo jemu.“<sup>53</sup> Přirozený zákon je Matěji z Janova dostatečný k lidskému konání a je neměnitelný a dokonalý. Ve své podstatě postupuje stejným myšlenkovým způsobem i Tomáš Akvinský: „V tomto smyslu je přirozený zákon naprosto nezměnitelný, pokud jde o první principy přirozeného zákona.“<sup>54</sup> Pravidlo první Pravdy má pro Janova zřetelně univerzalistický charakter: „Pravidlo to tudíž je nejpřiměřenější pro každého člověka vždy a všude, vnitřně i zevně a naprosto dostačující k tomu, aby se jím člověk spravoval a podle něho žil!“<sup>55</sup>

Ve dvacátém století potom vede princip, tvrdící, že člověk dostal od Boha rozum a svobodnou vůli k poznání své situace a stanovení mravních norem, k autonomní morálce. Jejím zastáncem bude tomista Karel Lev Řehák.<sup>56</sup>

Matěj z Janova ve svém pojetí přirozeného i psaného zákona zdůrazňuje lidskou poznávací a rozvažovací schopnost. Člověk je díky přirozenému zákonu schopen zvažování věcí okolo sebe, etického hodnocení, ale také sebereflexe. Podle některých míst *Regulae* je k této činnosti člověk přímo povinován. Shoda s přirozeným zákonem a jednání ve shodě s ním umožňuje člověku implicitně správně posoudit spravedlnost a nespravedlnost, a to i sebe sama. Robert Kalivoda dopad pojetí Božího zákona v české reformaci zformuloval takto: „Všude tam, kde božská pravda proniká do společenských vztahů jako jejich absolutní etická norma a stává se jejich kritériem, rozhoduje i prostý člověk svým rozumem, je-li uplatňována správně.“<sup>57</sup> Zde je však nutné zdůraznit, že Matěj z Janova nedotahuje důsledky svého tvrzení o univerzalitě rozumu bez ohledu na sociální postavení nebo dosažené vzdělání do logického konce s dopadem na sociální zřízení.

Narušení řádu člověkem a vzdorování poznané Pravdě nejsou Matějovi záležitostmi lidského rozhodnutí založeného na vůli a korigovaného rozumovou úvahou, ale spočívají na samotné libovůli a lidské samolibosti, při samozřejmé podmínce svobodné vůle. Janov píše:

---

<sup>51</sup> *tamtéž*, str. 55.

<sup>52</sup> Tomáš Akvinský o zákonech v *Teologické sumě*, ed. K. ŠPRUŇK, Krystal OP, Praha 2003, str. 65.

<sup>53</sup> *tamtéž*, str. 65.

<sup>54</sup> *tamtéž*, str. 66.

<sup>55</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 58.

<sup>56</sup> *Monoteistické náboženství a stát*, ed. SLÁDEK Karel, Červený Kostelec 2009, str. 213f.

<sup>57</sup> ŠMAHEL František, *Husitská revoluce*, díl 2, Karolinum, Praha 1996, str. 64.

*„Ale jakmile se uchýlí v svém pohybu od poznané Pravdy ze svobodného rozhodnutí, buď z vlastní libovůle a ze samolibosti... anebo k libosti někomu druhému, jako učinil první člověk po vůli své manželky nebo hada, ihned porušuje, pokud na něm je, a uráží První Pravdu...“<sup>58</sup>*

Psaný zákon je pro Matěje z Janova nutností, diktovanou svobodným rozhodnutím člověka, nežít podle pravdy. Psaný zákon je pro Janova oproti přirozenému zákonu a rozumu nedobrovolný: *„... nakonec musí přece již činiti totéž, byv k tomu donucen a jsa sevřen udidlem a zdou, jako nerozumné a pouhými smysly ovládané dobytče.“<sup>59</sup>* Zde je nutné poznamenat, že tento motiv nedobrovolnosti a nesvobodného podřízení zákonu psanému bude v české reformaci jednou z myšlenek rozvíjených Petrem Chelčickým. V jeho podání to bude zákon „světský“ nebo „židovský“, jenž bude vynucován hrubou silou světské moci po lidském svobodném odmítnutí evangelijního zákona Kristova, který je možné naplnit dobrovolně a bez donucování silou.

Rozdíl psaného zákona oproti zákonu přirozenému se u mistra pářížského nezakládá v kvalitě. Poprvé myšlenka o vnitřní souvislosti a jednotnosti desatera přikázání, jako podstatných a vnitřních částí jediného křesťanského zákona lásky, zazní v Matějově traktátu *De decem praeceptis*.<sup>60</sup> Psaný zákon je však dán explicitně a pro jinou lidskou situaci: *„... ne, že by bylo v příkazech po druhé vepsaných přidáno něco přes přirozený zákon nebo pravidlo po prvé vepsané, nýbrž jenom proto, že vyjadřují přirozený zákon určitěji jako nevědomým a tupým dětem...“<sup>61</sup>* Tento myšlenkový motiv nutnosti a prospěšnosti explicitně daného psaného zákona se objeví v české reformaci v plně šíří rozvitý u Petra Chelčického.

Zákon milosti je pak Matěji z Janova nejdokonalejším a nejvíce dostatečným pravidlem. Obsahuje jako pravidlo jediné přikázání, které je na způsob prvního přirozeného zákona, totiž přikázání lásky. Pro Janova je též kriteriem spravedlnosti: *„... na jeho základě možno úplně vyzkoušet a poznávat veškerou spravedlnost, na jeho základě možno snadno postřehnout veškerou nepravost a uvarovat se jí, na jeho základě možno míti schopnost přesně rozlišovat a znát nejen lidi spravedlivé a nespravedlivé...“<sup>62</sup>* Zákon milosti, obsahující přikázání lásky je pro Matěje z Janova úplným obnovením prvního zákona.

O prvním pravidlu, jak jej Matěj z Janova nazývá, píše takto: *„To je jediné pravidlo, totiž tato Pravda všem lidem společná.“<sup>63</sup>* Dále potom tuto první pravdu Matěj z Janova odkazuje k biblickému textu: *„... musí se vpravdě člověk neustále modlit a říkat slova, která*

<sup>58</sup> MATĚJ Z JANOVA, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 54.

<sup>59</sup> MATĚJ Z JANOVA, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 55.

<sup>60</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Matěj z Janova – Jeho život, spisy a učení*, L. Marek, Brno 2000, str. 37.

<sup>61</sup> MATĚJ Z JANOVA, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 55f.

<sup>62</sup> *tamtéž*, str. 57.

<sup>63</sup> *tamtéž*, str. 57.

*ustanovila Pravda: Bud' vůle Tvá, jako v nebi tak i na zemi!... Proto je psáno: Bud'te svatí, jako já jsem svatý!, a zase: Bud'te milosrdní, jako je váš nebeský Otec...* <sup>64</sup> Matěj z Janova uvádí daleko více odkazů k biblickému textu, nakonec ovšem končí takto: *A dále, má-li každý člověk rozum, daný k tomu, aby maje za cíl moudrost a poznání, žil a řídil se jím, jak je psáno: Žijeme-li Duchem – glosa praví: rozumem – a pak k naší věci: jednejme také duchovně! a je-li v této Pravdě všechna moudrost a poznání...* <sup>65</sup> Jakmile Matěj z Janova píše o Pravdě a prvním pravidle, kterým je mu Pravda, pohybuje se v základě na poli biblických citátů a biblického pojetí pravdy. Svoji definicí člověka, a toho, co člověka určuje, ovšem z biblického světa místy vystupuje. Nezadatelnou úlohu zde totiž hraje pro Matěje z Janova pojetí rozumu, které je nebiblické a je rozhodujícím prvkem v jeho vnímání lidského svědomí a možnosti člověka poznat Boží příkaz pro spravování se člověka zde na zemi.

Učení o vnitřním ztotožnění se s první pravdou, moudrostí a Kristem jako pravdou se objevuje v různých teologických systémech. Například nauku Heinricha Susa lze shrnout takto – člověk se musí osvobodit sám od sebe, od všech věcí, člověk se musí orientovat na Božskou moudrost – Ježíše Krista, jemu být poslušný a dojít k *unio mystica* s ním. <sup>66</sup> Nauka Matěje z Janova mluví též o vztahu moudrosti, Krista a První Pravdy. Přináší ovšem ještě jinou odpověď na otázku proč tak máme činit - následovat Krista. Matěj z Janova odpovídá, protože je to rozumné. Matěj z Janova vykládá jeden z biblických citátů takto: *„V Kristu jsou obsaženy všechny poklady moudrosti a poznání Boha: jakou výmluvu by mohl mít člověk, aby nemusil vzdělávat svůj rozum v tomto pravidle a podle něho, obzvláště když je spojeno s onou moudrostí, která zasahuje mocně od jednoho konce světa na druhý a všechno libé pořádá?“* <sup>67</sup>

### 1.2.3. První pravidlo, rozum a člověk

Díky četbě Písma, snahám o vnitřní nápravu církve a sporům o legitimitu papežství z roku 1378, které Janov zažil na univerzitě v Paříži, se u něj nesporně objevuje otázka normy, jež by rozhodla svou závazností správnost a náležitost církevní praxe. Název Janovova díla *Regulae Veteris et Novi testamenti* odkazuje Karel Skalický k Tychoniovu dílu *Liber regularum*, popsanému v Augustinově *De doctrina christiana*. Inspiraci Tychoniovým názvem zdůvodňuje podobností tématu a četností citací z Augustina v první knize Matějova díla. <sup>68</sup>

---

<sup>64</sup> *tamtéž*, str. 57.

<sup>65</sup> *tamtéž*, str. 57f.

<sup>66</sup> DOLISTA Josef, *Duchovní proudy v době Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 13.

<sup>67</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 58.

<sup>68</sup> SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 48.

V tomto smyslu je možné říci, že základní myšlenkou díla *Regulae Veteris et Novi testamenti* je vystihnout pravé křesťanství a pravou víru v protikladu k víře Antikristově. Tedy otázka správné normy je pro Janova velice důležitá.

Jean Delumeau zkonstatoval nelichotivou pravdu, že církev interpretovala evangelium prizmatem svých pastýřských záměrů, svých okamžitých zájmů a pod úhlem svého pohledu na člověka, přičemž tento pohled se měnil.<sup>69</sup> O to více v církevních dějinách vyniká snaha teologů jako je Matěj z Janova, přinést jednotné a nadosobní kritérium pro církevní praxi a každodenní praxi křesťana, a to takovým způsobem, aby vše bylo založeno na Písmu s vyloučením všeho podružného a ovlivněného lidskými dočasnými zájmy. Z Písma odvozuje Matěj z Janova zásady a pravidla, *regulae* závazné pro život křesťanů. Nejvýše staví hlavní zásadu, hlavní pravidlo, *regulae principalis*, ztotožněné ve filosofické rovině v platonském i tomistickém smyslu s První Pravdou, jíž je Bůh a Kristus.<sup>70</sup> Pro Janova je toto pravidlo univerzální: „*Když nejlepší a dokonalý učitel – zákonodárce zůstavil křesťanskému lidu jediný a tak vzácný zákon a pravidlo, pravidlo pravím, tak úplně vždy a všude dostačující a nejdokonalejší a ke všemu zvláště a přiměřeně se hodící všem lidem společně i komukoli jednotlivě...*“<sup>71</sup> Karel Skalický pak rozeznává v Matějových *Regulae* nejenom snahu pomocí pravidla rozlišit mezi křesťanstvím pravým a lichým, ale i rozlišit mezi církví svatých vyvolených na jedné straně a církví zlovolných na straně druhé.<sup>72</sup>

Matěj z Janova vychází z filosofických zdrojů v odůvodnění základů, z níž má vycházet jeho uvažování: „*Trváme na tom, že pramenem veškeré mnohosti věcí a všeho vědění jest jedno. Je tedy nutno, aby se všechno touž cestou k témuž jednomu vracelo a v něm se soustřeďovalo.*“<sup>73</sup> Vymezení je potom následující: „*A toto bude naprosto jedno, naprosto jednoduché a prapůvod všeho a v oné své jednoduchosti a jednotnosti bude zjevně zahrnovat všechnu bytnost, schopnost i činnost veškerého množství.*“<sup>74</sup> Po vymezení pomocí filosofických kategorií následuje propojení s biblickými pasážemi: „*Proto bylo o něm řečeno: Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi, a jinde zase: Neboť z něho, skrze něho a v něm je všechno.*“<sup>75</sup> Matěj z Janova pak stanoví christocentrické chápání první Pravdy: „*Toto pak, jedinou to a nejvyšší Pravdu, uznávám - to je má základní myšlenka – za jediné pravidlo*

<sup>69</sup> DELUMEAU Jean, *Hřích a strach*, Volvox globator, Praha 1998, str. 377.

<sup>70</sup> PODLEŠÁK Jan, *Matěj z Janova jako kritik středověké církve*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 36.

<sup>71</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 214.

<sup>72</sup> SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 48.

<sup>73</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 58.

<sup>74</sup> *tamtéž*, str. 58.

<sup>75</sup> *tamtéž*, str. 58.

všeho chování a života každého člověka. Je to Bůh a Pán náš Ježíš ukřižovaný.“<sup>76</sup> Filosofické pojetí kategorií mnohosti, jednoty, bytnosti spojuje s biblickými pasážemi z 1. knihy Mojžíšovy a posléze z Pavlova listu Římanům. Filosofické chápání prvního principu a počátku potom propojí s biblickým pojetím Boha jako Stvořitele světa a učiní z něj pak i výchozí pozici pro svou etiku. V každém případě ovšem Matěj z Janova postrádá prvek spekulativní filosofie. Písmo je pro něj závazné a je prvotním zdrojem všech hodnot a pravidel.

Nejvyšší pravda potom podle Matěje má tyto charakteristiky: „*Tato pravda je člověku vnitřně i zevně podobná, s ním shodná a jemu připodobněná... zahrnuje vnitřně i zevně všecku moudrost a pravdu a učí věcem užitečným k spáse... neboť osvěcuje rozum člověka...*“<sup>77</sup> Nejvyšší pravda tak nabývá univerzalistického nádechu: „*Je to pravda, která sama o sobě stačí k poučení, řízení a spasení každého člověka.*“<sup>78</sup> První pravda je pro Matěje z Janova univerzální, platná pro každého člověka a zcela dostatečná pro spravování se každého člověka. Pozoruhodné je, že Matěj z Janova platnost první Pravdy neklade do oblasti vymezené striktní dogmatickou nutností, ale spojuje ji i s rozumem, jenž je pro něj všeobecně lidským. Samotná pravda je lidem podle Janova i vnitřně vlastní: „*Tato pravda byla lidem vnitřně i zevně vepsána...*“<sup>79</sup> Dopad první Pravdy pro konkrétní lidský život Janov formuluje takto: „*Proto lze toto krátké pravidlo nadto také snadno provádět a chápat, neboť obsahuje v sobě život v nejdokonalejší ctnosti, má totiž jen jediný příkaz lásky...*“<sup>80</sup> Člověku tak přisuzuje možnost dosáhnout dokonalosti ctnostného života, ospravedlnitelného před Bohem. Skutečným obsahem první Pravdy je pro Janova Kristův příkaz o milování se vespolek. Janovovo myšlení je zde v základě nedogmatické, neboť se vztahuje na ideál *imitatio Christi* a odkazuje se na život Krista a možnost člověka jej napodobit. Obsah první Pravdy zdůvodňuje evangelijně: „*Z toho vyplývá, že Ježíš, když vyhlášoval svůj zákon, nevyslovil žádný jiný příkaz, leč, jak bylo řečeno, příkaz lásky...*“<sup>81</sup> Samotný evangelijní příkaz lásky je pochopitelný a splnitelný pro každého rozumného člověka: „*Co by věru mohlo býti rozumné duši lehčího a rozkošnějšího, než milovat, a to milovat to, co poznala jako sobě přiměřené a jako své dobro? Vždyť jen ona láska je životem a rozkoší rozumné duše!*“<sup>82</sup> Následovně pokračuje biblickým citátem z 1. listu Janova. Posléze dodává biblické citáty a formulace jeho

---

<sup>76</sup> *tamtéž*, str. 58f.

<sup>77</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 59.

<sup>78</sup> *tamtéž*, str. 59.

<sup>79</sup> *tamtéž*, str. 61.

<sup>80</sup> *tamtéž*, str. 59.

<sup>81</sup> *tamtéž*, str. 60.

<sup>82</sup> *tamtéž*, str. 60.

prvního Pravidla a Pravdy stojí na evangelijním příkazu, jenž má jako hlavní příkaz. V závěru své úvahy o první Pravdě potom o rozumu píše toto: „*Vpravdě je tedy hodné a spravedlivé, slušné a spasitelné, aby člověk, který má rozum, miloval Pravdu jako své největší dobro...*“<sup>83</sup> Teologické uvažování zde souzní s tvrzením o rozumu a tedy pak i o možnosti shody s Božím řádem. Podobně uvažuje v Čechách Petr Chelčický, který tvrdí, že pouze lidé nerozumní, odmítající Kristův zákon se mají řídit nařízenými světské moci..

Po vymezení první Pravdy uvažuje Janov o univerzálnosti a závaznosti příkazů uložených Bohem člověku: „*Bůh uložil jen málo příkazů a tradic, které jsou bez výjimky a beze všeho promíjení přiměřené pro každého člověka a kterými je každý člověk beze všeho promíjení vázán na každém místě, v každou chvíli, buď jak buď a po celý život.*“<sup>84</sup> Relativizuje tak nejenom církevní tradici, ale i pojetí některých Božích přikázání. Odkazuje se na dvě věci. První je přiměřenost, ne vše z Božích příkazů je přiměřené každému. Na druhém místě se objevuje promíjení, ne vše ze zákona jsme schopni splnit, tedy myšlenka apoštola Pavla. Jakmile se jedná o nepodmínečnost a absolutnost, existuje z Božích příkazů pro Matěje pouze jediný: „*Je jich totiž celkem deset a je to ono slavné, zřetelné a každému i nejtupějšímu rozumu přístupné desatero přikázání, takže nemůže člověk při žádném reptat ani odvolávat se na to, že je jimi zatěžován.*“<sup>85</sup> Jako absolutní a univerzální pro Janova platí z psaného zákona pouze Desatero. Neodkazuje platnost Desatera pro každého člověka pouze na autoritu shůry uvedeného Božího příkazu, tedy na autoritu teonomie. Když mluví o platnosti a pro člověka pak zdůvodnitelnosti Desatera, hovoří i o rozumu. Zaznívá zde rozdíl mezi přirozenou a zjevenou teologií.<sup>86</sup> Desatero je shrnuto v jediném závazném přikázání, které Ježíš vydal, v příkazu všeobecné lásky. Veškerou zbývající tradici potom Matěj z Janova posuzuje právě z tohoto zorného úhlu: „*Všechny jiné přerozmanité lidské tradice jsou tedy zbytečné a nevhodné. Proto se zdá, že by se neměly nazývati řády, nýbrž pověrami a lidskými výtvoř...*“<sup>87</sup>

Matěj z Janova posuzuje tradici nejprve z hlediska výlučné univerzality a absolutnosti prvního Pavdy a z hlediska autority Písma. Vše ostatní, i když by vycházelo z interpretace příkazů v Písmu je nadbytečné a zbytečné. V. Kybal konstatuje, že samotný název Matějova hlavního díla tak plně nevystihuje jeho obsah. V konečném důsledku je určující jedině první

---

<sup>83</sup> *tamtéž*, 60.

<sup>84</sup> *tamtéž*, str. 61.

<sup>85</sup> *tamtéž*, str. 61.

<sup>86</sup> KENNY Antony, *Tomáš o lidském duchu*, Krystal OP, Praha 1997, str. 15f.

<sup>87</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 62.

Pravda, učení a život Kristův. Jediné dostačují ke spáse, přičemž z nich vyplývá rozlišení pravého a falešného křesťanství a myšlenka častého přijímání svátosti oltářní.<sup>88</sup>

### 1.3. Tradice

Janov vytyčuje rozpor mezi učením dostatečným k přivedení člověka ke skutečnému křesťanství, a mezi zbytněním církevní tradice, jež člověka ve svém důsledku od pravého křesťanství spíše odvádí. Pokládá si otázku po pravém zákonu a pravidle, jímž by se křesťan a potažmo i církve řídili. Janov se nesnaží vytvořit nový systém norem. Připomíná, že pravdivá kritéria pro posuzování náboženské praxe a spravování se člověka jako skutečného křesťana, již existují. Problém Matějem z Janova není úzce formulován jenom po stránce obsahové nebo formální. Pařížský mistr se ptá i po jeho zakotvení: „*Pán Ježíš nedal svým zástupcům žádný psaný zákon, ačkoliv to mohl za svého života učinit mnohými způsoby, nýbrž vložil do srdcí věřících pouze svého dobrého Ducha a Ducha svého Otce jako veškeren zákon živý a dokonalý a jako pravidlo života pro každého postačující... podle Písem a proroků.*“<sup>89</sup> Pravděpodobným reziduem obdobných myšlenek Matěje z Janova je pojetí Božího zákona u husitských radikálů, zaznamenané Vavřincem z Březové v jeho kronice: „... *neb zákon Boží v srdci psaný mají...*“<sup>90</sup> Myšlenka zákona Božího vepsaného do srdce člověka je ovšem u husitských radikálů použita ve zcela jiném kontextu a zdůvodňuje naprosto odlišné skutečnosti než u Janova.

Janov vychází z předpokladu o dostatečnosti prvního pravidla, zákona: „*Neboť každému může být známo, že těm, kdož jsou bohati tímto zákonem evangelia Ježíše Krista a jsou vedeni Duchem Ježíšovým, docela postačuje tento užitečný a prospěšný evangelický /evangelijní/ zákon, a to co zůstavili evangelisté a svatí apoštolové...*“<sup>91</sup> Myšlenka dostačitelnosti zákona Božího pro sebespravování lidí, je v české reformaci intenzivně rozvíjena například v díle Petra Chelčického. Zákon Kristův je pro Chelčického nadčasový a všeobecně platný: „*Najprvé, že zákon Krystov jest dostatečný zpraviti člověčenství Krystovo se všemi jeho uředníky bez přimešenie zákonov lidských. Ale ten zákon nenie méně dostatečný ve čas, než jesti v tu chvíli byl...*“<sup>92</sup> Chelčický, vycházející pak z obdobných úvah jako Janov dojde ke konstatování, že pouze člověk rozumný a moudrý se spravuje zákonem Kristovým, zatímco ostatní, kteří zákon Kristův odmítají, se musí řídit donucující silou

<sup>88</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Matěj z Janova – Jeho život, spisy a učení*, L. Marek, Brno 2000, str. 44f.

<sup>89</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 243.

<sup>90</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 111.

<sup>91</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 214.

<sup>92</sup> *Památky reformace české I., Petr Chelčický – Menší spisy*, ed. KARÁSEK J., Comenius sv. 2, 1891, str. 78.

světské moci: „*Řád skrze moc jest ten, jenž se zachovává v lidu nemoudrém, který nezná Boha...*“<sup>93</sup> Tvrzení o dostačitelnosti zákona Kristova potom bude logicky vést i k otázce po hodnotě ostatních norem. U Petra Chelčického bude navíc oproti dostačitélnému zákonu Kristovu postavena světská moc.

Matěj z Janova si pokládá otázku po hodnotě církevní tradice a praxe církevního práva při předpokladu dostačitelnosti zákona Kristova. Nejenom však z hlediska závaznosti, ale i prospěšnosti pro spravování se celé křesťanské komunity: „*Nikdo, pozoruje-li věc jasně a upřímně, nemůže býti v pochybnostech, že přílišná rozličnost lidských nálezků a učení, řádů a příkazů není křesťanskému lidu užitečná, nýbrž spíše obtížná a škodlivá.*“<sup>94</sup> Pro Janova existuje mezi prvním pravidlem, jímž se má křesťan řídit a na druhé straně církevní tradicí a právem nepřekonatelný rozdíl v závaznosti. Ve skutečnosti ovšem při plnění příkazů církevní tradice nastává paradox: „*... takže se všechen lid před nimi třese a horlivěji se přičiňuje a je poháněn, aby je zachovával, než ta, která jsou v zákoně závaznější, totiž společné milosrdenství a společná spravedlnost, a má taková nařízení více v ústech a více je ctí než příkazy Boží?*“<sup>95</sup> Janovův první příkaz je záležitostí Božího působení, tradice a právo mnohdy lidskou. Uvažuje o nich nejprve v intenci myšlení apoštola Pavla o ospravedlnění člověka: „*Nejsou tedy lidské příkazy a tradice, v církvi Kristově rozhojné, nic platné zlým a nespravedlivým...*“<sup>96</sup> A dále rozvíjí motiv dobrovolnosti: „*... spravedlivý dobrovolně a s libostí koná skutky Boží ctnosti a pravdy...*“<sup>97</sup> Janov zde vymezuje rozdíl mezi prvním pravidlem, příkazujícím lásku a spravedlnost, které je možno naplňovat dobrovolně. Na druhé straně potom tradicí, právem a příkazem, obsahově již přesně normujícími. Jejich plnění není zcela dobrovolné a Matěj z Janova na několika místech píše i o strachu: „*... se všechen lid před nimi třese...*“<sup>98</sup> Motiv donucování a strachu před zákonem, jehož původ je lidský, bude v české reformaci plně rozvíjen v myšlení Petra Chelčického.

Tradice mnohdy i brání konání podle vyšších příkazů Božích: „*... mezi křesťany, kterým se zhusta přihází, že pro zachovávání nějakých lidských tradic neplní nebo méně plní příkazy Boží, milosrdenství, spravedlnost a vespólnou lásku...*“<sup>99</sup> Podle vzoru apoštola Pavla dává do protikladu svobodu v milosti a zákon: „*... takoví lidé svobodní skrze Ducha Ježíšova v nich přebývajícího jsou množstvím tradicí obyčejně omezováni také v konání ctnostných*

---

<sup>93</sup> CHELČICKÝ Petr, *O trojím lidu*, Tábor 1945, str. 7f.

<sup>94</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 215.

<sup>95</sup> *tamtéž*, str. 214.

<sup>96</sup> *tamtéž*, str. 215.

<sup>97</sup> *tamtéž*, str. 216.

<sup>98</sup> *tamtéž*, str. 214.

<sup>99</sup> *tamtéž*, str. 216.

skutků...“<sup>100</sup> Církevní tradice a právo pro Matěje z Janova překročily hranici, kdy pouze doplňovaly v některých bodech evangelium, první Pravdu, mravní příkazy Starého zákona, víru a přirozený rozum jako dar Boží. Dostávají se s nimi do rozporu. Formální směr úvah Akvinského o přirozeném zákonu a lidských zákonech: „*Tedy ne všechny lidské zákony jsou odvozeny z přirozeného zákona...*“<sup>101</sup> pravděpodobně Janova také ovlivní a uplatní na církevní tradici a na církevní zákony.

Z hlediska obsahu se Matěj z Janova ve vztahu k církevní tradici a lidskému zákonu opírá o apoštola Pavla a závaznost Písma. Obdobným způsobem s četnými odkazy na Pavla a jeho listy, bude postupovat za nějakou dobu i Petr Chelčický jako myslitel české reformace, který se vztahu k tradici a zákonu intenzivně věnoval. Janov se odvolává na 2. Kor 2, 9-11 a píše: „... čím více se takových nálezků hromadí mezi lidmi, tím více přibývá příležitostí k přestupkům, jednak se poskytuje ďáblu lepší příležitost a cesta k pokoušení prostých a slabých lidí.“<sup>102</sup> Nárůst lidské stránky v církevní tradici a přisuzování její nepřekročitelné závaznosti má pro Janova až diabolický rozměr. Obdobný motiv se objevuje v teologickém myšlení i u jiných osob v době Matěje z Janova. Okolo roku 1404 dokončuje Albert Engelšalk spis *Spekulum aureum de titulis beneficiorum*, jenž je psán formou dialogu mezi Petrem a Pavlem. Spis je význačný svojí ostrou argumentací zaměřenou proti kanonickému právu a dekretům. Argumentace založená na kanonickém právu je brána jako zdroj všeho omylu. K boji proti kanonistům se pojí kritika kuriálního systému církevní instituce a popření plné moci papeže.<sup>103</sup>

Přebujení církevní tradice, lidský důraz na její závaznost a domněnka o ospravedlnění skrze církevní tradici jsou Matějovi v přímém rozporu s pojetím skutečné evangelijní spásy a snahy o ní: „*Dále založili hříšníci na provádění takových nálezků, třeba jen tělesných, své ospravedlnění a pramálo se snaží spěchat k Boží spravedlnosti a k Božímu milosrdenství... a tak chtějíce si postavit svou vlastní spravedlnost...*“<sup>104</sup> Janov se zde vyjadřuje naprosto jasně. Člověka neospravedlňuje pouhá církevní tradice se svými obřady, ale živý Bůh a plnění Božího příkazu milosrdenství, spravedlnosti a lásky. Tento motiv později plně zazní u Husa v jeho spisu *O církvi*. Pro Matěje z Janova rozbujelá církevní tradice od pravé spásy člověka odvádí. Janov dále uvažuje o církevní praxi své doby: „*Rovněž slova vybraná a uměle sestavená v kázání, aby došla chvály a záliby u posluchačů, které odvádějí od záliby*

---

<sup>100</sup> *tamtéž*, str. 216.

<sup>101</sup> *Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě*, ed. K. ŠPRUŇK, Krystal OP, Praha 2003, str. 73.

<sup>102</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 217.

<sup>103</sup> CHYTIL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 124.

<sup>104</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 218.

v spasitelné, božské a prosté pravdě... Rovněž časté a neustálé ohánění se moudrostí světských filosofů, které oddaluje prostotu kříže... Rovněž bujně zpěvy tělesných lidí v chrámě Páně, zlahodnělé výcvikem lidí a dokonalostí v hudebním umění... odvádějí od vnitřního potěšení v Pánu... Rovněž znechucující odříkávání přílišného množství žalmů na každý den uložených a mnohomluvnost při modlení... Rovněž zabývání se tělesnými službami Bohu, neužitečnými však a nikterak rozumnými... Rovněž nezaručené neb vymyšlené rozhlašování nových ostatků světců nebo oslavné uctívání jich...<sup>105</sup> Nic podobného u Janova nenalézá při jeho hledání jediné jistoty spásy sebemenší pochopení. O jistotě potom píše: „*To tedy jsou okolnosti, které svou škodlivostí, jednak že je jich mnoho, jednak že se jimi hříšníci ukonejšují...*“<sup>106</sup> V pouhé tradici, pouhém rituálu, ve vnitřně vyprázdněném kázání, které je pouhým rétorickým cvičením, Janov nenalézá žádnou jistotu spásy pro člověka.

Podstatný podíl, v některých pasážích Matějova díla i rozhodující vinu, na přebujení církevní tradice a práva nese intelektuální elita církve: „*Zdá se, že nejen onen nejvyšší sbor učenců neb kněží je ve svých úsudcích porušen lží, nýbrž také velmi mnoho jiných sborů v církvi, aniž se vyskytl v nich muž, který by se postavil jako hradba na obranu pravdy proti lhářům. Proti se dnes nesmírně a široko daleko po svatém, slavném a dokonalém světě křesťanském rozšířily smyšlenky a lidské nálezky...*“<sup>107</sup> Zde je nutné zdůraznit jeden paradox. Ačkoliv Matěj z Janova přičítá podíl na úpadku křesťanství jeho intelektuální elitě, sám intelektuálem je. Jím dosažené vzdělání je v tehdejší době vysoké. Nelibost vůči ke vzdělané vrstvě se stejným způsobem objeví i například v díle Petra Chelčického, který bude sdílet stejný paradox jako Janov. U Chelčického s menším věhlasem dosaženého institucionálního vzdělání, zato však s velkým zaujetím a rozhledem pravděpodobně laického samouka.

Na přetřes se dostává otázka, jež se automaticky vnucuje, totiž pramen autority, o níž se rozbujelá církevní tradice opírá. Janov píše: „... *mnozí pozdější, kteří zavedli mnoho svých nálezků, rozličných nauk a tvrdých příkazů v rodině Boha a Pána Ježíše a svou autoritou je potvrdili, zavazující a zatěžující přespříliš podřízené...*“<sup>108</sup> Matěj z Janova nepíše pouze o lidských rozbujelých nálezcích, které umožňují daleko více náboženskou kontrolu laiků, ale i o autoritě na níž se zakládají. Nazývá ji lidskou, na mnoha místech ji odkazuje do institucionální sféry hierarchizované církve, jejích intelektuálních elit a nikoliv do sféry Písma.

---

<sup>105</sup> *tamtéž*, str. 218f.

<sup>106</sup> *tamtéž*, str. 219.

<sup>107</sup> *tamtéž*, str. 226.

<sup>108</sup> *tamtéž*, str. 243.

V případě rozbujelé církevní tradice a práva potom rozeznává ještě jeden důležitý moment a jeho nesporný dopad na život prostého křesťana: „... takže je tak veliká rozmanitost a nekonečné množství takových nauk, nálezků a lidských příkazů, že naplnily nespočetné a náramně veliké a nákladné knihy, které si téměř žádný člověk nemůže opatřit leda boháč, a třeba by se jimi po celý život zabýval, nemůže to vše dostatečně pročísti a s užitkem si osvojit. A přece chtěli, aby křesťanský lid byl zavázán ke všemu tomu, co je tam obsaženo, ačkoliv lidé nejen nejsou s to, aby všechno to dělali, nýbrž ani aby se s tím obeznámili a úplně si to zapamatovali.“<sup>109</sup> Matěj z Janova rozbujelé církevní právo a atrofovanou tradici odkazuje i do sféry ovládání života prostých a ve formálním smyslu nevzdělaných a nestudovaných křesťanů. „Pravidla“ jsou pro něj již natolik složitá a nákladná, že jim nikdo vcelku nerozumí a mohou tedy být použity a zneužity, jak se „církevními doktorům“ zlíbí. Ahistorickyje zde možné konstatovat, že Matěj z Janova v této pasáži vlastně mimoděk vystihl jeden z typů byrokracie – *monocratic bureaucracy*, jak ji daleko později historicky analyzoval Max Weber<sup>110</sup> ve svých dílech o společnosti a náboženství.

Ve vztahu k církevní tradici půjde část české reformace ve stopách myšlení Matěje z Janova. Hus do značné míry stojí na stejném stanovisku, když se jedná o církevní tradici. Z výroků Husových však vyplývá, že nepojímal lidské tradice ve smyslu věroučném nýbrž mravoučném a čistě právním. Nálezky tohoto druhu měl za výmysl kněží. Vážně bral jejich platnost pouze, když nebyly v rozporu s Písmem.<sup>111</sup>

### **1.3.1. Kult ostatků, soch, obrazů a svatých u Matěje z Janova a návaznost v české reformaci**

Jeden z pokusů, jak zhodnotit a vyrovnat se s myšlením české reformace a tedy i s dílem Matěje z Janova podnikl svého času profesor Milan Machovec. Již jenom pro poctivou snahu filozofa o proniknutí do tématu, chápaného v tehdejší době mimo okruh církevních historiků značně zkresleně, je nutné jeho závěry zmínit: „Janov se vůbec nestaral o nějakou dogmatickou úchylku, neměl nic proti katolickému dogmatu o uctívání svatých; on pouze pln rozhořčení poukazoval na to, že kult svatých na nebi se stal záminkou pro utlačování a ohlupování poctivých lidí. Janov poznal, že onen kult se za určitých okolností stává zbraní pokryteckých kněží... nemluví jednostranně o kultu svatých, ale vždy jej klade do ostrého

---

<sup>109</sup> *tamtéž*, str. 243f.

<sup>110</sup> WEBER Max, *Economy and society*, vol. I., University of Kalifornia Press, Berkeley 1978, str 223 f.

<sup>111</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 76.

*protikladu s křesťanskými povinnostmi vůči žijícím spolubratřím.*“<sup>112</sup> Milan Machovec měl v tomto svém konstatování, určitý svůj vlastní nezpochybnitelný díl pravdy. Přínosné ovšem je i to, v čem se ve svém závěru mýlil. Kult svatých Janov kritizuje nejenom pro jeho podíl na opominutí povinnosti křesťana konat dobré skutky vůči svým bližním. Jeho kritika pramení z autority prvního pravidla a z důrazu kladeného na evangelium. Zbytnění uctívání svatých v církvi Janovovi není jenom ohlupováním, ale i překážkou na pravé cestě člověka ke Kristu, jedinému skutečnému zachránci. Ekonomický aspekt zbytnělého kultu svatých se netýká pouze „ohlupování“.

Pro Janova dostává kult světců a jejich ostatků místy pověřivý a magický charakter: „*Protože jsou takoví pokrytci lakotní, vzývají a uctívají svaté v nebi; doufají totiž, že se jim na jejich přímluvu pohne do rukou světské bohatství, a bojí se, aby nezchudli, kdyby nesloužili tomu nebo onomu světcu.*“<sup>113</sup> V případě, že kult světců odvádí od skutečného pojetí spásy, nabývá potom pro Matěje z Janova skutečně diabolického charakteru: „*Ale v tom se jeví působení zlých duchů, jako například tehdy, když obrazy světců působí nějaké zázraky nebo sešlou nějaký trest neb vidění ve snu, aby byli takto hříšníci tím záluďněji odváděni od Ježíše ukřižovaného, neboť protože neskládají svou naději v něho jediného ani nehledají ospravedlnění usilovně u něho...*“<sup>114</sup> Dále Janov pokračuje: „*A zázraky takových světců... pravými i vymyšlenými... snad od ďábla seslanými...*“<sup>115</sup> Kult svatých podle Janova poskytuje lidem mylnou a falešnou naději: „*... a mnoho jiných legend a nesčíslné bludné domněnky, ke kterým je svádí ďábel, působí na ně, aby, přibíjejíce sami v sobě Krista Ježíše na kříž, skládali svou naději v takové věci.*“<sup>116</sup> Nejenom ve vztahu k tradici, ale i ve vztahu ke kultu svatých se objevuje jedno z ústředních témat Matěje z Janova. Otázka skutečné jistoty, na kterou se může křesťan spolehnout: „*Těmito čistě tělesnými věcmi /obrazy a sochami/ se stává působení démonů mocnějším k šálení; neboť prostoduší lidé mají při nich menší hrůzu a větší zdání jistoty, protože jsou věci ty na svatém místě a takřka jakýmiisi nástroji blízkými náboženství a protože mají na sobě v očích lidí silné zdání svatosti, třeba se nezakládá na nich žádná spása neb svatost...*“<sup>117</sup> Janov odmítá zbytnělý kult svatých, neboť odvádí od pravého křesťanství založeného na Písmu a od pojetí spásy, zakotvené v Kristu. Nejedná se pouze o odmítání ekonomického aspektu, protože argumenty se v konečném důsledku vztahují k pojetí spásy.

---

<sup>112</sup> MACHOVEC Milan, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha 1953, str. 83.

<sup>113</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 220f.

<sup>114</sup> *tamtéž*, str. 221.

<sup>115</sup> *tamtéž*, str. 221.

<sup>116</sup> *tamtéž*, str. 222.

<sup>117</sup> *tamtéž*, str. 227.

Tradice je pro Matěje z Janova rozhodující, jakmile se jedná o výroky církevních Otců, apoštolů a evangelistů. Vymezuje tradici tedy i určitou časovou hranicí. V tomto případě je důležitým zdrojem pro rozhodování: „*Chtěl bych, aby vedle toho... byla dána otázka našim Otcům, apoštolům a evangelistům, mučedníkům neb svatým učitelům, co odpovědí nám...*“<sup>118</sup> Církevní Otcové, apoštolové a učedníci Matěji z Janova poskytují odpověď i na tak závažnou otázku jak, by měl vypadat křesťanův vztah ke kultu světců a k ostatkům: „*Chtěl-li by tedy někdo svědomitě prohlédnout tyto Otce a jejich výroky, najde v nich jasně, že nemáme nikde jinde hledat zázračnou pomoc a své ospravedlnění leč v Kristu Ježíši, že nemáme vzývat nic jiného leč Boha a Pána Ježíše a nikde jinde vyhledávat svatost a dokonalost než v Kristu Ježíši...*“<sup>119</sup> V části církevní tradice, jež Matěj z Janova akceptuje, nachází na problém ostatků, uctívání svatých a modliteb za mrtvé, stejnou odpověď jako v Písmu. Problém je v pravé jistotě spásy, kterou podle Janova sochy, obrazy ani ostatky neposkytují. Církevní tradici Janov akceptuje do té míry, do níž se její odpověď shoduje s Písmem a první Pravdou.

Z perspektivy otázky, co vlastně poskytuje křesťanu jistotu skutečné spásy, tak nahlíží Janov na problematiku kultu svatých. Odmítá tak u kultu světců, stejně jako i v jiných případech, jakýkoliv lidský a institucionální nárok na konečné „vlastnění božského“ a jeho názorné zpředmětnění. Pro Janova je toto nepřijatelné: „... již skoro kdekeré město vynalézá jakési novoty, pořídí si jakoby modlu nějakou, jí se nad jiné vychloubá a samo také volá neodbytně: ‚Hle, zde jest Kristus!‘... mnohá města, chrámy a kláštery... vyhlávají a vymýšlejí jakési rozličné vzácnosti, jako např. obrazy, v kterých, jak ujišťují je přítomna boží moc a působí divy... památné kosti a proslulé ostatky světců... Tento stav pak utvrzují a stále udržují tím, že přikládají oněm shora zmíněným výmyslům zvláštní a největší moc spasit lidi...“<sup>120</sup> Stejným způsobem nedochází u Janova sluchu myšlenka přesné „lokalizace božského“. Janov zde nesouhlasí ani s kolektivním hlasem církve: „Rozhodli nadto a synodálním usnesením uložili, že se má lidu kázat, aby lid zbožně věřil, že v kamenných nebo dřevěných pomalovaných sochách je moc Boží a moc jeho svatých a že proto zázraky, které se tam zdánlivě staly nebo o kterých se povídá, dělá Bůh skrze ně a pro tyto obrazy.“<sup>121</sup> Milost a svatost pro Janova nejsou „vlastností“, která by něčemu přináležela automaticky. V žádném případě pak nepřináleží ničemu lidmi stvořenému: „*Nebylo by ani dovoleno myslet, že se Ježíš a jeho Duch nebo svatí v nebesích stali tak zpozdílymi, že by poskytovali milost a zázračnou*

---

<sup>118</sup> *tamtéž*, str. 245.

<sup>119</sup> *tamtéž*, str. 245.

<sup>120</sup> *tamtéž*, str. 223.

<sup>121</sup> *tamtéž*, str. 226.

*moc spíše místům a chrámům nebo sochám a ostatkům – zvláště za dnešních časů – než lidem Boha hodným a ctnostným...*“<sup>122</sup> Janov vyvozuje rezolutní teologický závěr: „... *milosti a spásy, která je založena jedině v Ježíšovi a její rozdělení nikoli podle jednotlivých míst nebo v některých věcech...*“<sup>123</sup> Pojetí spásy je pro Janova christocentrické.

Uctívání ostatků svatých v některých bodech Janovovi dokonale souzní s idololatrií. Matěj z Janova vykládá tímto způsobem i Písmo: „*Neboť takto a proto skryl Hospodin mrtvolu Mojžíšovu až do dnešního dne a Eliáše vzal vzhůru do nebe, aby si prostí lidé nečinili z nich modly, uctívající je více než slušno...*“<sup>124</sup> Stejným způsobem potom mluví Janov o úctě k Marii: „*Ať už se cokoliv vypravuje o těle nejsvětější Marie, ať už byla vzata na nebe s tělem, ať nebyla, dozajista chtěl Pán Ježíš, abychom neměli samo její tělo, abychom neuctívali mnohem více, než přísluší neživému stvoření, tělo samo, a nečinili si z něho modlu.*“<sup>125</sup>

Janov v základě vytyčuje odlišné pojetí svatosti: „*Ale dnešní žijící svaté lidi pronásledují, poněvadž svatí lidé kárají jejich špatné jednání a nepravost a nemazlí se s ní, nýbrž ji pranýřují.*“<sup>126</sup> K jeho pojetí svatosti patří neoblomné trvání na první Pravdě a evangelijních příkazech, mnohdy je Janov vůči společnosti nekompromisní. Pojetí svatého člověka, plně zakotveného v hodnotách evangelia, je tedy v rozporu se světským světem. V myšlení české reformace se návaznost nejpregnantněji objeví v díle Petra Chelčického, jenž trvá na nesmiřitelnosti evangelia a všeho, co je světské. Matěj z Janova dále rozlišuje pojetí svatosti platné pro prvotní církev a pro církev jeho doby: „*Ani z oněch slov, která jsou pověděna o vyvolených a svatých, že totiž v prvotní církvi, kdy z toho byl prospěch a doba to vyžadovala, jednomu býval dáván dar uzdravování, jinému dar jazyků... nemohou se nikterak dovolávat tihle výše uvedení lži proroci pro své báje, neboť jejich místa a chrámy nebo takové sochy a ostatky nekonají spravedlnost ani si nezjednávají zásluhu tím, že jsou mrtvé...*“<sup>127</sup>

V konečném důsledku však Janov v žádném případě nehlasá bojovný ikonoklasmus: „*Měly by se vyklidit všechny ony předměty uložené v chrámě, ke kterým pohlíží obecný lid s jakousi úctou a úžasem...*“<sup>128</sup> Obdobný postup zastává Matěj z Janova i k ostatkům světců: „*Všechny ostatky svatých v Božím chrámě by měly být uschovány před zraky nevzdělaných lidí s povinnou úctou a poctou na soukromých posvátných místech...*“<sup>129</sup> Matěj z Janova uvažuje, stejně jako později Jakoubek ze Stříbra, o vzdělání lidu jako o jednom

<sup>122</sup> *tamtéž*, str. 225.

<sup>123</sup> *tamtéž*, str. 225.

<sup>124</sup> *tamtéž*, str. 246.

<sup>125</sup> *tamtéž*, str. 246f.

<sup>126</sup> *tamtéž*, str. 221.

<sup>127</sup> *tamtéž*, str. 224f.

<sup>128</sup> *tamtéž*, str. 245.

<sup>129</sup> *tamtéž*, str. 246.

z rozhodujících faktorů pro přístup k obrazům: „*To se děje proto, že na nevzdělaný lid, který jde jen za svými smysly, mocně působí takové obrazy a jejich nádherný a umělecký vzhled a že každý takový člověk je náchylný k modloslužbě...*“<sup>130</sup> Mistr pařížský se staví proti kultu svatých, uctívání obrazů a soch, nečiní tak ovšem s platností kategorického zákazu a odmítnutí: „*Ale tím nezamýšlím tvrdit, že by nebylo účelné, aby se v církvi obrazy nepořizovaly a nevystavovaly...*“<sup>131</sup>

Ota Halama dokládá, že Matěj z Janova hrál rozhodující roli při formování husitského a později i bratrského pohledu na uctívání obrazů.<sup>132</sup> Janovovu myšlenku „decentního odklizení“ všeho, co věřící rozptyluje a odvádí od myšlenek na Boha a skutečné úcty k Bohu a svátosti oltářní, bude později po roce 1415 zastávat Jakoubek ze Stříbra poté, co ustoupí z pozice radikálního obrazoborectví, kterou krátkou dobu zastával.<sup>133</sup> Přímé citáty z *Regulae* Matěje z Janova, týkající se problematiky uctívání obrazů, se pak poprvé nacházejí v Jakoubkově *Utrum potest summus princeps in executione sui mandati a minore principe impediti* z ledna 1411.<sup>134</sup> Samotný Janov však ve své neskĺízel za své myšlenky samou chválu. V roce 1389 napsal jeden z členů augustiniánského řádu traktát namířený proti bludům Matěje z Janova, Jakuba Matějova z Kaplice a kněze Ondřeje. Mluví se v něm o jejich výhradách proti uctívání těl a ostatků svatých, uctívání Panny Marie, uctívání obrazů. Všichni tři jsou potom obviněni, že nabádali laiky k častému přijímání. Matějovi z Janova je připisován tento výrok: „*Ve Starém zákoně bylo usmrceno 20000 lidí, protože se klaněli zlatému teleti, podobně se klaněli měděnému hadu, jež proto král Ezechiáš dal spáliti, aby se židé nedopouštěli modloslužby. Tak se zdá, že mnozí se klanějí obrazům a dopouštějí se modloslužby, jakž mi jedna žena zpovídala. Proto nemají býti obrazy. Zázraky, jež skrze ně se dějí, nepůsobí moc božská, nýbrž d'ábelská.*“<sup>135</sup> Pro Janova jsou sochy a obrazy stále „písmem laiků“. Varuje ovšem před důsledky, které tento kult přináší, totiž snížení vážnosti Písma, zaměnění víry v Boha s uctíváním obrazů a soch a především vyvyšování soch a obrazů na úkor úcty ke svátosti těla a krve Páně. Synodní odvolání Matěje z Janova, Jakuba Matějova z Kaplice a kněze Ondřeje z 19. října 1389 pak spojuje otázku častého laického přijímání a otázku posvátných obrazů.<sup>136</sup> Proti nepravému, nadměrnému kultu světců, jejich ostatků, obrazů a soch i domnělým zázrakům s nimi spjatým vystupuje Matěj z Janova na mnoha

---

<sup>130</sup> *tamtéž*, str. 245.

<sup>131</sup> *tamtéž*, str. 246.

<sup>132</sup> HALAMA Ota, *Otázka svatých v české reformaci*, L. Marek, Brno 2002, str. 17.

<sup>133</sup> *tamtéž*, str. 126.

<sup>134</sup> *tamtéž*, str. 16.

<sup>135</sup> SEDLÁK Jan, *M. Jan Hus*, Praha 1915, str. 69f.

<sup>136</sup> HALAMA Ota, *Otázka svatých v české reformaci*, L. Marek, Brno 2002, str. 26.

místech ostře. Nebezpečí tohoto rozbujeleho kultu viděl v tom, že odvádí prosté křesťany od podstaty biblické zvěsti, od pravé úcty k Bohu a k Ježíši Kristu. Ve svých důsledcích znamená modloslužebnictví.<sup>137</sup> Odsouzení z pera Matěje z Janova došlo i svatokupectví, přičemž na jeho kritiku později navázal i Jan Hus.<sup>138</sup>

Do poloviny roku 1415 je potom datován spis *De imaginibus* Mikuláše z Drážďan, daleko radikálnější než například spisy Jakoubka. Zatímco Jakoubkovi jsou posvátné obrazy a sochy zastíněním úcty k eucharistii, Mikuláš z Drážďan napadá i církevní tradici očištění a kultu světců. Mikuláš z Drážďan přitom jako metodu používá srovnání současného stavu církve a stavu církve prvotní.<sup>139</sup> Podle Mikuláše jsou tři druhy ostatků. Do prvních patří těla a skutečné ostatky svatých. Druhé je slovo Boží a třetí svátost oltářní. Svátosti oltářní náleží skutečná a povinná úcta a pocta. Nutností je tedy odstranit z chrámů všechno, co odvádí od povinné úcty. Jakákoliv modloslužba je proti Bohu a proti řádu lásky. Praví ctitelé se podle Mikuláše klaní Bohu v duchu a v pravdě, nikoliv v obrazu. Stejným způsobem se potom kříží klaní v pravdě pouze ten, kdo ctí Kristovo utrpení. Praví ctitelé Boží mají k poučení Písmo, příklad dobrého života, zvláště pak Krista a apoštolů. Pro Mikuláše z Drážďan jsou ctitelé obrazů podobní farizeům, kteří uctívají mrtvé obrazy a pronásledují živé světce a spravedlivé. Pro Mikuláše je ve Starém zákonu přímo a výslovně zakázáno Boha zobrazovat, tedy jakékoliv zobrazení nemá žádnou edukativní úlohu. Spis Mikuláše z Drážďan je důležitým článkem ve vývoji ikonoklasmu v českém opravném hnutí. Mikuláš z Drážďan ve svém spisu výslovně cituje a nechává se inspirovat Matějem z Janova a Matoušem z Krakova. Svým spisem a myšlením následně ovlivnil Jakoubka ze Stříbra.<sup>140</sup>

#### 1.4. Christocentrismus Matěje z Janova

Zdůrazňovanou sociální i individuální normou je Matěji z Janova *imitatio Christi*: „*Ale dozajista si přeji, aby to, co jsem zde řekl a ještě řeknu, bylo jen potud řečeno i přijímáno, pokud je to ve shodě s oním pravidlem První Pravdy, totiž s životem a učením Ježíše Krista a jeho apoštolů a jiných pozdějších vyvolených.*“<sup>141</sup> Jako závazné kritérium je pak vzor života Krista a apoštolů podle Písma brán Matějem z Janova i pro církevní praxi. Zastává postoj rozhodného christocentrismu, kdy Ježíš je mu centrálním bodem víry. Zdůrazňuje ovšem

<sup>137</sup> PODLEŠÁK Jan, *Matěj z Janova jako kritik středověké církve*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 38.

<sup>138</sup> *tamtéž*, str. 40.

<sup>139</sup> HALAMA Ota, *Otázka svatých v české reformaci*, L. Marek, Brno 2002, str. 18f.

<sup>140</sup> *Studie a texty k náboženským dějinám českým*, roč. III, čís. 1., ed. SEDLÁK Jan, Olomouc 1923, str. 89f.

<sup>141</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 45f.

Krista ukřižovaného: „*Celé Písmo Boží a všechna katolická víra volá, hlásá a vyznává, že Ježíš ukřižovaný sám jediný a jen on sám je vykoupení a ospravedlnění všech, kteří v něho věří, sám jediný je všechna moc a všechna moudrost, pro každého křesťana sám...*“<sup>142</sup> Chápání Krista je u Matěje z Janova v kontextu trinitární teologie dáváno i do souvislosti s naukou o první pravdě.<sup>143</sup> V. Herold pak tuto myšlenku Matěje z Janova odkazuje do pseudodionysiovského kontextu.<sup>144</sup>

O pojetí pravdy Matěj z Janova v souvislosti se zvěstováním, které dostali za úkol ohlašovatelé Krista a jeho spásanosného poslání nebo samotní apoštolové, píše: „... *pravda je mravní hodnota nebo základ všech mravních hodnot...*“<sup>145</sup> I ve chvíli, kdy se jedná o biblickou pravdu, Matěj občas mluví filosofickým jazykem. Ačkoliv je Matěj z Janova ve filosofii své doby zběhlý, absolutní výlučnost přisuzuje pouze Kristovým slovům v evangeliích. V Kristu spatřuje i shodu myšlenek a konání, naprosté souznění slova a činu. Janov píše: „*Takoví však a jedině takoví a dokonale takoví byl předně nejsladší Ježíš ukřižovaný, který počal takto jednat a učit v celém svém životě a učení... Onen způsob mluvení nemohli však správně zachovávat ani Aristoteles ani Plato ani žádní jiní, kteří, sedíce na své učitelské stoličce nebo na stoličce Mojžíšově, mnoho pověděli svým žákům, ale nečinili to; dobře učili, ale nežili dobře...*“<sup>146</sup> Aristoteles a filosofie jsou pro Janova inspirativní, mnohdy souzní s pravdou evangelia, protože jsou založeny na rozumu a evangeliu Janov přisuzuje též rozumnost. Absolutní výlučnost však platí pouze pro slova evangelia. Určitým způsobem zde Janov následuje Augustina v jeho vztahu k Platonovi. Augustin vysoce hodnotí myšlenky Platona, odmítá však náboženskou praxi, kterou Platon zdráhavě toleruje.

Z hlediska sociálního dopadu chápe Matěj z Janova osobu Krista jako vzor tímto způsobem: „... *nijak, ani v malých ani ve velikých věcech nehledal bohatství, jsa nejchudobnější, ani tělesné rozkoše, jsa živ panicky a ustavičně se postě a pracuje... Za druhé totéž, že totiž nehledá svou slávu, ukázal nejjasněji tím, že se nejpokorněji choval ke všem lidem... žil v chudobě a s chudinou, z lidí chudých a pohrdaných si vyvolil některé za společníky, setrval bez slávy a okázalosti navenek, stýká se s hříšníky, celníky a nevěstkami. A tak ani slávu bohatství nehledal jsa chudý a nuzný od svého mládí, ani slávu urozenosti a moudrosti takového života, neboť po celý život rozmlouval a obcoval s prostými lidmi, vybíraje si lidi drsné, neurozené, nevzdělané, sedlácké a nejnížší, ani se nehonil za*

---

<sup>142</sup> *tamtéž*, str. 65.

<sup>143</sup> *Regulae Veteris et Novi testamenti*, ed. V. KYBAL, sv. II, Inšpruk 1909, str. 4.

<sup>144</sup> HEROLD Vilém, *Pražská univerzita a Wyclif*, Univerzita Karlova, Praha 1985, str. 233.

<sup>145</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 71.

<sup>146</sup> *tamtéž*, str. 181.

*pokryteckou a okázalou slávou spravedlnosti a svatosti, pival víno a jídal maso s hříšníky a celníky a jevil se celým způsobem svého života jako prostý člověk...*<sup>147</sup> Rozhodnutí o následování Krista je Matěji z Janova tím nejdůležitějším, co může člověk ve svém pozemském životě udělat. V Kristu, jak jej Matěj chápal, je obsažena moudrost a první Pravda. V *Regulae* Janov též navazuje též na filosofickou tradici. Tvrdí, že ideál *imitatio Christi* je podle rozumu ve shodě s řádem daným Bohem světu. Zde ovšem nabývá myšlení Matěje z Janova zcela jiného směru úvažování. Po filosofických úvahách se objevuje chápání Krista založené přísně na základě doslovného evangelijního textu. Matěj z Janova píše o chudobě, pokoře, užší *communitas* s lidmi neurozenými a prostými a nakonec i o odmítnutí světské moudrosti. Ideál Krista je Matějovi ve svém obsahu přísně biblický a Písmo, brané v tomto okamžiku v doslovném chápání, je mu pro tento ideál kriteriem absolutním.

O Ježíšově smrti mluví Matěj z Janova tímto způsobem: „*Takto ukázal Ježíš jasně každému člověku, že zemřel prostě za spasení lidu a za mravní zásady a pravdu, které učil...*“<sup>148</sup> Kromě pravdy a spásy lidu dodává Janov k teologickému pojetí spásné oběti Krista ještě dále mravní zásady. Odkazuje na prospěšnost Kristovy oběti a hlásání jeho zvěsti pro každého člověka: „... *Ježíš hlásal pravdu prospěšně... aby prospěl svým bližním...*“ a dále: „*Proto Ježíš byl celý dán a celý dal, vydal a odevzdal sebe ku prospěchu a spáse tomuto světu...*“<sup>149</sup> Užitečnost však Janov neinterpretuje z hlediska užitečnosti pro jednotlivce, tedy jeho prospěchu a dosažení blaha. Obdobným způsobem potom Matěj vykládá obraz Krista jako velikonočního beránka: „*Proto hlavně ve vlastním smyslu byl nazván beránkem a označen jako beránek, neboť zdá se, že beránek mezi všemi jinými zvířaty více slouží k užitku svého majitele.*“<sup>150</sup> Matěj z Janova zde také zdůrazňuje jeden ze směrů biblického myšlení, který pracuje s nevinností a odevzdaností, kupříkladu u apoštola Pavla. Užitečnost a prospěšnost, o níž Janov píše, pramení z Pavlova uvažování

#### **1.4.1. Pojetí výjimečnosti křesťanství u Matěje z Janova**

Matěj z Janova o výjimečnosti křesťanství píše toto: „*Není, nebylo ani nebude náboženství a národa, který by se opíral celý a zcela bezprostředně o První Pravdu a ctnost, kromě křesťanského lidu, a není ani nebylo filosofické školy nebo národa, který by byl patrněji a plněji řízen pravdou a spravován ctností, než rovněž křesťanský lid.*“<sup>151</sup> Výjimečnost je zde na

---

<sup>147</sup> *tamtéž*, str. 66.

<sup>148</sup> *tamtéž*, str. 67.

<sup>149</sup> *tamtéž*, str. 71.

<sup>150</sup> *tamtéž*, str. 72.

<sup>151</sup> *tamtéž*, str. 74.

prvním místě dána spravováním se první pravdou. Do jedné roviny uvažování a hodnocení tak Matěj z Janova klade zjevené náboženství a filosofické školy, přičemž hlavní rozdíl spatřuje v naplnění ctnosti a řízení se první pravdou. S výjimečností se pojí i konečnost nároku na pravdivost. Výjimečnost křesťanství je zřetelná při dodržení jedné z hlavních distinkcí tomášovského myšlení, rozdílu mezi přirozenou a zjevenou teologií. Matěj z Janova píše: „*Všechno, co který zdravý rozum prohlašuje za mravné, a všechno, co kdy kterýkoli zákon shledal spravedlivým a počestným, to všechno obsáhlo... křesťanské náboženství. Všechnu pravdu, moudrost a mravnost, kterou kdy vymyslili a učili filosofové a mudrci pohanských národů a všechny Boží příkazy a obřady a oběti, které obsahoval židovský zákon, a všechny milosti, které kdy velebný Bůh poskytl nebo přislíbil dáti lidskému pokolení, to všechno, pravím, uzavírá a zahrnuje v sobě plně a dokonale v duchu a v pravdě křesťanské náboženství.*“<sup>152</sup> Křesťanství je dokonalé jak v případě přirozené teologie, tak v biblickém případě zjeveného náboženství. Matěj z Janova vykládá pojem *religio* etymologicky jako *regula vel regularis legio* a praví pak přímo, že náboženství je kultem jediného Boha. V tomto smyslu vykládá křesťanství jako jediné pravidlo první pravdy a nositele identifikuje jako křesťanský lid, jediným pravidlem pravdy spravovaný a pravdě podrobený.<sup>153</sup>

#### 1.4.2. Pojetí skutečného křesťana

Důležitým pro Matěje z Janova je, jakým způsobem se člověk stává pravým křesťanem, co musí splňovat a jaké znaky na sobě bude nést. Mistr pařížský píše: „*Tak první a hlavní známkou těch, kteří byli nadchnuti Duchem Ježíše Krista, neboli vyvolených, je sdružovat se a sjednocovat vespolek a zachovávat jednotu...*“<sup>154</sup> Pokračuje: „*Proto vyvolení Kristovi mají v samých kořenech lásky to, že nejen udržují jednotu s dobrými, nýbrž i, pokud možno, se všemi...*“<sup>155</sup> K vyvolenosti člověka se pojí podle Janova vlastnost jednoty a obecenství. Schopnost udržení širšího obecenství je Janovovi přímo znakem skutečného křesťana. Matěj z Janova zde souzní s pozdějšími reformní kruhy, které opětovně při vymezení církve používaly termíny obecenství nebo sbor. Možná zde ale jako jeden z kořenů hrála svoji roli i lidská zkušenost Matěje z Janova spolu s historickou roztržitostí církve a se sporem o dvojpapežství, tak jak je zažíval na pařížské univerzitě.

Ve vymezení pravého křesťana, toho jak má podle Janova vypadat, se objevují dva protilehlé póly. První je převzatý od Augustina: „*Vyznáváme-li vždy a ve všem, že Bůh je*

<sup>152</sup> *tamtéž*, str. 74.

<sup>153</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 14.

<sup>154</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 78.

<sup>155</sup> *tamtéž*, str. 78.

*spravedlivý a dobrý a my jsme nespravedlivý a zlí.*<sup>156</sup> Dále: „*Utíkáme-li se s důvěrou k Božímu milosrdenství, kdykoli nás usvědčuje naše svědomí.*“<sup>157</sup> Objevují se zde jasně prvky z Augustinova chápání člověka, spolehnutí se na Boží milosrdenství a negativního vymezení lidské přirozenosti. Druhý pól, vymezující pravého křesťana podle Matěje z Janova, se nese v jiném duchu: „*Dychtíme ustavičně a vytrvale po dokonalosti.*“<sup>158</sup> A dále: „*Usilujeme-li vytrvale se posvěcovat ve ctnostech pro naději v Kristu Ježíši.*“<sup>159</sup> Tento druhý pól v sobě obsahuje prvek lidské aktivity a usilování o dokonalost. Matěj z Janova nepřítakává lidské pasivnosti a rezignaci na hledání lidské spásy a dokonalosti v tomto světě.

Vyvolení lidé podle Janova směřují k Bohu trojím způsobem. První je život smyslový, tělesný, v němž mají žít střízlivě. Druhý je život lidský, rozumový, v němž mají žít spravedlivě. Třetí je život božský, duchovní, v němž mají žít zbožně. O druhém životě Janov píše: „*Druhý život, totiž lidský neboli rozumový se počíná výchovou a směřuje k dokonalosti obvyklých ctností neboli k mravnosti.*“<sup>160</sup> V tomto rozumu směřujícím k mravnosti má Matěj z Janova zaprvé na mysli *ratio practica* jako záležitost lidského jednání a jeho změny. Lpění na něm potom v lidské praxi směřuje k základní mravní ctnosti, dále k rozumnosti a moudrosti. Pro Janova je celoživotní: „... *má svůj cíl naučit se moudrosti a vědomostem podle zásad mravného života a trvá od té doby, kdy počíná mladý člověk rozumět a chápat učení, až do stáří a kmetství...*“<sup>161</sup>

Život tělesný, zpočátku nejintenzivnější, posléze ochabuje. Život lidský, mající svůj základ v rozumu, rozvíjí se dále výchovou, zpočátku je mdlý ale: „... *potom stále vzrůstá a vyvíjí se v křesťanu až do konce v dokonalost ctnosti a moudrosti.*“<sup>162</sup> K tomuto životu jsou potřebné a rozvíjí a podporují ho: „... *moudrost, věda a všechna Písma a všechny příkazy a rady starších.*“<sup>163</sup>

Třetí život, duchovní, nemůže trvat, prodlužovat se a zesilovat: „... *bez svého pokrmu a nápoje, každodenně neb častokráte požívaného a stráveného, totiž bez těla a krve Ježíše Krista, podávaných v takovém způsobu a v té podobě, jak je Boží moudrost pro lidi zřídila a připravila, totiž ve svátosti oltářní.*“<sup>164</sup> Matěji z Janova je svátost těla a krve Krista absolutně nezbytná pro život křesťana: „... *křesťan nemůže v svém životě podle Boha zůstat při síle,*

---

<sup>156</sup> *tamtéž*, str. 82.

<sup>157</sup> *tamtéž*, str. 82.

<sup>158</sup> *tamtéž*, str. 82.

<sup>159</sup> *tamtéž*, str. 82.

<sup>160</sup> *tamtéž*, str. 87.

<sup>161</sup> *tamtéž*, str. 87.

<sup>162</sup> *tamtéž*, str. 88.

<sup>163</sup> *tamtéž*, str. 87f.

<sup>164</sup> *tamtéž*, str. 89.

*nepřijímal-li by velmi často svátost s oltáře.*<sup>165</sup> Pro život křesťana v jeho základu a posile stanovuje Janov jako rozhodující podmínku časté přijímání svátosti oltářní. Přiznává člověku snahu dosáhnout dokonalosti, motivovanou podle Písma. Důraz dále Matěj z Janova klade na především na biblickou pokoru: „*Druhým prostředkem k rozdílení zbožnosti je pokoření sebe sama, které se děje rozpomínáním na svou slabost a na své hříchy; to nám je nebo může být stále pohotově a vydává našemu svědomí svědectví...*“<sup>166</sup> Dále potom: „*... neboť skličující nás nepravost a hojnost nicotností je nám vždy pohotově a po ruce a proto bude nám vždy snadno odtud vyvozovat zbožnost.*“<sup>167</sup> Důrazem na pokoru, pokornost a odtud pramenící zbožnost stojí Matěj z Janova v čele skupiny podobně smýšlejících českých reformátorů, v níž jsou především Jakoubek ze Stříbra a Petr Chelčický. Otázku vytrvání ve zbožnosti pak řeší Matěj takto: „*Z toho všeho možno vyvoditi pro každého křesťana, dychtícího po stálosti ve zbožnosti, tu nejprospěšnější radu, aby ustavičně a vždy úsilně pokořoval svého ducha...*“<sup>168</sup> Podobným způsobem řeší otázku vytrvání ve zbožnosti například Petr Chelčický. Zbožnost pro tento myšlenkový proud v české reformaci není stav, jehož by člověk mohl definitivně dosáhnout a byl jednou provždy „osvícen“. Chelčický klade na člověka neustálý požadavek na vlastní „duchovní rytířství“, povinnost „bojování s vlastními žádostmi“ a neustálou snahu odpovídat Božímu zákonu. V traktátu O boji duchovním vyvozuje Chelčický o ctnostech, tolik důležitých pro spásu: „*A že lidé mnoho pracují o to, aby ctností dobyli, ale nemnozí pečují, aby dobytých věcí neztratili, a proto tratie je.*“<sup>169</sup> Matěj z Janova stejně požaduje, aby každý pravý křesťan, jestliže chce pravým křesťanem zůstat, byl po duchovní stránce neustále aktivní a „bdělý“. Musí zvažovat své skutky, zdali odpovídají evangelijnímu obrazu Krista. Stejně potom musí být připraven k neustálé sebenápravě v případě, že chybuje. K tomuto sebezpytování patří neoddělitelně pokora a pokání, jediné vedoucí ke zbožnosti. Zbožnosti nemůže být dosaženo v lidském životě v jeho pozemské cestě jednou provždy a trvale. Samostatné je potom téma pro Janova z nejdůležitějších, totiž přijímání. Časté a hodné přijímání svátosti oltářní spojuje vnitřně přijímající s Kristem a přijímající mezi sebou v lásce a láskou.<sup>170</sup>

Lidské možnosti ve snaze o spásu vlastní duše nejsou pouze pasivní.<sup>171</sup> V. Herold zde nachází motiv „zbožštění člověka“.<sup>172</sup> Podle Bonaventury i Tomáše je hlavní charakteristikou

<sup>165</sup> *tamtéž*, str. 89.

<sup>166</sup> *tamtéž*, str. 78.

<sup>167</sup> *tamtéž*, str. 79.

<sup>168</sup> *tamtéž*, str. 81.

<sup>169</sup> CHELČICKÝ Petr, *Drobné spisy*, Praha 1966, str. 58f.

<sup>170</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Matěj z Janova – Jeho život, spisy a učení*, L. Marek, Brno 2000, str. 97.

<sup>171</sup> HEROLD Vilém, *Pražská univerzita a Wyclif*, Univerzita Karlova, Praha 1985, str. 265.

duše stvořenost, rozumovost, svoboda a nesmrtelnost. Problematickým bodem zůstává interpretace rozumu jako společného všem lidem bez rozdílu, která je Averroova,<sup>173</sup> ale také Akvinského. Pro Janova je rozum mimo jiné spojnicí a odrazem božského a jakoby potvrzením toho, že člověk je stvořením Božím. Zde je ovšem specifikum Janovova myšlení. Racionalitu zdůrazňuje rozvíjí v kontextu etiky a reformy církve, nikoliv ve jménu vypracování teologického systému, jenž by zahrnoval systematické odpovědi na všechny otázky. Člověk uplatňováním racionality jako daru Božího potvrzuje, že je opravdovým křesťanem. Zajímavé je na několika místech i Janovovo zamyšlení nad vztahem člověka a Boha. Vstupuje do něj samozřejmě víra, pokora, důvěra v Boží nakládání s člověkem. Matěj ovšem též píše: „*Takto Boží Slovo a Moudrost neboli sám Bůh musí být od každého rozumného ducha úsilně a snažně vyhledáván jako jediný jeho život a svrchované dobro...*“<sup>174</sup> V tomto případě Matěj z Janova formuluje předpoklady vztahu člověka k Bohu obdobně jako Tomáš Akvinský v spisu *Summa contra gentiles*.

Lidské jednání a církevní praxe mají pro Matěje z Janova své hlavní a závazné pravidlo. Lidské zákony neodpovídající základní reguli, jsou potom lidskými nálezkami, neautentickými, zkrácenými obrazy Boží pravdy a většinou nabývají škodlivé povahy.<sup>175</sup> Vystává pro Janova palčivá otázka, jak má člověk žít skutečným náboženským životem, na čem jej zakládat a čím se řídit. Ponejprve se Janov v textu *Regulae* odvolává na ideál *imitatio Christi*, jenž je mu závazný a je jedinou správnou cestou. Nyní se zabývá jeho naplněním: „*Člověk, který by chtěl žít správně a nábožensky, nechť se snaží vším úsilím všechny své představy, své myšlení a uvažování uvést ve shodu s Božskou Pravdou...*“<sup>176</sup> Následovně klade na člověka povinnost: „*Nechť se přece člověk snaží své pohyby, touhy, činy, projevy vůle, řeči a všechnen vnější stav těla spravovat podle rozumu, pravdou takto již osvíceného...*“<sup>177</sup> Zvažování činů člověka, vlastně neustálé sebeposuzování, je Matěji z Janova cestou, jak v praxi dosáhnout a spravovat se podle ideálu *imitatio Christi*. Pokračuje: „*... tak, aby se rozum neustále dotazoval a ptal ve všem První Pravdy, jeho smysly a tělesné úkony aby se v jednotlivostech dotazovaly a ptaly rozumu.*“<sup>178</sup> Rozum, vlastní každému člověku, je pro Matěje jedním z hlavních nástrojů při zvažování každého člověka a jeho životní praxe, jestli se shoduje s první pravdou. Používá i jeden z důležitých filosofických a

---

<sup>172</sup> *tamtéž*, str. 233.

<sup>173</sup> Tomáš Akvinský *otázky o duši*, ed. T. MACHULA, Krystal OP, Praha 2009, str. 4f.

<sup>174</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 105.

<sup>175</sup> NECHUTOVÁ Jana, *Filosofické zdroje díla M. Matěje z Janova*, in *Filosofický časopis* 18/1970, str. 1011.

<sup>176</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 62.

<sup>177</sup> *tamtéž*, str. 62.

<sup>178</sup> *tamtéž*, str. 62.

teologických pojmů, pojem svědomí. Janov píše: „... jak mi to potvrzuje Pán Ježíš v mém svědomí.“<sup>179</sup> Originální formulace Janova zní: „... sicut dominus Jhesus hoc in consciencia mea attestatur.“<sup>180</sup> Pojem *consciencia* je u Tomáše Akvinského používán ve smyslu obdobném výrazu „svědomí“, byť v poněkud širším významu.

V 15. století se v západním křesťanství stává příznačným určitý neklid a úzkost spojená s otázkou spásy. Jean Delumeau ji nazývá „chorobnou úzkostlivostí“ a spojuje ji s nekonečným rozebíráním otázek svědomí, viny a zatracení. Začínají se množit *Manuály* a *Summy* pro zpovědníky. Tomáš Akvinský ve své době pojednává o otázce svědomí z filosofického hlediska a klade si otázku, zda svědomí je mohutností.<sup>181</sup> Mistr pařížský pojednává o svědomí nikoliv z hlediska nabuzujícího úzkost, ale z hlediska etického. Objevuje se zde paralela i s pojetím Akvinského. Ponejprve v Tomášově myšlení existuje úzké sepětí mezi antropologií a etikou. Dále pak v jeho pojetí je člověk bytostnou jednotou těla a jedinečného, Bohem stvořeného rozumového ducha.<sup>182</sup>

### 1.4.3. Predestinace a spása

Vzhledem k inspiraci Augustinovým pojetím církve, narazil Matěj z Janova i na další prvky Augustinova učení, především na jeho predestinační pojetí. O předurčení Janov píše: „Protože tedy nikdo neví, zda je nakonec podle Božího předurčení hoden nenávisti či lásky, ať úzkostlivě pracuje o své spáse s bázni a třesením a ať si zajišťuje dobrými skutky své povolání, které připravuje Bůh, jenž v něm přebývá a všechno ve všech působí.“<sup>183</sup> Ve své podstatě zde Matěj z Janova rekapituluje augustinovské predestinační schéma, odkázanost vlastní spásy každého člověka v konečném důsledku do oblasti Božího působení a vyvolenosti Bohem ke spáse bez konečné bližší lidské jistoty. Matěj však pokračuje korekcí Augustinova pojetí: „Má zajisté každý věřící a spravedlivý jistotu a zřejmou vědomost o této všeobecně platné zásadě: Každý, kdo jedná dobře pro Boha, dojde u Boha oblíby a sklídí od něho odplatu (Ef. 6,8)“<sup>184</sup> Na citát z listu Efezským se Janov odvolává jako na platnou zásadu, otevřeně zaslíbenou Bohem, díky níž se vymezuje oproti predestinačnímu schématu. Matěj pokračuje: „Tohoto poznání došli rozumem i skrze Boží svědectví celého Písma.“<sup>185</sup> Následovně se odvolává na apoštola Petra: „Tak mluvil Petr: Opravdu jsem shledal, že Bůh

<sup>179</sup> *tamtéž*, str. 253.

<sup>180</sup> *Regulae Veteris et Novi testamenti*, ed. V. KYBAL, sv. I, Inšpruk 1908, str. 160.

<sup>181</sup> DELUMEAU Jean, *Hřích a strach*, Volvox globator, Praha 1998, str. 347.

<sup>182</sup> FLOSS Pavel, *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha 2004, str. 211f.

<sup>183</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 90.

<sup>184</sup> *tamtéž*, str. 90.

<sup>185</sup> *tamtéž*, str. 90.

*nehledí na osobnost, nýbrž každý, kdo koná spravedlnost, je mu v každém národě vítán.*<sup>186</sup> Janov dále píše: „*Ale protože vědí, že ona hlavní myšlenka /o spravedlnosti/ je neklamně pravdivá.*“<sup>187</sup> Predestinační schéma Janov překračuje pomocí odvolávky na místa Písma, které mluví o skutcích a jejich ocenění u Boha. Dále pak svou koncepcí rozumu a první Pravdy, díky nimž je člověk schopen činit dobré skutky a pokusit se žít spravedlivým životem. Na spravedlnost a ospravedlnění ze skutků se Janov mnohdy odvolává k opačnému pojetí než je pavlovské, tedy k apoštolu Petrovi. Vstupuje tedy na scénu nejenom Písmo, ale i schopnost dojít k pravdě přirozenou cestou. V důsledku se ale jedná u lidí, kteří jsou si vědomi významnosti spravedlivých skutků, o nepodstatný spor: „*Nestarají se tedy Boží vyvolení, aby věděli, zda láska či bázeň se v nich rozmnožuje, protože to je věcí jediného Boha... snaží se vždy a všude konat dobré skutky...*“<sup>188</sup>

### 1.5. Matěj z Janova, Jakoubek a časté přijímání

Karel Skalický o přínosu teologie Matěje z Janova shledává, že spočívá nikoliv ve věroučné teologii, ale v teologii spirituality, zaměřené na časté přijímání Kristova těla křesťanskými laiky.<sup>189</sup> Janov svůj vztah k eucharistii a vnitřní motivaci své takto zaměřené teologie rekapituluje takto: „*Zasvětil jsem se tomuto úkolu... abych zveleboval a obhajoval časté přijímání těla a krve Pána Ježíše Krista v svaté církvi...*“<sup>190</sup> Z historického hlediska bylo dílo Matěje z Janova využíváno jako zdroj argumentace pro přijímání podobojí, příkladem mohou být Jakoubek ze Stříbra a Jan Rokycana, přičemž myšlenka laického kalicha byla do Janovova textu zpětně vkládána utrakvistickými glosami nebo i přepracováním textu.<sup>191</sup> J. Sedlák vyslovil závěr, že všechny argumenty používané Matějem z Janova pro časté přijímání potom platí i stejně i pro přijímání pod obojí.<sup>192</sup> V současné době F. Šmahel předpokládá, že myšlenkou na laický kalich se Matěj z Janova pravděpodobně zaobíral. Janovův počáteční podnět však zapadl a byl vzkříšen ve chvíli, kdy pražskému reformnímu rozběhu hrozilo nebezpečí, a vyvstala aktuální potřeba duchovní posily.<sup>193</sup> V každém případě ovšem vyjádřil vnitřní motivaci Janovových myšlenek o kalichu nejpravdivěji a nejvýstižněji, nutno podotknout že i na dobu v níž tvořil velice odvážně, Milan Machovec: „*U Janova ovšem není*

<sup>186</sup> *tamtéž*, str. 90f.

<sup>187</sup> *tamtéž*, str. 91.

<sup>188</sup> *tamtéž*, str. 92.

<sup>189</sup> SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 67.

<sup>190</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 95.

<sup>191</sup> KRMÍČKOVÁ Helena, *Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách*, Brno 1997, str. 8.

<sup>192</sup> SEDLÁK Jan, *M. Jan Hus*, Praha 1915, str. 300.

<sup>193</sup> ŠMAHEL František, *Husitská revoluce*, díl 2, Karolinum, Praha 1996, str. 84.

požadavek každodenního přijímání laiků výsledkem uvědomělé snahy o setření rozdílu mezi laiky a kněžími, o odstranění tohoto symbolu výsostného postavení kněží. U Janova samého byla jistě hlavní pohnutka tohoto požadavku jeho mystická láska k Ježíšovi, kterou bylo prostoupeno jeho citlivé srdce.<sup>194</sup> V mistru pařížském pak následující teologové nacházeli další motivaci a zdroj myšlenek. Jakoubek ze Stříbra od Matěje z Janova přebírá koinonické pojetí eucharistie a rozlišení mezi duchovním a svátostným přijímáním. Další inspirací Jakoubkových myšlenek o eucharistii pak byli Albert Veliký a Augustin.<sup>195</sup> Jakoubek klade důraz na tělo a krev Páně vnímatelné smysly, což se u Janova nenalézá. Pro Jakoubka nestačí věřícím jíst a pít duchovní, neviditelné tělo a krev Páně. Kristus lidem odevzdal své tělo a svou krev *in rebus sensibilibus*.<sup>196</sup> Na rozdíl oproti Viklefově remanenci je Jakoubek přesvědčen o reálné přítomnosti Kristově v eucharistii. Jeho přítomnost není omezena aristotelskými filosofickými kategoriemi a pojetím transsubstanciace, ale je Jakoubkovi dána evangelijní autoritou a slovy Poslední večeře.<sup>197</sup> Jan Sedlák prokázal, že Jakoubek ze Stříbra vycházel v jednom ze svých prvních utrakvistických děl, v kvestii *Quia heu in templis*, z eucharistických částí Matějových *Regulí*, a že z nich převzal řadu myšlenek, formulací a pasáží.<sup>198</sup> Matěj z Janova však nepřekročil tehdejší konkomitantní chápání eucharistie, automatickou přítomnost krve Páně i pod způsobou chleba. Odlišuje se tak od Jakoubka, požadujícího způsobu oba.<sup>199</sup>

Argumentace ve prospěch častého přijímání laiků je u Matěje založena ponejprve na biblických pasážích a verších. Tematicky se povětšinou týkají nasycení, modlitby Páně, evangelijních perikop o Ježíšově večeři poslední. Matěj z Janova jako svůj základní předpoklad pro nauku o častém přijímání uvádí: „... ale mezi cestami a prostředky Bohem povolenými nejkratší cestou, jak ke Kristu přijít a s Kristem se sloučit, je požívatí a pítí tuto slavnou svátost.“<sup>200</sup> Svátost přijímání tak hraje v jeho myšlení ústřední úlohu, nikoliv sama o sobě, ale jako cesta ke Kristu. Janov se opětovně pečlivě snaží, aby doložil, že celé jeho pojetí přijímání stojí na základech doložených v Písmu a na základech starocírkevních. Kdykoliv mluví o „podstatě“ přijímání a jeho nutnosti, dokládá vše evangelijními citáty: Jan 6, 32; Jan 6, 56; Jan 7, 27. V případě, že mluví o duševních stavech – o podmínkách přijímání, o sebezpytování – používá nejprve citáty ze Starého zákona a dále z listů, například: Ž 73, 28; Ž

<sup>194</sup> MACHOVEC Milan, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha 1953, str. 108.

<sup>195</sup> KRMÍČKOVÁ Helena, *Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách*, Brno 1997, str. 22.

<sup>196</sup> *tamtéž*, str. 117.

<sup>197</sup> *tamtéž*, str. 57f.

<sup>198</sup> KRMÍČKOVÁ Helena, *Vliv Matěje z Janova na utrakvismus Jakoubka ze Stříbra a Mikuláše z Drážďan*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 79.

<sup>199</sup> *tamtéž*, str. 88.

<sup>200</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 124.

34, 6; Jak 3, 17. Nakonec podmínky přijímání vztahuje k evangelijnímu textu modlitby Páně jako ústřednímu.<sup>201</sup> Podstatná je u Janova viditelná snaha doložit svou koncepci přijímání celým textem Písma. V jiných částech svého díla, kde se například zaobírá etikou, se Janov mnohdy opírá i o pojetí přirozené teologie, filosofii a rozum.

V pojetí společného a častého přijímání svátosti těla Páně laiky zakládá své stanovisko na tvrzení o jejím společném „vlastnictví“ laiky i klérem: „*Nepožadujeme po tobě toliko tvůj vlastní chléb, ale chléb náš, to jest i tvůj i svůj. Nepožívej tedy, otče a pane knězi, nepožívej jen sám chléb svůj a spolu náš a nenechávej nás hladové, abychom se jen dívali, jak ty požíváš náš chléb!*“<sup>202</sup> Ve chvíli, kdy začíná psát o podávání eucharistie laikům, přechází z biblické argumentace, mnohdy doslovně chápaného Písma, do emotivního tónu a místy až do apelu na klérus. Matěj píše: „*A proto, knězi Páně, žádáme a prosíme tebe: Chléb náš každodenní dávej nám dnes a denně, dej nám jej tedy už dnes a neodkládej na zítřek!*“<sup>203</sup> Končí ovšem biblickým veršem, jenž je Matějovi závazný i pro kněze: „*Nepozměňuj nám, prosíme tebe, obezřelý a věrný správce a služebníku Krista Ježíše, to, co nám přinesl a dal Kristus Ježíš a náš nebeský Otec, když nám pověděl a stále nás tomu učí, abychom říkali: Chléb náš vezdejší dej nám dnes!*“<sup>204</sup> Argumenty ve prospěch častého přijímání laiků jsou u Matěje z Janova položeny ponejprve na biblickém základu, přičemž nejdůležitějším a ústředním bodem je mu modlitba Páně a pasáže o Ježíšově večeři poslední v evangeliích. Nárok na přístup k častému přijímání těla a krve Páně chápe Janov v evangeliích v doslovném smyslu. Eucharistie, pro laiky v konkomitačním chápání, patří jak laikům, tak kléru. Z biblického hlediska mají na rovnoprávný přístup k častému přijímání stejný nárok všichni bez rozdílu.

Následovně Janov o přijímání laiků pokračuje: „... *tak je přiměřené a dovoleno svatým laikům, když v stejné vespolečné lásce vykonávají řádně a spravedlivě rolnické nebo jiné obecně prospěšné práce v své obci, aby denně nebo často pojídali též společný chléb jejich křesťanskému životu velmi potřebný a pili se stolu téhož Pána svého Ježíše Krista.*“<sup>205</sup> V této pasáži již Janov volí jinou argumentaci, totiž poukaz na funkční metaforu a chápání společné obce všech křesťanů jako jednoho nerozdílného těla. Odvolává se na před Bohem rovný význam služby laiků a kléru v církvi s tím, že ten kdo vykonává určitou potřebnou službu, má stejný nárok a právo na přístup ke svátosti přijímání. Část textu „*a pili se stolu téhož Pána*“ je

---

<sup>201</sup> *tamtéž*, str. 124.

<sup>202</sup> *tamtéž*, str. 112.

<sup>203</sup> *tamtéž*, str. 112.

<sup>204</sup> *tamtéž*, str. 112.

<sup>205</sup> *tamtéž*, str. 113.

pak nutné vykládat ve smyslu uvažování o přítomnosti krve Páně v hostii. Při argumentaci ve prospěch častého přijímání však Janov nakonec bere v potaz nejenom Písmo: „*Není proti rozumu, není proti žádnému Písmu, aby každý svatý křesťan přijímal společně denně svůj chléb a kalich Páně, nýbrž svědčí pro to mnoho rozumných důvodů i Písmo...*“<sup>206</sup> V této části již Janov vedle argumentu Písma klade i neodporování rozumu, tedy i přirozený zákon a řád. Časté přijímání laiků tedy není v rozporu s Písmem, jímž je v mnohém podle Janova dosvědčeno. Není ani v rozporu s přirozeným řádem a zákonem.

Janov zdůrazňuje ve své argumentaci i historický rozměr celé problematiky. Přijímání laiků podle Janova do církevních dějin patří, Janovova snaha je tedy legitimizována nejenom Písmem a teologií, ale i dějinami křesťanství. Staví přijímání laiků tedy do určitého kontextu církevních dějin: „*Nezavádí se tedy nový mrav v křesťanském lidu, když laikové denně požívají svátost, nýbrž obnovuje se starý a nejspasitelnější posvátný zvyk a vrací se prvotní živá láska k Ježíši ukřižovanému.*“<sup>207</sup> Historický argument, že tato praxe častého přijímání byla církvi vlastní a proto je možné ji obnovit z hlediska i historie prvotního křesťanství a návratu k němu, je posléze využit v teologické podobě Jakoubkem ze Stříbra. Jakoubek zahrnuje obnovení častého přijímání do svého konceptu důsledného návratu k prvotní církvi, jakožto bezprostřednímu pokračování v učení Kristově.<sup>208</sup> Janov tedy používá historii, církevní historii jako argument pro časté přijímání. Prvotní církev tedy pro Janova je i historicky zakotvena.

Hranice uvažování o samotné eucharistii pak Janov definuje takto: „*A podle apoštola: My však říkáme, že Ježíš Kristus je Boží moudrost a Boží moc. Nic dále tedy neuvažuj o těle a krvi Ježíše Krista než jako o Boží pravdě a Boží moci!*“<sup>209</sup> Na filosofickém základě založené teologické spekulace o podstatě eucharistie, o zdůvodnění transsubstanciace jsou mu cizí. V tomto bodě zůstává Janov na půdě Písma a v rámci obvyklé filosofické nauky a scholastické teologie, kterou nepřekračuje. Janovovi nejde o filosofickou podstatu eucharistie, ale o společenství na ní založené a o časté přijímání jako prostředek posily a nápravy jednotlivce a církve samé.

O přímém působení svátosti eucharistie Matěj z Janova píše: „*Tato svátost působí tak, že osvěcuje neb poučuje o tom, co je dobro člověka, a dodává síly k dosažení toho dobra a k vykonávání toho, co se zdá veškerým dobrem člověka potřebným ke spasení: chtít dobro,*

---

<sup>206</sup> *tamtéž*, str. 263.

<sup>207</sup> *tamtéž*, str. 263.

<sup>208</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 142.

<sup>209</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 101.

*moci dobro, anebo znát své dobro a uskutečňovat je...*<sup>210</sup> Působnost svátosti eucharistie podle Matěje není automatická, protože je člověku posilou, ukazatelem a reálnou podporou. Janov její působení tak posunuje z pozice „pouhého“ společenství těla a krve Páně, striktně založeného na pojetí Písma. Klade jej do přímého vztahu ke snažení člověka o svoji vlastní spásu, tedy i do oblasti etického působení, byť bez přímé a automatické kauzality. Svátost eucharistie tedy promlouvá do lidské vůle a je schopna ji ovlivnit v pozitivním směru. Rozhodující vliv na směřování lidské duše k dobru připisuje Matěj z Janova právě svátosti eucharistie: „... stávají se požíváním a pitím tohoto těla a krve Ježíšovy účastnými ctností a hodnot, které jsou v Slově Božím... slovo Boží pudí a povznáší naše duše mocně a spěšně do věčného života, osvobozujíc je ode všeho porušení. To všecko si naše duše přivlastňuje a přisvojuje mocným působením této naší svátosti...“<sup>211</sup> Působením eucharistie, potažmo Božího slova, se lidská duše mění a může směřovat k dobru. Samotná svátost těla a krve Páně a její přijímání je podle Matěje z Janova individuálnímu člověku lékem a posilou pro jeho vytrvání ve ctnostech: „... čím by se měl v pustině kochat v duchu, ne-li pokrmem a nápojem s nebe mu seslaným a čím může vytrvat v kajičnosti, udržet se v ctnostném jednání, růsti v ctnostech, posilovat se proti hříchům, ne-li svým živým chlebem, který posiluje srdce člověka, a vínem, které rozveseluje lidské srdce...“<sup>212</sup> Pozitivní působení přijímání však Janov rozšiřuje i na celek církve.

Pro Janova ovšem nepůsobí jako prvotní na obrácení člověka k lepšímu životu svátost, ale nejprve je Boží slovo: „*Je tedy naprosto nutno, aby kterýkoli hříšník, mající smrtelný hřích, byl dříve vnitřně Božím slovem vzkříšen z mrtvých, než zatouží po této svátosti a požije ji k svému životu...*“<sup>213</sup> Každý člověk podle Janova vnitřně sílí častým přijímáním svátosti těla a krve Páně.<sup>214</sup> V eucharistii si Matěj z Janova necení pouze prvku svátostného a spásného. Společenství a pospolitost křesťanů v církvi při eucharistii je Matějovi vysoce hodnocena: „*Není nic, v čem by měl v církvi Boží Bůh Otec i jeho jediný Syn a Duch svatý větší zalíbení a větší rozkoš než to, že se křesťanský lid shromažďuje společně a svorně k této svátosti v svaté a přátelské křesťanské pospolitosti a v jednotě stolu v domě Páně...*“<sup>215</sup> Janov posléze pokračuje: „*Kde, prosím, se dostávají lidé v přátelštější vzájemnou známost, než hodují-li příjemně u jednoho stolu?*“<sup>216</sup> Matěj z Janova nezakotvuje hodnotu eucharistie

---

<sup>210</sup> *tamtéž*, str. 108.

<sup>211</sup> *tamtéž*, str. 108f.

<sup>212</sup> *tamtéž*, str. 140.

<sup>213</sup> *tamtéž*, str. 128.

<sup>214</sup> *tamtéž*, str. 127.

<sup>215</sup> *tamtéž*, str. 119.

<sup>216</sup> *tamtéž*, str. 119.

v teologické scholastické spekulaci, nebo v pouhém konstatování svátostného významu. Opírá se o Písmo, a tak klade do popředí prvek společenství a vzájemnosti všech křesťanů při společně slavené Večeři Páně. Svátost eucharistie: „... *přispívá velmi mnoho k sjednocení lidu také ve svornosti ducha a vůle.*“<sup>217</sup>

Janov není příznivcem pouhého duchovního přijímání vírou. Horuje, co se týká laiků pro přijímání ve fyzické podobě: „*Slova Augustinova mě nepřesvědčují, abych přestal na pouhém duchovním přijímání vírou... ale mně, člověku dosud v těle vězícímu, se nejlépe hodí přijímání duchovní a zároveň tělesné...*“<sup>218</sup> Laikům Janov přisuzuje právo na plné účastenství v eucharistii, mluví samozřejmě o podobě chleba: „... *já lačním po chlebu, ne po vůni, ne po pouhém účastenství, ale po plnosti...*“<sup>219</sup> V rezignaci církve na časté přijímání vidí Janov zárodek největšího zla v církvi: „*Proto ochabnutí této každodenní účasti jednotlivců v lidu křesťanském při svátosti přineslo mezi křesťany ono největší a hlavní zlo, totiž rozkoly, odklon od Krista Ježíše, vzájemné odcizení lidí a rozvrat svornosti a zbožných citů.*“<sup>220</sup> Za jedno z největších provinění kléru tedy Janov považuje odmítání přístupu k eucharistii laikům. Znemožnění častého přijímání narušuje v církvi pospolitost a společenství, tedy svornost ducha a vůle. Všechno ostatní zlo z této prvotní příčiny ztráty společenství pramení. Rezignování na praxi častého přijímání těla a krve Páně, klade Janov jako část období, kdy již přichází Antikrist a v církvi a ve světě se rozšířila špatnost a kněží přestali být dobrými pastýři.<sup>221</sup> Pozoruhodné je Janovovo propojení mezi absencí častého přijímání v církvi a rozšířením nejrůznějších lidských smyšlenek: „*Nadto se z toho, že se zanedbává časté požívání svátosti křesťanským lidem, rozmohly se patrně v Boží církvi báje a jakési nespolehlivé smyšlenky, lidské nauky a nálezky...*“<sup>222</sup> V české reformaci se nacházejí pravděpodobně tři zdůvodnění nadměrného rozšíření a vzniku církevních ustanovení a právních nálezů. První je odmítnutí samotného Písma jako základního zdroje pro církve. Druhým je nesprávná interpretace Písma a třetím Janovova odmítnutí častého přijímání. Stejně jako o vzniku a rozšíření „nálezků“ uvažuje Matěj z Janova i o vzniku herezí v církvi: „*Taktěž z toho, že obecný lid křesťanský zanedbává časté přijímání přebožského chleba v svátosti, vzešly rozkoly, bratrstva, kroužky, sekty a družiny v křesťanské společnosti.*“<sup>223</sup>

---

<sup>217</sup> *tamtéž*, str. 120.

<sup>218</sup> *tamtéž*, str. 111.

<sup>219</sup> *tamtéž*, str. 111.

<sup>220</sup> *tamtéž*, str. 120.

<sup>221</sup> *tamtéž*, str. 152.

<sup>222</sup> *tamtéž*, str. 140.

<sup>223</sup> *tamtéž*, str. 140.

Svätost přijímání je tak Matějovi nejenom „lékem“ a posilou pro individuální život člověka, ale má i svůj dopad na život celé církve, včetně následků jejího odmítnutí.

Jakoubkova teologie kalicha vyrůstá na jedné straně z Matějových *Regulae* a jejich důrazu na duchovně svátostné přijímání eucharistie jako prostředku obnovy církve zdola. Na straně druhé z poznání, že svátostné přijímání podobojí má své opodstatnění v tom, že představuje zvláštní Kristem ustanovený řád pro každého nedokonalého a smyslově zatíženého křesťana.<sup>224</sup> Mikuláš z Drážďan v létě 1415 popisoval zásady, podle nichž bylo v Čechách zahájeno vysluhování pod obojí laikům, vzpomíná, že se tak událo podle prvotního ustanovení Božího Syna a po dlouhých úvahách s mistry a jinými milovníky Kristova zákona.<sup>225</sup> Viklefov vliv v Praze byl na počátku 15. století značný. Viklef ovlivnil husity, ale nikdo z nich ho nepřijal jako takového, tedy se nestal viklefistou, až do hloubi systematičnosti Viklefova uvažování. Hus původní Viklefovou remanenci odmítl. Neméně nezávislý byl Jakoubek ve své teologii eucharistie. Jakoubek se prohlásil za stoupence remanence, ale svůj traktát o eucharistii, Viklešem nepopíratelně ovlivněný, sepsal velmi nezávisle. Zejména oproti Viklefovi si podržel víru ve skutečnou přítomnost. Hus, jehož duch byl hluboce zakořeněn v tradiční teologii konce středověku, uměl spatřovat v remanenci pouze ekvivalent odmítnutí skutečné přítomnosti. Jakoubek, ve srovnání s ním méně ovlivněný formami scholastického myšlení, lépe viděl, že svátostná přítomnost není svázána s teorií transsubstanciace. Nesmlouvavě ponechal reálnou přítomnost Ježíše Krista ve svátosti, Písmo a tradice se mu v tomto ohledu jevily vždy jako jasné, ale vyloučil z ní filozofické vysvětlení, které se mu nezdálo platné. S Husem stojí Jakoubek proti Viklefovi za zachování reálné přítomnosti, s Viklešem proti Husovi v otázce remanence, a od obou zároveň se liší v otázce přijímání laiků pod obojí způsobou.<sup>226</sup> Matěj z Janova má v dějinách českého teologického myšlení v otázce přijímání nezastupitelnou úlohu. Poukazuje na časté přijímání jako na duchovní posilu a lék pro jednotlivce a na pouto pro společenství církve. Odkazuje se na Písmo a praxi prvotní církve. Poskytl svým následovníkům nejenom témata, ale i argumenty.

### 1.5.1. Podmínky přístupu ke svátosti těla a krve Páně

Přístup k eucharistii je Matějovi záležitostí každodenní křesťanské praxe všech dobrých křesťanů bez rozdílu. Janov se ohrazuje proti tomu, že by byly zapotřebí nějaké zvláštní přípravy, protože ony jsou vždy na překážku laikům: „... že dělají prostým křesťanům veliké

<sup>224</sup> COUFAL Dušan, *Polemika o kalich – mezi teologií a politikou 1414-1431*, Kalich, Praha 2012, str. 35.

<sup>225</sup> *tamtéž*, str. 25.

<sup>226</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 295f.

obtíže v předchozí přípravě k svátosti a učí, že k častému přijímání svátosti je nutný nejsvětější život podle jakýchsi obřadů a vnější kázně, která záleží toliko v tělesných cvičeních a ti všelijak znesnadňují laikům časté přistupování k svátosti, říkajíce, že se k tomu vyžaduje zvláštní způsob života, to jest mnoho postů, mnoho modliteb...<sup>227</sup> Matěj, co se týče svátosti těla a krve Páně, zdůrazňuje každodennost křesťanské praxe, rovný přístup laiků a kléru k svátosti a její neexkluzivnost.

Matěj z Janova konstatuje různý poměr lidí ke svátosti těla a krve Páně. Někteří lidé se řídí pouhou vírou, další planou láskou a jsou ovládnáni citem, jiné motivuje pokora, bázeň a úcta, další jsou z nitra řízeni Duchem svatým. Matěj dále píše: „*Jiní však oplývají slovem a učeností a ti jsou vedeni k svátostem poučováním a rozumem.*“<sup>228</sup> Rozum, jenž je mohoucností lidské duše, tedy podle Matěje některé lidi vede k přijímání těla a krve Páně. Co se týká skutečné vnitřní dispozice ke přijímání svátosti těla a krve Páně, Janov si však nejvíce váží lidí, o nichž shledává: „*Jiní však jsou bohati v duchu Ježíšově a mají zvlášť vnitřně nejsladší pomazání, a tudíž dostatečné a jasné obzvláštní osvědčení svého života a svědomí, a proto mají hojnost svobody a ducha a radostné naděje v Krista Ježíše. Tito shledávají v Kristu Ježíši vrcholnou milost a štědrost v obecenství a účastenství při jeho chlebě, a to je činí svobodnými, aby častěji přistupovali k obecenství při oblažující Večeři, a jiné povzbuzují k tomu. A ti neshledávají žádnou jinou obtíž v přípravě, leč aby člověk zkoumal sebe, to jest, aby správně posuzoval své předsevzetí a měl srdce zdrcené a pokořené před živým Bohem, takže za všecku předchozí přípravu před Kristem nutnou pokládají jen samého Krista...*“<sup>229</sup> Ve chvíli, kdy Matěj z Janova hodnotí postoje lidí přistupujících k eucharistii, nejvíce si cení těch, kteří jí přijímají, protože prostě svobodně důvěřují Kristu, nic více. V té chvíli je jeho postoj ryze neinstitucionální a nedogmatický a Matěj neshledává žádnou překážku nebo přípravu, která by byla nutná. Jediná podmínka zde záleží pouze na vnitřním životě člověka a je jí pokora, sebezpytování a změna člověka. Matěj tuto podmínku ale opět pojímá neinstitucionálně a neklade ji ani jako nutnost církevní zpovědi před přistupováním k eucharistii.

Mistr pařížský horlivě obhájí časté přijímání laiků i z toho důvodu, protože si považuje jejich zbožnosti a pokání, zvláště u žen. Zdůrazňuje i neodbytnost laiků při snaze účastnit se častého přijímání a hodnotí ji jako projev vroucí lásky k Bohu, namísto pouhé vlažnosti. Námitky proti častému přijímání laiků se pokouší vyvrátit tímto apelem: „*Není,*

---

<sup>227</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 114.

<sup>228</sup> *tamtéž*, str. 114.

<sup>229</sup> *tamtéž*, str. 115.

*pravím, žádná nerozvázná opovázlivost tam, kde působí správná láska, nýbrž spíše je pravda, že se vyskytuje a nejčastěji najde nerozváznost tam, kde vládne strach, zatemňující rozum...* <sup>230</sup> Matěj z Janova zdůrazňuje biblické základy častého přijímání a kladně hodnotí pohnutky laiků, vyžadujících časté přijímání, jako ryze křesťanské z hlediska Písma.

Matěj z Janova se obsáhle věnuje otázce podmínek, za nichž je možné přistoupit ke svátosti přijímání: *„Jsou to: rozjímání o Bohu, poznávání sebe sama a touha po svátosti, nebo jinak: důstojné přemítání o svátosti, přemítání o svém vlastním životě a dychtivost po spasení v Kristu...* <sup>231</sup> Janov tyto podmínky dokládá i citátem ze svatého Bernarda. Pro Matěje z Janova však nejsou výše uvedené podmínky úplné: *„A z těchto dvou duševních stavů vzniká třetí, totiž touha po spáse v Bohu vhodným jeho následováním...* <sup>232</sup> Podmínky pro přistoupení ke přijímání jsou pro Matěje z Janova daleko více povahy osobní zbožnosti jednotlivce, než podoby církevního předpisu. Janov předpokládá samozřejmě i předcházející pastorační péči „pastýřů stáda“ o ty, kteří ke přijímání přistupují. Dokládají to jeho stesky nad úrovní nevěrného kléru, který nepodává přijímání lidu a nikoho o významu přijímání nezpravuje. Splnění oněch tří, pro Matěje rozhodujících podmínek, ovšem má člověka přivést na jinou cestu: *„Z toho neprodleně vzniká dychtivost a obnovuje se touha žít s Kristem požíváním tohoto pokrmu.* <sup>233</sup> Eucharistie pak není pouze prostředek společenství církve, ale i obnova niterného života osobní víry jednotlivého křesťana.

Nakonec Janov vyjmenovává tři další podmínky pro přistupování ke přijímání: kající srdce pro vlastní provinění i útrpnost s cizími hříchy, mírnost nebo pokojnost, kterou bývá člověk zachráněn před pokušením a nakonec bázeň Boží a ostříhání se od hříchů pro přítomnost Pána Ježíše. <sup>234</sup> Dokládá je opětovně odkazem na Písmo. Především na Starý zákon: Ž 41, 1; Přisl. 28, 14; Kaz 7, 9; Eccli. 21, 11; Eccli 1, 27; 2Mojž 22, 21. Dále na listy: Řím 5, 3; Řím 8, 26; 1P 3, 13; 1Kor 13, 5. Konečně i evangelii: Jan 6, 56; Mat 5, 14. Pro Janova je to vlastně povinnost účinné lítosti, jež má každému křesťanu a hlavně potom tomu, jenž přistupuje k přijímání, být bytostně vlastní. Jedině s účinnou lítostí a zbožností je člověk připraven opravdově a náležitě přistupovat ke svátosti oltářní. <sup>235</sup> O možnosti pro jednou vyřešeného trvalého pokání a setrvalého stavu lítosti si Janov u žádného člověka nedělá žádné iluze: *„... skoro všichni křesťané začnou sice horlivě se svým pokáním a s křesťanským životem každý rok před svátky velikonočními, když se mají společně účastnit těla a krve*

---

<sup>230</sup> *tamtéž*, str. 118.

<sup>231</sup> *tamtéž*, str. 122.

<sup>232</sup> *tamtéž*, str. 122.

<sup>233</sup> *tamtéž*, str. 123.

<sup>234</sup> *tamtéž*, str. 126f.

<sup>235</sup> *tamtéž*, str. 132f.

*Kristovy, ale jakmile přejdou tyto dni, všichni upadají zpět do bývalého prázdného způsobu života...*<sup>236</sup> Zde je nutné zdůraznit, že Janov nemá duchovní život křesťana za automatický. Jedná se v jeho pojetí o každodenní snažení.

Profesorka Nechutová vyslovuje tvrzení, že v učení Matěje z Janova o eucharistii je možné rozeznat jistý emancipační prvek, jenž později zvýrazní Hus svým pojetím ekleziologie. Ačkoliv tak Janov nevybízí k neposlušnosti věřících vůči kněžím, implicitně je v jeho výzvách k častému přijímání obsažena i relativizace církevních zákazů a omezení prostřednické funkce kněze.<sup>237</sup> Zde je ovšem nutné poznamenat, že podobný „emancipační“ prvek je skrytě vlastní celému filosofickému systému Matěje z Janova. Tvrzení o rozumu, jenž je jako dar Boží vlastní všem lidem, má zcela jasně emancipační charakter. Matěj z Janova na několika místech *Regulae* argumentuje právě rozumností a dovolává se souhlasu právě na základě rozumu i v teologických problémech. Výslovně je ovšem nutné poznamenat, že interpretace v intenci novověké, osvícenecké a demokratizační jde dalece za rámec myšlení Janova. Matěj z Janova svá tvrzení nikdy „nedotáhne“ do logického konce a například závěru o sociálním řádu. Řád, včetně sociálního řádu doby Matěje z Janova je dán jakožto přirozený, i když je mnohdy podle konstatování mistra pařížského prohnílý a nemorální.

## 1.6. Pojetí dějin u Matěje z Janova

Karel Skalický u Matěje z Janova rozeznává ovlivnění Augustinovým lineárním pojetím dějin. Konstatuje však u něj, na rozdíl od biskupa z Hippa, hluboké přesvědčení o blízkosti konce, směrem k poslednímu dějinnému okamžiku, vládě Antikrista na zemi.<sup>238</sup> Janovo pojetí dějin tak charakterizuje určitá forma prezentní eschatologie: „... *abys už poznal, že se již začala doba vyplnění tohoto proroctví, a že se již první její počátky začaly uskutečňovat.*“<sup>239</sup> Mistr pařížský věří, že v jeho době se již ukazují jednotlivé znaky nadcházejícího příchodu Antikrista, poukazující na vyplnění celostné koncepce dějin. Matěj o možnosti identifikovat tyto znaky píše: „... *všimni si duchovní pastýři, jestliže máš zdravý rozum – jakož je psáno: ‚Kdo má uši, aby slyšel, poslouchej!‘ – abyss už aspoň poznal...*“<sup>240</sup> Pro Janova je možné svět pomocí znaků a lidského rozumu vykládat a pochopit. Zde je nutné ale zdůraznit určitou samozřejmost. Dějiny jsou mu dějinami křesťanství a tedy i spásy. Dějiny jsou spjaty s církví,

---

<sup>236</sup> *tamtéž*, str. 139.

<sup>237</sup> NECHUTOVÁ Jana, *Probet autem seipsum homo...*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 70f.

<sup>238</sup> SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 64.

<sup>239</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 248.

<sup>240</sup> *tamtéž*, str. 248.

jež není Janovem pojata pouze institucionálně. Konečně potom mu dějiny nejsou pouhým sledem událostí a faktů, ale mají etický rozměr, jsou dějinami spásy. Janov o dějinách píše z etického pohledu, čímž je také hodnotí: „*Po roce 1200 po vtělení Pána nebo kolem té doby se rozmohlo nesmírné pokrytectví po křesťanském světě a nejvíce v kněžstvu a nad všecku míru v kněžstvu římském... a rozbujela se náramně nepravost...*“<sup>241</sup>

Matěj z Janova neotřesitelně věří, že jeho doba je dobou již reálně eschatologickou: „*Ačkoliv je právě nyní onen čas, ve kterém se vyplnila a vyplňují všechna proroctví, která kdy byla promlouvána o nebezpečnostech posledních časů, obzvláště proroctví Ježíšova a jeho apoštolů a evangelistů, jako je ono proroctví o nevěstce (Zjev. 17, 1 n.) a proroctví o Antikristu neboli synu nepravosti, o kterém mluví Pavel k Tesalonickým...*“<sup>242</sup> Citované biblické texty s eschatologickým a apokalyptickým nábojem, především Zjevení Janovo, interpretuje přítomným a někdy doslovným způsobem. Určitým zesoučasňujícím aktualizacím s personálním dopadem se Janov při svých úvahách o Antikristu a eschatologii též věnuje. Prorok Eliáš podle Matěje již znovu přišel v osobě Milíče z Kroměříže, při výkladu o Božích ranách vzpomíná na ohromný počet kobylek, který zaplavil Čechy a Polsko v roce 1295.<sup>243</sup> Dějiny mu nejsou pouhým sledem faktů, ale v Písmu spatřuje jejich výkladový klíč i pro svoji vlastní dobu a některé postavy a události své doby se vzory biblických dějin identifikuje.

Po roce 1200 nastává pro Matěje z Janova úpadek církve a vláda Antikrista. Léta předtím jsou mu obdobím klidu: „*V té době se církev Kristova těšila dokonalému míru, bohatství a slávě.*“<sup>244</sup> Do okamžiku počátku vlády Antikrista klade i proniknutí světských prvků do těla církve: „*Jeho tělo /Antikrista/ potom ztuchnělo a rozšířilo se po celé církvi, a to je množství pokrytců a křesťanů milujících tento svět, nebo těch, kteří odešli za světským životem.*“<sup>245</sup> Janov však postavu Antikrista přesně nepersonifikuje. V tomto bodu se budou některé pozdější radikální proudy v české reformaci od Janova odlišovat. Motiv pronikání Antikrista a jeho pomahačů do církve, svázaný s motivem světské moci a bohatství, jenž církev nebo její část přijala, se bude v české reformaci objevovat s pronikavou naléhavostí. Petr Chelčický, ale i radikální proudy v české reformaci, budou mluvit o brzkém zkažení církve prvotní. Podle nich již po několika staletích církevní existence, dochází k porušení ideálního stavu. Porušení ideálního stavu bude dáвано do souvislosti s několika momenty.

---

<sup>241</sup> *tamtéž*, str. 213.

<sup>242</sup> *tamtéž*, str. 145.

<sup>243</sup> CHYTIK Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 122.

<sup>244</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 213.

<sup>245</sup> *tamtéž*, str. 213.

Prvním bude přijetí světské moci do církve, což souvisí i s valdenskou legendou o přijetí donace císaře Konstantina papežem Silvestrem. Dalším bude zdůraznění odklonu od spravování se církve Písmem a rozšíření tradice „nálezků doktorů“ pro správu církve. V každém případě ani Mikuláš z Pelhřimova ani například Petr Chelčický nepovažovali církev až do roku 1200 za nezkaženou a setrvávající v ideálním stavu. Konzervativnější proudy v české reformaci, například Jakoubek ze Stříbra, již nebyli ve svém pojetí církevních dějin tak radikální a nepovažovali celé církevní dějiny od třetího století po jejich současnost za úpadkové.

Úvahy o blízkosti konce dějin mají však hlubší myšlenkové kořeny. Na počátku druhé poloviny 14. století proniká do pražského kulturního centra povědomí o dílech Joachima da Fiore, Jana de Rupescissa a dalších františkánských spirituálů. Přesto přímé vlivy u Milíče z Kroměříže a Matěje z Janova nejsou dostatečně průkazné. Oba čeští myslitelé sice shodně s františkánskou tradicí hledali Antikrista uvnitř křesťanstva, opomíjeli však podstatné myšlenky tohoto proudu středověkých úvah o dějinách, jmenovitě nauku o třetím věku. František Šmahel výstižně konstatuje, že domýšlet biblické zvěsti mohl jakýkoliv kněz, a to nezávisle na výkladech shodného zaměření, jenž ani často nemusel znát.<sup>246</sup>

Velice důležitým momentem Janovova pojetí dějin, včetně úpadku církve a její nápravy, je odkázání reformy církve nikoliv výlučně na aktivitu lidskou. Janov nepochybuje, že některé nápravné kroky se dějí již za jeho života, nepochybuje například, že Milíč z Kroměříže byl jedním z vyvolených Božích hlasatelů nápravy. V konečném důsledku ale říká: „*Ale myslím, že se to děje postupně a v časech Bohem pro to určených.*“<sup>247</sup> Konečné vyústění dějin, včetně nápravy církve, je mistru pařížskému záležitostí Boží vlády. Lidská snaha o nápravu církve má podle Janova směřovat k očistě řádů, jimiž se církev spravuje, ode všech lidských autorit a nařízení. V tomto směru u Janova v jeho pojetí eschatologie a nápravy církve absentuje například veškerý lidský násilný prvek nebo pojetí přesně dané komunity, jež chápe sebe sama jako rozhodujícího a aktivního činitele církevní reformy.

Po delší době, následující po Matěji z Janova, vzkřísí téma Antikrista a jeho příchodu v roce 1411<sup>248</sup> nebo v lednu 1412 Jakoubek ze Stříbra svým vystoupením *Utrum sicut ex scriptura plane constat Christum in plentitudine temporis personaliter advenisse* na kvodlibetu mistra Michala z Malenic. Jakoubek doslovně použije myšlenek Milíče i Matěje z Janova o

---

<sup>246</sup> ŠMAHEL František, *Husitská revoluce*, díl 2, Karolinum, Praha 1996, str. 13.

<sup>247</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 240.

<sup>248</sup> BARTOŠ František Michálek, *Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*, Praha 1925, str. 28.

Antikristu, s tím však, že Antikrista přímo ztotožnil s vládnoucím papežem Janem XXIII.<sup>249</sup> Jakoubek zde vychází z předpokladu, že Písmo lze interpretovat ve smyslu doslovném jako jeho prezenní aktualizaci. Pomocí Písma je možné dokázat, že Kristus v plnosti času přišel. Stejným způsobem tak je možné dokázat reálný příchod Antikrista.<sup>250</sup> Jakoubek zde staví své myšlení na Janovových *Regulae*. Antikristem je pronásledovatel Krista, osoba kryjící se zdánlivou svatostí, přitom však nepřítel všech skutečných křesťanů. Jakoubek používá Janovovu myšlenku světa naruby a hlásá, že Antikrist se v očích světa proměňuje v anděla světa.<sup>251</sup> Obdobné motivy, avšak bez adresné identifikace, se vyskytují i v Jakoubkově obhajobě Viklefových teologických spisů z konce července a počátku srpna 1410. Spolu s ním hájili knihy Viklefa i Jan Hus, Šimon z Tišnova, Zdislav z Wartenberka, Prokop z Plzně.<sup>252</sup> Jakoubkova promluva *Defensio libri Decalogi M. Joh. de Vicleph*, pronesená 28. července 1410<sup>253</sup>, byla inspirována kázáním na téma 10. neděle po Trojici, promluva *Videns Jesus civitatem* pak kázáním na 1. neděli postní. Jakoubek charakterizuje církev své doby jako ovládanou Antikristem a plnou svatokupectví a zpusťování. Proti církvi Antikrista stojí církev svatých, jichž je sice nepatrná a pronásledovaná hrstka, nakonec však zvítězí. Hlavní zbraň církve svatých spočívá v kázání prostých a chudých kněží. J. Sedlák identifikuje původ Jakoubkových myšlenek v *Regulae* Matěje z Janova.<sup>254</sup> Jakoubek jako nástroj pro nápravu církve zdůrazňuje duchovní zbraně a nikoliv světskou moc.<sup>255</sup> Eschatologické myšlenky o blízkém konci světa snad byly blízké i Husovi. Hus však zdůrazňuje daleko více Krista živého a následování příkladu života Krista a prvotní církve, než reálné další závěry nauky o Kristu vzkříšeném a druhém příchodu Krista, tedy i o posledním soudu a Antikristu.<sup>256</sup>

Z oponentů nauky o Antikristu ve smyslu Janovově a Jakoubkově lze jmenovat traktát *De antichristo* z pera Štěpána Páleče. Své myšlenky zakládá Páleč na Písmu, a to doslovně pojetém. Tentokrát však doslovnou interpretaci Písma vztahuje na osobu papeže. Podotýká, že Písmo mluví o reálném Antikristu, o osobě, která bude přímým protivníkem Krista. Dále se pak podle Páleče nesplnilo to, co Písmo o příchodu Antikrista předpovídá. Závěr Štěpána Páleče pak zní, že nelze papeže identifikovat s protivníkem Krista.<sup>257</sup>

<sup>249</sup> ŠMAHEL František, *Husitská revoluce*, díl 2, Karolinum, Praha 1996, str. 252.

<sup>250</sup> NOVOTNÝ Václav, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl I, část 2, Praha 1921, str. 44

<sup>251</sup> SEDLÁK Jan, *M. Jan Hus*, Praha 1915, str. 220.

<sup>252</sup> TOMEK Václav Vladivoj, *Děje university pražské*, díl I, Praha 1849, str. 175.

<sup>253</sup> BARTOŠ František Michálek, *Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*, Praha 1925, str. 27f.

<sup>254</sup> SEDLÁK Jan, *M. Jan Hus*, Praha 1915, str. 178f.

<sup>255</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 2, Praha 1926, str. 356.

<sup>256</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 3, Praha 1931, str. 203.

<sup>257</sup> SEDLÁK Jan, *M. Jan Hus*, Praha 1915, str. 221.

Karel Skalický konstatuje, že se v Matějově myšlení objevuje spojení dvou potencionálně „výbušných“ prvků. Zaprvé dějinně spásný dualismus města Božího a města Satanova. Za druhé Matějova krajní apokalyptická zjitřenost, věštící blízkost Božího soudu. Karel Skalický souhlasí s tvrzením Amedeo Molnára, že ekleziologické názory Matěje z Janova, společně s valdenskou mentalitou, vystihovaly přítomnou situaci reformačního zápasu daleko lépe, než ekleziologie a názory Viklefa.<sup>258</sup> Je však nutné podotknout, že některé myšlenky Janova o nápravě církve, například odkázání reformy do Božího působení bez přímé identifikace těch, kteří mají reformu provést, pozdější myšlení české reformace nepřevzme.

### 1.7. Učení o Antikristu v husitských Čechách

Téma Antikrista nabývá u Matěje z Janova důležitého postavení. V Matějových *Regulae* zaujímá Antikrist celou třetí knihu.<sup>259</sup> Karel Chytil vyslovuje tvrzení, že poprvé se slovo Antikrist v politickém a náboženském dění objevuje v Čechách ve spojení s Cola di Rienzem. Následující úvahy českých teologů od druhé poloviny 14. století však nemají nic společného s jeho osobou. Neodvolávají se ani na Joachima da Fiore, na Kyrila a jeho prorocství, ačkoliv jeho jméno někde zaznívá. Teologická erudice Čech se soustřeďuje na církevní učitele, kteří jsou uznáváni západní církví. Před Milíčem z Kroměříže je důkazem zájmu o téma Antikrista například Velislavova bible.<sup>260</sup> Milíčův výklad o Antikristu nemá, až na výpočty o příchodu Antikrista, s joachimismem a Cola di Rienzou nic společného. Na rozdíl od nich není zatěžkán vizuálními podrobnostmi. Neopírá se též o prorocství Methodiovo a ani o *Libellus de Antichristo* z pera Adsa, opata v Montier en Der.<sup>261</sup> Milíčovo uvažování se zakládá na podrobné znalosti biblického textu. Čerpá především z Apokalypsy, knihy Daniel, z proroka Ezechiele, Habakuka a evangelia Matoušova.<sup>262</sup> S velkou pravděpodobností Milíč nahlížel i do Velislavovy bible.<sup>263</sup>

Mezi teology stavějícími se proti názorům joachimitů a Jáchyma da Fiore, přináležejí důležité místo Vilému de Amore z pařížské univerzity. Podle něj si Antikrist zvolil osoby dvojaké a lstivé, přičemž následovníci Antikrista vzejdou z řad falešných křesťanských duchovních a mnichů, nikoliv z řad Saracénů a Židů. Pokryteckým duchovním a literátům,

<sup>258</sup> SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 66.

<sup>259</sup> CHYTEL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 120.

<sup>260</sup> *tamtéž*, str. 116.

<sup>261</sup> *tamtéž*, str. 115.

<sup>262</sup> *tamtéž*, str. 118.

<sup>263</sup> CERMANOVÁ Pavlína, *Čechy na konci věků*, Argo, Praha 2013, str. 49.

Vilémovo dílo zde obsahuje přímé narážky na pařížské vzdělanecké kruhy a mnichy, je věnován traktát *De Antichristo*. Část traktátu Viléma de Amore pak převzal Matěj z Janova do svých třetí knihy svých *Regulae*.<sup>264</sup> Podle E. Valáška patří mezi autory, kteří Matěje z Janova inspirovali Pseudodyonisius Aeropagita a Hugo od svatého Viktora. Naopak v díle Janova nenachází E. Valášek žádné stopy po vlivu Viléma Ockhama a ani Viklefa. Inspirace Jáchymem z Fiore se podle E. Valáška u Matěje neobjevuje též. Argumentem je mu absence podstatného bodu Jáchymových myšlenek, učení o třetím období Ducha svatého. Výslovně zmiňuje dále Heinricha Susa, Bonaventuru a Davida z Augsburgu.<sup>265</sup>

Poněkud dále, než dílo Viléma de Amore, jde spis *De periculis novissimorum temporum*, který složilo několik doktorů pařížské university. Na otázku, jakými lidmi budou způsobena nebezpečí Antikristova příchodu, je s průhlednou narážkou na tehdejší hierarchii odpovězeno, že lidmi sobeckými, pokryteckými proroky, svůdci národů a špatnými pastýři. Ti, kteří připravují Antikristu cestu, přijdou podle chápání autorů spisu z řad špatných křesťanů. Spis uvádí celkem čtyřicet dva znamení, díky nimž lze rozeznat pravé apoštoly od falešných. Části z tohoto spisu, stejně jako úryvek traktátu *De Antichristo* z pera Viléma de Amore, zapracoval Matěj z Janova do třetí knihy svých *Regulae* též.<sup>266</sup> Další inspirací Matěji z Janova pro jeho myšlenky o Antikristu mohl být Vojtěch Raňkův z Ježova. Jeho spis *De scismate* měl Matěj z Janova podle J. Sedláka zapracovat do čtvrtého traktátu třetí knihy svých *Regulae*.<sup>267</sup> Čtvrtý traktát třetí knihy *Regulae*, nadepsaný *De Anticristo*, podává velmi originální popis církve bezbožníků. Šestý traktát třetí knihy, nadepsaný *De abhominacione in loco sancto*, pak obsahuje toto tvrzení: „... všechny nebo téměř všechny stolce svaté církve byly naplněny a obsazeny údy Antikristovými, to je těmi, kteří přišli vedeni sami sebou a ne horlivostí pro Ježíše ukřižovaného a kteří hledají své věci a ne věci Ježíše ukřižovaného.“<sup>268</sup> Matěj z Janova líčí způsoby, jimiž napadá Antikrist vyvolené Páně. Jsou celkem tři a jsou obdobné líčení z knihy *Libellus de Antichristo* opata Adsa. Tyranie světské moci, chytrost pomocí argumentů proti Kristu a Písmu, předstíraná rovnost a svatost. Spiritualistickým výkladem, jak je pojímá Matěj z Janova, se však zřetelně liší od přesného materialistického vypočtení u Adsa.<sup>269</sup> V Matějových *Regulae* se tak nenacházejí doslovně převzaté motivy z

<sup>264</sup> CHYTIL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 45.

<sup>265</sup> STEINER Václav, *Eklesiologie Matěje z Janova v podání E. Valáška*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 115.

<sup>266</sup> CHYTIL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 46f.

<sup>267</sup> SEDLÁK Jan, *M. Jan Hus*, Praha 1915, str. 43.

<sup>268</sup> SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 49f.

<sup>269</sup> CHYTIL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 123.

*Libellus de Antichristo* opata Adsa, ani z prorocství Methodiova, ani z učení joachimitů.<sup>270</sup> Pavlína Cermanová dovozuje, že ve výkladech postavy Antikrista v českém prostředí v druhé polovině 14. století lze vysledovat výrazný posun, jak v textových, tak v ikonografických zpracováních. Pro reformní linii, dominantní pro husitské teology a kazatele, bylo charakteristické morálně typologické pojetí Antikrista, jež vytlačilo sibylskou a adsonovskou tradici.<sup>271</sup>

Koncem roku 1383 nebo začátkem roku 1384 dokončuje Viklef traktát *De Christo et suo adversario Antichristo*, jenž zahajuje novou fázi ve vývoje antichristologie. Traktát byl v Čechách čten a opisován. Není to pouze nějaký protipapež, označený jako Antikrist, ale instituce papežství nabývá charakteru antikristovského. Viklef si klade otázky po legitimitě papežské moci, je-li papež následníkem Petrovým, obdržel-li od Petra svoji moc, měl-li Petr přednost před ostatními učedníky a je-li papež skutečný zástupce Krista. Záporně odpovídá na otázku, jestli je římský pontifex neomylný v otázkách etiky a doktríny. Viklef dovozuje, že papež stojí v naprosté opozici vůči Kristu. Charakteru blasfemie pak nabývá, když si papež činí nárok na Božská práva a pocty.<sup>272</sup> Již od 12. století se v křesťanské apokalyptice a ve výkladu postavy Antikrista začíná výrazně prosazovat motiv reformy, úzce navázaný na opravné hnutí v církvi.<sup>273</sup> Karel Chytil vyslovuje tvrzení, že Viklefův traktát o Antikristu našel v Čechách již připravenou půdu, díky učení Milíče z Kroměříže a Matěje z Janova. Podrobnou znalost Matějových spisů vykazuje Jakoubek ze Stříbra.<sup>274</sup> Rozdíl pak mezi Matějem z Janova a Jakoubkem, ve vztahu k Antikristu je podle Chytila minimální. Spočívá pouze v tom, že Matěj za Antikrista považoval v náznacích pravděpodobně protipapeže Klementa, zatímco Jakoubek výslovně papeže římskou církví uznávaného.<sup>275</sup>

Nový systém antichristologie, inspirovaný Viklefem, představuje spis, obsahující výklad Apokalypsy, který začíná slovy *Opus arduum valde, apocalipsim videlicet Jesu Christi, ipsius gracia inspirante sumpsit explicandum*. Autor zná nejenom současnou a klasickou teologickou provenienci, ale také Klementa Alexandrijského, Origena, Ireneu. Papež je identifikován přímo s Antikristem a dobová církev s nevěstkou babylonskou. Komentář *Opus arduum* k Apokalypse došel nejenom v Čechách značného rozšíření, vydán byl i později Lutherem.<sup>276</sup> Co se týká vlivu v Čechách, například u Husa se nenalézají

---

<sup>270</sup> *tamtéž*, str. 123.

<sup>271</sup> CERMANOVÁ Pavlína, *Čechy na konci věků*, Argo, Praha 2013, str. 40.

<sup>272</sup> CHYTIL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 127.

<sup>273</sup> CERMANOVÁ Pavlína, *Čechy na konci věků*, Argo, Praha 2013, str. 41.

<sup>274</sup> CHYTIL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 135.

<sup>275</sup> *tamtéž*, str. 136

<sup>276</sup> *tamtéž*, str. 129.

Viklefem inspirované pochybnosti o primátu Petrově a tudíž i Říma, založené na základní Viklefově myšlence o identitě Antikrista.<sup>277</sup> Z učení o Antikristu Hus koncilem obviňován nebyl. Neoznačuje za Antikrista každého papeže, pouze nehodného, Kristu odporného a nežijícího podle Kristova vzoru.<sup>278</sup> Hus se ovšem přiznává k jiným, z hlediska kanonického problematickým tvrzením. Hus klade nárok na papeže a duchovenstvo, aby žili skutečně životem Kristovým, podle vzoru a vlastností Krista. Budou-li takto žít, jsou pravými nástupci a následovníky Krista, v opačném případě nikoliv. Hus v tom upomíná daleko spíše na Arnolda z Brescie.<sup>279</sup>

F. J. Holeček spatřuje v otázce Antikrista jeden z důležitých momentů v Husových myšlenkách o přítomnosti a působení zla v církvi. Do Husových úvah se tak prolíná myšlenka jednoho z důležitých českých teologů, uvažujících o Antikristovské problematice, Milíče z Kroměříže. Milíč tvrdí, že kdo ruší a popírá Krista je Antikrist. Antikrist sám je potom podle Milíče ve světě již konkrétně přítomen. Obdobný směr úvah posléze rozvíjí naplno jeden z jeho žáků a stoupenců, Matěj z Janova.<sup>280</sup> Zde je však nutné, pro upřesnění uvést konstatování Zdeňka Trtíka o chápání pojetí konce časů u Husa: „*Církev jako celek neměla vědomí, že přítomně stojí před konečným soudem, necítila se jeho blízkostí volána k pokání a nápravě a odmítala uvědomit si předběžnost, dočasnost svých řádů a institucí.*“<sup>281</sup> V Husově myšlení hraje odkaz na Antikrista, sklon časů, Poslední soud, též roli upozornění na nutnost nápravy církve a meze institucionální církve, než samostatně profétickou. Hus se domnívá, že Antikrist již v církvi reálně působí, je však přesvědčen, že se Kristus brzy ujme svých věrných, když budou stát proti Antikristu. Boj proti Antikristu Hus spojuje s bojem proti neřestem v církvi a společnosti.<sup>282</sup>

Další důležitou postavou v antichristologii je Mikuláš z Drážďan. Karel Chytil vyslovuje tvrzení, že je autorem spisu *Tabulae veteris et novi coloris*, v pražské kapitulní knihovně dochovaný exemplář nese titul *Conversio Christi oposita conversacioni antichristi*. Jako antithese jsou zde uvedeny na jedné straně texty Písma, ponejvíce evangelií, a texty církevních otců, zvláště Augustina, Jeronyma, Ambrože, Jana Zlatoústého. Druhou stranu antithese tvoří Konstantinův list papeži Silvestrovi, privilegium Ludvíka Pobožného, různá synodální usnesení, odstavce a questie z dekretu Gratianova a jeho vykladatelů a kanonistů.

---

<sup>277</sup> *tamtéž*, str. 132.

<sup>278</sup> *tamtéž*, str. 138.

<sup>279</sup> *tamtéž*, str. 134.

<sup>280</sup> HOLEČEK František J., *Husovo pojetí církve*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 142.

<sup>281</sup> TRTÍK Zdeněk, *K otázce filosofického realismu Husova*, in *Theologická revue*, Praha, 42/1971, č. 3-4, str. 71f.

<sup>282</sup> VEVERKOVÁ Kamila, *Eschatologické naděje počátků české reformace*, in *Theologická revue*, 4/2012, str. 461.

Tímto způsobem je traktát ostře namířen proti kanonickému právu. Základní kontrapozice spisu je Kristus, jeho zákon a prvotní církev v opozici proti papeži a jeho novým zákonům.<sup>283</sup> Důležité místo zde hraje požadavek chudoby, jemuž je věnována první, druhá, sedmá a devátá *tabulae*.<sup>284</sup> Tyto antithese uspořádávají obsah celého spisu, kterým jsou *tabulae* různých výroků a myšlenek, některé pocházejí i od Viklefa.<sup>285</sup> Spis *Tabulae veteris et novi coloris* ztotožňuje se spisem *Cortina de Antichristo*, jenž jako své dílo Mikuláš z Drážďan výslovně zmiňuje, například Howard Kaminsky.<sup>286</sup> Základní idea antithesí, tedy *comparatio Christi et Antichristi*, se objevuje i u Viklefa. Viklef však nemá mnoho dramatických motivů a míst, které by mohly dát podnět k zobrazení. Především ve čtrnácté kapitole traktátu o Antikristu, v níž vypisuje tři vlastnosti Antikrista, shrnul několik takových motivů. Jeden z nich rozvedl Hus, totiž vjezd Krista do Jeruzaléma na oslici a jízda papeže s kardinály. Druhým obrazem je Kristovo mytí nohou apoštolů a naproti tomu je zobrazena pýcha papeže, jemuž má císař držet uzdu jeho koně a následovně si dává na trůně líbat nohy.<sup>287</sup> Některé doklady nasvědčují, že se v Betlémské kapli nacházely motivy, mezi nimiž měl být znázorněn i papež na koni a chudý Ježíš. S největší pravděpodobností se jednalo o vyobrazení papežova průvodu a Kristova vjezdu na oslíku do Jeruzaléma. Symbolické zpracování podobné tematiky, odlišující pravou a falešnou církev, se nachází i v Jenském a Göttingenském kodexu. Stejně antiteze se snad objevovaly na stěnách domu U Černé růže, kam patřil i Mikuláš z Drážďan.<sup>288</sup> K. Chytil podává své přehledné zhodnocení zdrojů myšlení Viklefa, Matěje z Janova a autora spisu *Tabulae veteris et novi coloris*. První velké systematické dílo o Antikristu, kniha Matěje z Janova je rázu teologického a moralizujícího, opírá se o Apokalypsu a školu pařížskou. Viklef svůj systém o Antikristu buduje s vyslovenou tendencí protipapežskou a ze stanoviska politického, ve své nauce není apokalyptikem a zůstává střízlivým racionalistou. Autoři ilustrací antithesí v *Tabulae veteris et novi coloris* nejsou stejným způsobem ovlivněni mystikou.<sup>289</sup>

### 1.7.1. Učení o Antikristu u Matěje z Janova

Matěj z Janova pojímá otázku, kdo je Antikristem takto: „Ten člověk však, který se nesrovnává v nejvyšší míře s pravdou zde označenou a nejen se s ní rozchází, nýbrž

<sup>283</sup> CHYTIL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 149.

<sup>284</sup> NECHUTOVÁ Jana, *Místo Mikuláše z Drážďan v raném reformačním myšlení*, Academia, Praha 1967, str. 24.

<sup>285</sup> CHYTIL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 150.

<sup>286</sup> NECHUTOVÁ Jana, *Místo Mikuláše z Drážďan v raném reformačním myšlení*, Academia, Praha 1967, str. 12.

<sup>287</sup> CHYTIL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 169f.

<sup>288</sup> SOUKUP Pavel, *Jan Hus – Život a smrt kazatele*, nakladatelství Lidové noviny, Praha 2015, str. 99.

<sup>289</sup> CHYTIL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 173.

*pronásleduje samu pravdu a odrazuje od ní, je zřejmě nejvíce Antikristem...*<sup>290</sup> Janov nezastává v tomto bodu pojetí Antikrista jako neosobní a až fatální síly ze Zjevení Janova. Milan Machovec zdůrazňuje, že Janov zbavuje slovo „Antikrist“ mystického nádechu, podobně jako to udělal se slovem „světec“.<sup>291</sup> Stejným způsobem není Matěji z Janova možné vymezit působení Antikrista určitým nekřesťanským náboženstvím nebo ho s ním personifikovat: „... k tomu nelze přirovnávat žádnou nepravost žida, Saracéna nebo pohana, neboť Antikrist, jak jméno naznačuje, je nebo musí být protivníkem Kristovým v nejvyšší míře.“<sup>292</sup> Janov dále dodává: „Ale mnohem větším protivníkem téže pravdy je ten, kdo slíbil věřit a přijal znamení víry, a přece jedná nevědecky a nevěří pravdě přes svůj slib; takoví jsou hříšní a nevěřící křesťané.“<sup>293</sup> Janov odmítá myšlenku přímé identifikace věřících jiných náboženství s Antikristem nebo jejich ztělesnění jako zla. Stejným způsobem potom postupuje Jakoubek ze Stříbra, ve svých apelech, aby židovské obyvatelstvo dostalo příležitost žít se poctivou prací a mohlo se tak zbavit lichvy jako svého stigmatu. Přesto však pogrom spojený s lidovými bouřemi po smrti Želivského, pogromy z let 1448 a dále 1483, znovuzavedení vybírání dávek od židovského obyvatelstva svědčí, že i v době husitské a jagellonské přetrvávaly stereotypy antisemitismu.<sup>294</sup>

Pro posouzení jednotlivého člověka, zda patří k údům Antikristovým, je rozhodující podle Janova „pravda života a učení Ježíše Krista a jeho učedníků a celé církve svatých“.<sup>295</sup> *Regulae principalis*, pravidla založená na Písmu, vzor života Kristova, praxe prvotní církve jsou podle Janova směrnice, jimiž by se měl řídit křesťanský život. Vše, co je s nimi v rozporu, považuje Janov za „lidské nálezy“ a působení Antikrista. Antikrista nechápe ve své podstatě jako určitou osobu, ale jako ztělesnění zla v tehdejší církvi. Janov se nezaobírá konkrétní osobou, ale principy, jak Antikrista a jeho působení identifikovat. Dobovou ideu Antikrista převzal sice od Milíče z Kroměříže, ale pozměnil ji. Antikristem je mu každý křesťan, který nežije podle Kristova učení a vzoru, čím více se vzdaluje od Krista a čím vyšší postavení přitom zaujímá v církvi, tím je větším Antikristem.<sup>296</sup> Janov tak posouvá chápání Antikrista daleko více do roviny lidského spolupůsobení a zdůrazňuje svobodnou vůli: „... pravdu Ježíše Krista, tj. spasitelnou, a zamlčovat ji nebo napadat pravdu ústy a neplnit ji skutkem. A to je antikristovství ve vlastním smyslu slova, zjištěné srovnání s pravidlem často

<sup>290</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 146.

<sup>291</sup> MACHOVEC Milan, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha 1953, str. 97f.

<sup>292</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 146.

<sup>293</sup> *tamtéž*, str. 147.

<sup>294</sup> ŠMAHEL František, *Husitská revoluce*, díl 1, Karolinum, Praha 1996, str. 395.

<sup>295</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 145.

<sup>296</sup> PODLEŠÁK Jan, *Matěj z Janova jako kritik středověké církve*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 37.

připomínaným. Z toho následuje, že protivníkem Ježíšovy pravdy je každý člověk, který myslí nebo mluví hříšně nebo hříšně žije...<sup>297</sup>

Matěj z Janova chápe v některých pasážích *Regulae*, týkajících se eschatologie a Antikrista, text Písma doslovně a prezentně. V jiných pasážích, daleko častějších, však posouvá své uvažování dále. Nechápe již text Zjevení Janova a především pasáže o Antikristu doslova, ale interpretuje jej z individuálního hlediska dodržování pravidla pravdy a života Krista a jeho učedníků a dále nutnosti pokání pro každého křesťana. Výsledný pohled Janovův pak vypadá takto: „*Každý křesťan neb klerik, budiž to kněz, kazatel, mnich řeholník a vůbec kdokoli, žije-li ve skutečnosti zcela své vlastní vůli a nikoli vůli Pána Ježíše a nelituje-li srdečně, když se něčím prohřeší, je údem Antikristovým.*“<sup>298</sup> Ve svém výsledku pak vztahuje chápání antikristovských motivů nejenom na individuálního člověka, ale i na ustanovenou hierarchickou strukturu církve. Pro Janova se s vyšším postavením v hierarchii zvětšuje nejenom odpovědnost, ale také zvyšuje míra provinění: „... *přestože je osobností vysoce postavenou a důstojnou ve svém lidu, a koná zlo na svatém místě a skrze svaté věci neb na svatých věcech a v čase plném milosti a pravdy, a činí zlo proti Bohu živému nebo proti Synu Božímu, sedícím již po pravici Boha Otce všemohoucího, maje v opovržení neb v nevážnosti Ježíše ukřižovaného a jeho utrpení. Takový člověk, buď to kdokoli, je ve vlastním smyslu slova a nejvíce Antikristem, neboť stojí vlastně a nejvíce proti Ježíši Kristu.*“<sup>299</sup> Stejným způsobem v případě, že mnich nebo řeholník vstupuje do kláštera pouze pod záminkou zajištění svého vlastního poklidného života, stává se součástí těla Antikristova.<sup>300</sup> Pro Janova nezáleží v žádném případě na sociálním postavení, na vzdělání, na úřadu klerika nebo na dosaženém stupni v církevní hierarchii. Toto je daleko spíše přitěžujícím faktorem. Dokonce i svaté věci, například Písmo, mohou být využity pro věc Antikrista. Každý, kdo nečiní Boží vůli, jež je dostatečně jasná díky Božím zákonům, je ve vnímání Janova údem Antikrista a pracuje pro něj. Mistru pařížskému ovšem nejde o slepou poslušnost a odevzdanost člověka. Boží zákony ve své nejjednodušší podobě jsou mu dostatečně rozpoznatelné a následně srozumitelné díky darovanému rozumu a člověku nabyté rozumnosti, a tedy dostatečně pochopitelné každému a jak Janov podotýká rozumné. Kvůli svému pojetí Božího řádu světa, antropologie se všemi charakteristikami a určité nekompromisnosti, u Matěje z Janova jakoby chybí Augustinovo pojetí středních hříchů a soucitné pochopení pouhé lidské nedostatečnosti. Člověk může být buď údem Krista, nebo Antikrista.

---

<sup>297</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 146.

<sup>298</sup> *tamtéž*, str. 149.

<sup>299</sup> *tamtéž*, str. 147.

<sup>300</sup> *tamtéž*, str. 149.

Matěj z Janova ve svých úvahách často pracuje s rozlišením mezi skutečnou svatostí, odmítáním tělesných požitků, skromností na jedné straně a zdáním svatosti, zajištěním vlastního poklidného života a snahou o slávu a čest na tomto světě na straně druhé. O významu církevních prebend a úřadů, akademických poct a titulů, získávaných pouze pro osobní slávu, je jeho skepticismus neotřesitelný: „*A každý klerik, který pro svou osobu nebo kvůli sobě dosáhne vědomostí a hodností v církvi, jako podjáhenství, jáhenství, kněžského neb apoštolského a kazatelského úřadu, nebo nabývá v církvi obročí, úřadů, post a důstojenství, a každý, kdo získává čestné tituly jako je doktorát, bakalářství a mnohé jiné takové, takže požívá v křesťanském světě cti, bohatství a pohodlí a je vyznamenán v tomto životě, nechť ví, že je docela nesporně údem Antikristovým.*“<sup>301</sup> Stejným způsobem potom negativně hodnotí církevní obřady, slavnosti, ctění světců a jejich zázraků, děje-li se pouze kvůli vnější slávě a okázalosti v přítomném světě, jako plášť Antikristův.<sup>302</sup> K emotivnímu a tudíž literárnějšímu výrazu se dávají husitští autoři svést velmi často buď v morálních a moralistních souvislostech, nebo tam, kde se dostávají k myšlence na Antikrista, který je jim znakem posledních dnů, tedy v kontextu eschatologickém.<sup>303</sup>

Matěj z Janova podává své pojetí Antikrista takto: „... *není Antikrist nic jiného než nehodný křesťan, stavějící se proti Kristu...*“<sup>304</sup> Antikristova moc a jeho prostředky pak nemají u Matěje z Janova ryze démonickou podobu: „... *nejvíce však a hlavně zneužívá těch statků, které jsou Krista Ježíše, jako jsou Písma, svátosti a vnější úkony náboženské pro svou vlastní slávu a zištnost...*“<sup>305</sup> Daleko více je tak působnost moci Antikrista přenesena do falešných proroctví, pokroucení již stávajícího církevního učení, špatné interpretace Písma a zneužívání Písma pouze pro věci dočasné, pomíjivé a nehodné. Pro část české reformace, konkrétně pro Petra Chelčického a pozdější Jednotu bratrskou, bude jistě inspirující Janovo tvrzení o Písmu, které může Antikrist zneužít ke svým záměrům. Tento proud české reformace se bude věnovat otázce správné a náležité interpretace Písma podle zákona Božího.

Antikrist jako nejvyšší protiva Krista potom v důležitosti obrazně odpovídá i církevní hierarchii: „*Je nebo bude Antikristem člověk úskočně se stavějící na odpor pravdě života a učení Kristova, křesťan nejhorší, ale buď zcela, nebo z větší části zastřený ve své špatnosti, neb křesťan nepravého jména, který zaujímá v církvi nejvyšší postavení a má nejvyšší moc*

---

<sup>301</sup> *tamtéž*, str. 149.

<sup>302</sup> *tamtéž*, str. 149f.

<sup>303</sup> NECHUTOVÁ Jana, *Literatura – ancilla theologiae*, in *Spekulum medii AEVI*, Praha 1998, str. 63.

<sup>304</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 151.

<sup>305</sup> *tamtéž*, str. 148.

*nad každou duchovní i světskou osobou...*<sup>306</sup> Janov zde kreslí jakoby obraz světa naruby, jenž se u něj objeví i v jeho vnímání těch, které církev jeho doby prohlašovala za heretiky. Dále vnímá postavu Antikrista takto: „*Jako byl Kristus naskrz pravdivý a přišel skrze pravdu, tak bude Antikrist naskrz prolhaný, naskrz pravím, v základních vlastnostech člověka, totiž ve svědomí a v úmyslech, a přijde skrze lež. Kdo je však v dnešní době ten, jenž je prolhaný a dostal se skrze lež k papežství, může být známo tomu, kdo nespí.*“<sup>307</sup> Matěj z Janova činí rozdíl mezi Kristem a Antikristem na základě určujících vlastností, na jedné straně pravdivost, pokornost, obětování se – na druhé straně prolhanost, záludnost, zhoubu a krutost.

Nutné je zdůraznit zmínku o svědomí. Svědomí patří ve vnímání filosofie ke vrozenému *habitu*, a tedy svou částí spadá do oblasti rozumu. Antikrist a jeho stoupenci podle Janova mají potlačovat i onen Bohem vrozený lidský *habitus*, jenž člověk dostal a umožňuje mu rozpoznávat mezi zlem a dobrem. Postavu Antikrista chápe mistr pařížský na tomto a několika dalších místech svého spisu v narážce na konkrétní osobu jako francouzského vzdoropapeže své doby. Ten zde není ovšem Janovem označen jako Antikrist pro své vzdorování Římu a politické motivy, ale pro vlastnosti Antikristu charakteristické, které ve svém svědomí a pro své činy splňuje. Pro znázornění rozdílů mezi Kristem a Antikristem používá Matěj z Janova antithetických porovnání. Kristus je pokorný a zbožný, Antikrist krutý a pyšný. Antikristem je ten, kdo se skutky projevuje jako dokonalý protiklad Krista. Tento však nemusí být ihned rozpoznatelný. V církvi navenek může být vše krásné a zbožné, plné učenosti a svatosti, ale bez vnitřní plnosti ducha Kristova. Antikristů může být podle Janova nekonečné množství, očekávají však jednoho nejvyššího, kterým nebude ani Žid, ani Saracén. Nejvyšší Antikrist bude pocházet z řad křesťanů, kde zaujme nejvyšší stupeň a moc. Podaří se mu vládnout nejenom světskými statky, ale i tím co náleží samotnému Kristu. Písma a svátosti bude Antikrist zneužívat pro svůj vlastní prospěch a pro svoji vlastní slávu.<sup>308</sup> Janov dále píše: „*A tak vysoko se povýšil nade všechno, co se jmenuje Bůh, že se opovážil povznést i nad nejvyššího apoštolského a pravého papeže, totiž Urbana VI.*“<sup>309</sup> Matěj z Janova zde uvádí odkaz na biblický verš 1Kor, 1, 12, který používá jako narážku na aktuální stav církve: „*... takže jedni vykřikují a prohlašují svárlivě druhým: ‚Já jsem Kefův‘, ‚já Pavlův‘, ‚já Klementův‘, ‚ale já Urbanův‘, ale co je horšího, že, jsouce*

---

<sup>306</sup> *tamtéž*, str. 148.

<sup>307</sup> *tamtéž*, str. 151.

<sup>308</sup> CHYTIL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 121f.

<sup>309</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 162.

vzájemným rozkolem porušení, všude napořád úporně tvrdí: *„Zde je Kristus“*<sup>310</sup> Rozdělení, roztržnění a ztráta vzájemnosti je Matěji z Janova jedním ze znaků působení Antikrista.

Janovo myšlení však není v žádném případě možné chápat v tendenci pouhé polemiky s francouzskou podobou vzdoropapežství. Příčiny rozkolu v církvi popisuje takto: *„... shledáme, že není žádné jiné závažnější příčiny /církvního rozkolu/, než předcházející rozštěpení mezi říšemi a rozštěpení mezi národy, neboť tenkrát Francouzové si přáli, aby měli papeže ze svého středu, jak to později projevili, kdežto Římané se také podobně dovolávali, že chtějí mít papeže ze sebe a pro sebe, až byl takto a tím úplný rozkol v církvi dovršen.“*<sup>311</sup> Francouzské vzdoropapežství klade Matěj z Janova do již existujícího štěpení církve, rozporného s jednou z hlavních charakteristik církve, kterou je jednota. Snaha identifikovat Krista se svými marginálními zájmy potom do tohoto štěpení patří plnou měrou. O podobě tohoto rozdělení církve dodává: *„... dnes říkají Francouzi se svými západními stoupenci: ‚Zde je Kristus‘, Italové však a Římané na polední straně ujišťují: ‚Ba ne, zde je Kristus a nikde jinde‘. Než řecká církev na východě tvrdí neústupně: ‚Není ani tam ani jinde, ale zde s námi je Kristus‘.“*<sup>312</sup> Tvrzení založené na pouze institucionálním základě je Matějovi z Janova v této chvíli již nedostatečné. Pravost církve a přítomnost Krista již není v této chvíli dána ani tradicí ani institucionální zárukou. K tomuto proklamovanému nároku „Kristus je s námi“ přistupuje zcela jasně světská moc a nepokrytě politický zájem. Přitakání jim pro Matěje z Janova tvoří jeden z kořenů rozdělení a následovně všech dalších nešvarů v církvi. Matěj z Janova, však zde sám o sobě nepřekračuje hranici ortodoxie a nepředkládá své myšlenky jako systematicky a konečně platné i ve vztahu k církevní instituci. Je nutné mít stále na paměti, že Janov žije ve vědomí přítomné eschatologie a události svého času chápe pod prizmatem působení Antikrista, a to i ve všech dobových církevních institucích. Jasná a pravdivá kriteria a pravidla tedy mnohdy hledá jinde.

Podle Matěje z Janova byl Antikrist ve své mnohočetné a amorfní podobě na světě přítomen již v době prvotní církve, kdy ale ještě převážily pozitivní síly. Přelomové jsou pro Janova roky 1200 a posléze 1290, kdy došlo ke zrušení každodenního přijímání laiků v církvi.<sup>313</sup> Jedna z hlavních vlastností, kterou Matěj z Janova přisuzuje Antikristu, je schopnost rozdělovat a zasévat nesyváry. Mnohokrát ji zdůrazňuje explicitně, v tomto případě ji zasazuje i do eschatologického kontextu apokalypsy: *„... tato hrozná a krvelačná šelma, dlouhá a široká a vysoká, byla takto na různé strany svými sedmi hlavami poháněna a*

---

<sup>310</sup> *tamtéž*, str. 162.

<sup>311</sup> *tamtéž*, str. 161.

<sup>312</sup> *tamtéž*, str. 166.

<sup>313</sup> CERMANOVÁ Pavlína, *Čechy na konci věků*, Argo, Praha 2013, str. 53.

*rozmetala a zle rozervalo svými desíti rohy celou křesťanskou církev...*<sup>314</sup> Dodává ovšem i aktuálnost této vlastnosti pro svou dobu a roztržičnost a nesvornost tehdejšího křesťanstva považuje za známku přimknutí lidí k hodnotám Antikrista. Matěj z Janova se odvrací od podoby Antikrista jako ďábelské moci s démonickým dosahem a inklinuje ke zdůraznění rysů falešného proroka a svůdce tak, jak tuto představu obsahují například evangelia Matouše (Mt 24,5.23-24) a Marka (Mr 13, 21-22). U Matěje z Janova se objevuje též biblická inspirace apoštolem Janem a jeho myšlenkou o Antikristech, vzešlých z řad křesťanů, která zaznívá v 1J 2, 18: „*Slyšeli jste, že Antikrist přichází. Nyní se objevilo mnoho Antikristů. Z toho poznáváme, že je poslední hodina. Vyšli z nás, ale nebyli z nás.*“<sup>315</sup> Matěj z Janova neklade původ Antikrista do oblasti jiného náboženství, ale do řad samotných křesťanů. Rozhodující pro pochopení myšlenek o Antikristu u Janova, je přenesení chápání Antikrista z oblasti některými pasážemi Písma předpovídané a částí církevní tradicí stvrzované, v zásadě však nepochopitelné démoničnosti, proti níž není možné v konečném důsledku vzdorovat, do oblasti člověkem částečně pochopitelného a identifikovatelného zla, byť s velkým „Z“. Dále hraje samozřejmě rozhodující roli pojetí Antikrista jako odpůrce a protipólu Krista a církve jeho věrných. Nejedná se však v žádném případě o pouhou účelovou aktualizaci a kritiku přítomného neutěšeného stavu církve. Na to je Matěj z Janova silně zakotven v biblickém uvažování, které je pro něj výchozí

### 1.7.2. Tělo Antikristovo a pojetí heretiků

Otázka Antikrista s papežskou tiárou na hlavě, a problém zdali má Antikrist nějaké kolektivní mystické tělo, je v době Matěje z Janova již dvě století v čilém intelektuálním oběhu a pro Janova rozhodně není akademická. Janov mluví o *corpus mysticum Antichristi*. Svůj základ si Matěj z Janova bere z biblických pasáží z Matouše 24, 28 a z Joba 41, 6-8.<sup>316</sup> Tělo Antikristovo Matěj z Janova považuje za kompaktní právě proti vanutí Ducha svatého, nikoliv však za kompaktní v určité jednotnosti, protože jednota je pouze tam, kde je láska.<sup>317</sup> Tělo Antikristovo je množství Kristu nepřátelských křesťanů, množství synagogy Satanovy. Nemá jednotu a jednotnou hlavu, je porůznu rozptýlené a shoduje se a sbíhá pouze v jednom, totiž, že je bestií a má pohyby a úkony bestiální.<sup>318</sup> V Janovově myšlení se promítá nadčasové

<sup>314</sup> MATĚJ Z JANOVA, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 160.

<sup>315</sup> *tamtéž*, str. 150.

<sup>316</sup> SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 61.

<sup>317</sup> *tamtéž*, str. 62

<sup>318</sup> CHYTIL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 174.

chápání Antikrista a jeho těla. Mezi oběma církvemi, církví věrných Kristu a církví Antikristovou, existuje dokonalý, avšak převrácený paralelismus. Kristus je hlavou církve svatých a hlavou Kristovou je Bůh, Antikrist je hlavou církve zlovolných a jeho hlavou je ďábel. Karel Skalický dochází k závěru, že tento paralelismus vytváří dvě souběžné struktury, mezi nimiž není žádný manévrovací prostor. Matějův nábožensko-mravní rigorismus tak vyhrocuje dělicí oblast mezi oběma církvemi téměř na ostří nože.<sup>319</sup> Na Matějovu pojetí Antikrista a jeho církve je charakteristické, že jím bude *christianus pessimus*, zlý křesťan, zaujímavější v církvi nejvyšší postavení a mající autoritu nad každou osobou v církvi. Církev věrných Antikristu se pak rekrutuje též z řad křesťanů. Nejvyšší Antikrist nepříjde zvnějšku, ale Antikrist i jeho tělo budou mít svůj původ v církvi Kristově.<sup>320</sup>

Antikrist je podle Matěje z Janova schopen svést křesťany od skutečných hodnot, ctností života podle Krista, směrem k falešným hodnotám Antikristovým. Tato vlastnost se Janovovi projevuje i v pojetí autority a autoritativnosti, které Antikrist prosazuje: „*Takto pravím, vnesl velmi zchytralým a jakoby rozumným způsobem bázeň a strach před velkými lidmi, i učenými a proslulými, byt' neměli podílu v ctnostech Ježíšových, docela podobně jako je to u pohanských králů a pánů, a sjednal jim nesmírnou důležitost a velikou bázeň budící vážnost, a tak je odvedl od pokory Ježíše ukřižovaného. A zmenšil bázeň a úctu před jedinou autoritou a osobností téhož Ježíše Krista...*“<sup>321</sup> Představa o Antikristu se u Matěje z Janova nesoustřeďuje přesně na osobu. Antikrist byl již za časů apoštolů, neměl ale ještě moc, již kvůli jednotě a svornosti církve prvotní. V církvi Matějovy současnosti, roztržštěné na jednotlivé části, již má Antikrist svoji působnost. Spor a rozštěpení jsou podle Matěje vlastní schopností Antikrista.<sup>322</sup> Matějovi z Janova se tělo Antikristovo podobá tělu bestie z moře s mnoha hlavami a s mnoha rohy. Autorita, již Antikrist vládne, je v naprostém rozporu s autoritou Krista, protože nedokáže sjednocovat. Na některých místech Matěj z Janova pojí apokalyptické a eschatologické myšlení také s institucemi světské vlády: „*Mnoho je totiž v křesťanském světě království, mnoho knížectví a vévodství, na které se hodí ono znamení šelmy...*“<sup>323</sup> Janov používá ze čtyř způsobů interpretace Písma ve středověku<sup>324</sup> často alegorický a aktualizační způsob.

---

<sup>319</sup> SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 63.

<sup>320</sup> *tamtéž*, str. 63.

<sup>321</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 168.

<sup>322</sup> CHYTIK Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918, str. 121.

<sup>323</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 156.

<sup>324</sup> PELIKÁN Jaroslav, *Komu patří Bible*, Volvox Globator, Praha 2009, str. 138.

Antikrist je dokonalým protkladem Krista. Matěj z Janova taktéž pracuje s myšlenkou „světa naruby“. Ponejprve z hlediska morálního: „... v křesťanském lidu veřejně libují v rozmařilosti, smilství a necudnosti a napořád se za tím ženou, že také znamená rozmařilosti, její známky a prostředky všichni prohlašují za věc naprosto dobrou a počestnou, přirozenou a křesťanskou, nepřipouštějíce přesvědčování o opaku...“<sup>325</sup> Dále potom z hlediska institucionálního, kde církevní instituce, prohlašující se za Kristovy jsou podle Matěje ve své podstatě součástí Antikrista nebo v jeho prospěch pracují. Janov jde ovšem ještě dále: „... jen velmi málo křesťanů je dnes skutečných pokračovatelů Ježíše Krista, jeho apoštolů a mučedníků, a to jsou ti, kteří se skrývají a jsou tupeni jako lůza a vyvrhelové; ti jsou všeobecně a veřejně nazýváni pikarti, kacíři a bludaři a jako takoví odsuzováni.“<sup>326</sup> Janov obrací naruby i pojetí světce a kacíře: „Poctivé chudáky a opravdové světce... všemožně mučí a nazývají je kacíři, pikarty a bludaři.“<sup>327</sup> Na jiném místě pak: „Ti, kteří jsou vlastně apoštolové a hlasatelé pravého Antikrista, sužují a rozličně pronásledují apoštoly Krista Ježíše, mučedníky, mudrce a proroky, tvrdíce drze, že služebníci Kristovi sami jsou kacíři, pokrytci a Antikristi.“<sup>328</sup> Matěj z Janova se nezastává pronásledovaných kacířů a pikartů své doby z hlediska pouhého křesťanského soucitu. Pro Matěje z Janova zde ztrácí institucionální rozhodnutí například inkvizičního soudu o pravověrnosti smysl a váhu. Jediným náležitým a pravdivým kriteriem je život podle Krista a apoštolů: „Pokouší-li se tedy někdo poněkud usilovněji vymanit ze společnosti takových křesťanů a žít životem Ježíše Krista hodnějším, pak je hned nazýván pikartem nebo popřípadě kacířem...“<sup>329</sup>

Matěj z Janova se tak řadí k prvním teologům, tvrdícím, že pronásledování kacíři jsou skuteční křesťané a následovníci Krista a jeho apoštolů. Po něm v Čechách Jakoubek ze Stříbra prohlašuje pikarty považované za kacíře za skutečné a hodnověrné křesťany. Na místě je nutné podotknout, že v jejich myšlení tak dochází ke změně v pojetí církevních dějin a v chápání kategorie hereze. Svět je Janovovi, pod prizmatem eschatologie, světem naruby. Slovo pikart a kacíř tedy u Janova ztrácí pejorativní náboj. Zdůrazňovaná záměna dobra a zla je patrná i v biblických citacích, které používá: „Tak se stává, že se ten člověk, který se vystříhá zlého, jeví jako lupič a ten, který je mezi nimi dobrý jako bodlák (Mich. 7, 4).“<sup>330</sup> V každém případě ovšem myšlenka „světa naruby“ spadá i do eschatologického schématu.

<sup>325</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 164.

<sup>326</sup> MACHOVEC Milan, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha 1953, str. 97. /*Regulae* III, tr 4, dist 4, kap. 13/

<sup>327</sup> *tamtéž*, str. 97. /*Regulae* II, kap. 6/

<sup>328</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 166.

<sup>329</sup> *tamtéž*, str. 167.

<sup>330</sup> *tamtéž*, str. 167.

Mnozí, kterým Matěj z Janova vyčítá, že převrací skutečné křesťanské hodnoty přinesené Kristem, zapsané v evangeliích a žité apoštoly a prvotní církví, jsou potom Janovem identifikováni s „Antikristy“, řeholní řády nevyjímaje.

## 1.8. Kritika života kléru

Pro myšlení Matěje z Janova je charakteristická určitá specifická forma přítomné eschatologie a v několika ojedinělých narážkách pravděpodobná identifikace historické osoby své doby s postavou Antikrista. Když ale mluví o „ohavnostech“ a „zpuštění“ a „zpuštění“, tedy i o nejrozličnějších společenských nešvarech a nešvarech kléru, které zažívá ve své době, neuvažuje o nich pouze jako o implicitních symptomech eschatologie. Rozmnožené společenské nepravosti patří pro Janova samozřejmě mezi znaky konce doby a znaky nástupu Antikrista. U Matěje z Janova se vyskytuje též myšlenka, obvyklá u různých kritiků mravů a stavu společnosti i doby středověku, totiž, že autorova doba je vyvrcholením všeho zlého: „*Jestliže však snad namítneš, že se podobné zjevy /tělesné hříchy mezi klérem a laiky/ vyskytovaly už někdy dříve, ano, máš pravdu, ale nikdy ne v tak veliké hojnosti a v tak vysokém stupni.*“<sup>331</sup>

Pro Janova však páchaní zla a nespravedlnosti lidmi příchod Antikrista urychluje a zapříčiňuje, než aby bylo pouze znakem jeho příchodu.

O kněžích v této souvislosti mluví Matěj z Janova kriticky takto: „*Tito jsou synové podvodní ve vahách, poněvadž zanedbávají to, co přísluší Pánu Ježíši a jeho apoštolům, totiž ctnost, pravdu, spravedlnost, milosrdenství a moudrost... Svě vlastní předpisy však a nauky a rozmanité nálezy hodnotí výše než spravedlivo a chtějí, aby byly přijímány, a žádají, aby ty věci, které pocházejí přímo od nich, byly zrovna tak stejně přijímány a stejně obávány jako ty, které jsou přímo od Boha, nečiníce mezi nimi náležitý rozdíl.*“<sup>332</sup> Janov zde načrtává jednu z myšlenek, jež později hraje ústřední roli v české reformaci, totiž diametrální rozdíl mezi Písmem, vzorem života Krista a jeho následovníků na jedné straně a církevní praxí a účelovou interpretací Písma na straně druhé. Rozdíl však není odkázaný pouze do roviny věroučné, ale týká se možnosti etického posouzení reálného stavu společnosti a církve. Další Matějem z Janova identifikované „ohavnosti“ spočívají na tomto základě: „*Ohavností je chtít milovat Pána Ježíše a zároveň i život tohoto světa, vyhledávat horlivě věci tělesné a zároveň i věci*

---

<sup>331</sup> *tamtéž*, str. 198.

<sup>332</sup> *tamtéž*, str. 153f.

*duchovní u kněze...* <sup>333</sup> Z této touhy pramení další nešvary kléru: „*Ohavnost je veliká slabost povahy kněží z touhy po bohatství a pokoji v tomto životě, neboť pro tuto vlastnost jsou oblíbeni u lidí dnešní doby a usilují se jim zalíbit, a to obzvláště mocným a bohatým...*“ <sup>334</sup> Janov posléze pokračuje: „... *jako jsou pyšní k chudým a k obecnému lidu a snadno se na ně rozhněvají, jsouce hotovi z nepatrných příčin stíhat je výhrůžkami, soudy a hrůzou.*“ <sup>335</sup> Naprostý rozdíl mezi evangeliem, životem Krista a jeho učedníků a na druhé straně světským světem je Matějovi z Janova výchozím bodem pro jeho další úvahy o nešvarech v církvi a jejich příčinách. Janov vychází z biblického základu a chvílemi se blíží dualismu, nikoliv však dualismu gnostického duchovního světa a materiálního antisvěta, ale dualismu hodnot evangelia a světského světa. Na přitakání hodnotám světa spočívá přichylnost církve k majetku a moci, přezíravost vůči pauperizovaným, nedodržování všeho, k čemu evangelium zavazuje. Všechny tyto úvahy v plné míře zazní v myšlení české reformace.

Janov pokračuje ve svých úvahách dále takto: „... *klerikové a kněží se bojí a třesou v přítomnosti králů a knížat a satrapů tohoto světa. A v tom je příčina, že si samovládci tohoto světa nelítostně podrobují a rozsápávají obecný lid křesťanský, aniž se kdo odvažuje proti tomu jen šeptnout nebo zaštěkat.*“ <sup>336</sup> Jednou z příčin úpadku křesťanského světa je Matějovi podřízenost, nikoliv přímo církevní moci, ale spíše podřízenost hodnot, jež mají křesťané hlásat, prizmatu světské moci a jejím potřebám. Velice důležitý motiv z myšlenek Matěje z Janova se objevuje posléze v díle Husově. Veřejným káráním špatného a hříšného života kléru se odebírá lidem, žijícím ve stavu zjevného hříchu, možnost výmluvy. Ve své kvestii *De arguendo clero* Hus říká: „*Kněží kážou proti našemu smilstvu a jiným nepravostem, ale o svých nic nepraví; buď naše smilství není hřích, anebo oni sami chtějí smilniti.*“ <sup>337</sup>

O majetku kléru uvažuje Janov takto: „*Statky duchovenstva, důchody, obročí a podobné patří, jak se všeobecně mezi lidmi říká, chudým a chudí by měli být z nich živeni.*“ <sup>338</sup> Veškerý nemravný život kléru tedy Janov neodkazuje pouze k tělesným hříchům obžerství, nestřídmosti, lakoty. Pro Janova se jedná o hlubší záležitost, totiž absenci soucitu s nemajetnými a potřebnými, tedy opětovně o porušení myšlenky křesťanského společenství a následování pro život křesťana rozhodujícího vzoru Krista a apoštolů, jenž hrál důležitou roli například v prvotní církvi. V některých momentech se však jedná nejenom o porušení společenství s žijícími potřebnými. Jedná se i o narušení církevního odkazu prvotní církve,

---

<sup>333</sup> *tamtéž*, str. 154.

<sup>334</sup> *tamtéž*, str. 154.

<sup>335</sup> *tamtéž*, str. 154.

<sup>336</sup> *tamtéž*, str. 158f.

<sup>337</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 2, Praha 1926, str. 348f.

<sup>338</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 199.

světců a svatých prvních staletí: „*Když tedy my klerikové mrhačky vynakládáme takový majetek na svůj přepych a na všelijaké marnosti, tehdy se beze vší pochyby opijíme krví světců a svatých mučedníků (Zjev. 17, 6); neboť chudí sami, proto, že jsme chamtiví a žijeme v nadbytku statků pro ně získaných, trpí hladem, žízní, nahotou a všelijakými strastmi chudoby...*“<sup>339</sup> Absence společenské vzájemnosti má pro Janova další následek: „... *mnozí jsou pro naši skoupost a pro to, že utrácíme marnotratně jejich statky, dohánění k špatnému životu...*“<sup>340</sup> Své úvahy potom Matěj doprovází zesoučasnňující interpretací Písma, v tomto případě především Starého zákona, konkrétně proroka Joele.

V obecnější rovině lze zkonstatovat v textech kázání 15. a 16. století časté užívání zájmen „ty“ a „vy“ při oslovování posluchačů. V obecnější rovině naznačuje mravní převahu mluvčího nad posluchači.<sup>341</sup> U Matěje z Janova je v případě mravokárných pasáží, věnovaných i životu kleriků, časté používání zájmena „my“. Janov tak sám sebe staví na stejnou úroveň s hříšníky a nesnímá ze sebe odpovědnost za stávající stav církve.

### 1.8.1. Veřejné hříchy a jejich zamezení v pojetí Matěje z Janova

Vedle kárání nectností církve a kléru Matěj z Janova kritizuje i stav společnosti své doby. Pro Matěje z Janova jsou známky smrtelných hříchů jasně viditelné: „*Všichni takoví (veřejní hříšníci) jsou křesťany jen podle jména; nenáleží jim žádné určité místo v církvi... jsou to ti, kteří nesou veřejně patrné a zřejmé známky smrtelných hříchů.*“<sup>342</sup> Následovně vyjmenovává jednotlivé společenské neřády a necnosti a dává je do souvislosti se smrtelnými hříchy. Pro Janova jsou honosné oblečení, zlaté a stříbrné ozdoby u neprovdaných žen považovány za marnotratnost. Návštěvy krčem a přejídání se ve svátek jsou mu obžerstvím. Zdůrazňuje ovšem, že smrtelným hříchem lakoty jsou tučná obroč, nespravedlivé dávky a půjčování na úrok u kleriků. Stejným způsobem pranýřuje schůzky s prostitutkami jako smilstvo. Zdůrazňuje i hřích hněvivosti – neutajovaný hněv, pozvednutí zbraně, odmítnutí mluvit se svým bratrem.<sup>343</sup>

Samotné smrtelné hříchy samozřejmě pro Janova nenabývají pouze etického rozměru. Mistr pařížský píše o šelmě v Apokalypse, jejích sedmi hlavách a souvislosti se smrtelnými hříchy takto: „*Uvádí se, že táž šelma má sedm hlav a deset rohů... Neboť sedm hlav se zde uvádí podle způsobu mluvy Písma jinde obvyklé místo velké rozmanitosti hlav... Možno zde*

---

<sup>339</sup> *tamtéž*, str. 199.

<sup>340</sup> *tamtéž*, str. 199.

<sup>341</sup> DELUMEAU Jean, *Hřích a strach*, Volvox globator, Praha 1998, str. 365.

<sup>342</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 247.

<sup>343</sup> *tamtéž*, str. 248f.

*prece dodat, že se jich uvádí sedm proto, aby se to shodovalo s počtem sedmera hlavních hříchů...*<sup>344</sup> Křesťanští moralisté a umělci velmi brzo začali vnímat šelmu z Apokalypsy a sedmero hříchů v těsné spjatosti. Například na reliéfu z 15. století v Solesmes se sedm pyšných hlav krouží na nestvůrných krcích. Vavřinec, autor *Královské summy*, rozeznává v sedmihlavé obludě ztělesnění sedmi hlavních hříchů.<sup>345</sup> Samotných sedm smrtelných hříchů vidí Janov ve shodě s tehdejšími teologickým myšlením a kulturním zobrazením v apokalyptickém kontextu.

Jako společenská nectnost na několika místech *Regulae* Janova zvláště pohoršuje: „*Půjčování na úroky nadto jiné nedovolené smlouvy mezi laiky.*“<sup>346</sup> Přelom v pojetí lichvy nastává až s myšlením Tomáše Akvinského. Opíraje se o Aristotela tvrdí, že jakákoliv půjčka je nezákonná, vyžaduje-li věřitel kromě dlužné částky něco navíc. Pro Tomáše neexistuje rozlišení mezi půjčkou na spotřebu a půjčkou na výrobu. Pohybuje se striktně v židovsko-křesťanském myšlení, kde půjčka znamená půjčovat lidem v nesnázích a takové služby se mají prokazovat zadarmo a nezištně. Podle Akvinského lichva porušuje přirozenou spravedlnost.<sup>347</sup>

Náprava však není pouze záležitostí individuální, ale i veřejnou. Pro individuální nápravu jednotlivce je samozřejmě nutnou podmínkou jeho pokání lítost. Matěj z Janova však mluví o nutnosti veřejného trestání takových zjevných hříchů: „*Že by však takovým lidem, všem i jednotlivým, bylo prospěšné a potřebné, aby byli přísnou kázní církve odvracováni od takových špatností, totiž veřejným ohlášením a vyobcováním...*“<sup>348</sup> Pro Janova má být tento postup uplatněn bez rozdílu: „*... jestliže by jeden úd církve, i kdyby byl přední, pohoršoval celou církev svými bezbožnými a zjevnými skutky, je církvi na prospěch, aby onen úd byl vyřat a ven vyvržen...*“<sup>349</sup> Obdobně postupuje i Jakoubek ze Stříbra. Mezi lety 1411 – 1415 ve svých výpadech proti nevěstincům a lichvě jako nejkřiklavějším veřejným zlům, prohlašuje, že smrtelné hřích musí být veřejně trestány, a to i u kněží.<sup>350</sup> Veřejné trestání smrtelných hříchů bez rozdílu patří do myšlenkové výbavy české reformace neoddiskutovatelně. V pozdějších pražských artikulech ve čtvrtém článku jsou uvedeny jednotlivé delikty, které mají být veřejně potrestány. Je zde sledována obvyklá linie středověkého práva, podle níž se pachatel dopouští deliktu především proti Bohu. Odlišné od

---

<sup>344</sup> *tamtéž*, str. 156.

<sup>345</sup> DELUMEAU Jean, *Hřích a strach*, Volvox globator, Praha 1998, str. 263.

<sup>346</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 248.

<sup>347</sup> DELUMEAU Jean, *Hřích a strach*, Volvox globator, Praha 1998, str. 244f.

<sup>348</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 249.

<sup>349</sup> *tamtéž*, str. 250.

<sup>350</sup> ŠMAHEL František, *Husitská revoluce*, díl 2, Karolinum, Praha 1996, str. 84.

tohoto stylu myšlení je ovšem odstranění rozdílů právního postavení delikventů před soudem.<sup>351</sup>

Matěj z Janova jako základ své společenské kritiky bere Písmo. Pasáže z Matoušova evangelia: „*Ale já vám pravím: Každý, kdo se hněvá na svého bratra, propadá soudu...*“<sup>352</sup> jsou Janovem brány doslovně a jejich doslovný význam je přenesen do oblasti etické a uplatněn na společnost jeho doby. Samozřejmě ztotožňuje na tomto místě církve a společnost své doby: „*Zřetelně a nad slunce jasněji je patrné, že zde Pán mluví vzhledem k tělu církve a o jeho údech...*“<sup>353</sup>

### 1.8.2. Následování Krista a paradox postoje kléru u Matěje z Janova

K životní praxi těch, které nazývá pokrytci, žijícími podle hodnot světa a pouze naoko podle hodnot evangelia, zaujímá Janov silnou skepsi. Rozeznává u nich jeden významný motiv: „... *majíť takovou domněnku, že život jejich i jiných může dobře řízen a spravován jen pečlivou a bystrou obezřelostí a velkou i pracnou starostlivostí.*“<sup>354</sup> Jako teolog s biblickými kořeny Janov tento předpoklad identifikuje bystře. Odpovídá v duchu Písma poukazem na radikální nemožnost ukotvit lidský život v něčem, co je stvořeno lidmi a zabezpečit jej pouze lidskou snahou. V případě položení si otázky spásy mu potom selhává i lidské „zabezpečení se“ pomocí úřadů církevní instituce, která sama sebe definuje hierarchicky. Janov odpovídá místy se stejným cynickým výsměchem starozákonních proroků nebo s evangelijním poukazem na pošetilost boháčů stavících stodoly. Jedinou skutečnou jistotou, o níž se člověk může opřít, je následování příkladu Krista a jeho apoštolů. Jediným adekvátním postojem člověka je neustálé sebezpytování a pokání. Veškeré další prostředky spásy nabízené církví jeho doby, ostatky, obrazy, přímluvy světců jsou Matějovi z Janova nesmyslné v porovnání s příkladem Krista a apoštolů. K následování příkladu Krista však pro Matěje z Janova neoddiskutovatelně patří i kříž a přitakání kříži. Pro formální a pokrytecké křesťany je však podle Janova tou největší překážkou: „*Hořký opak všeho toho, co světský křesťan miluje a volí si nebo se snaží získat v tomto životě, nachází v Ježíši ukřižovaném a všecko to, čeho se bojí a hrozí v tomto životě, nalezne v kříži a potupném utrpení Ježíše Krista.*“<sup>355</sup>

---

<sup>351</sup> MALÝ Karel, *K právnímu odkazu husitství*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 210.

<sup>352</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 249.

<sup>353</sup> *tamtéž*, str. 250.

<sup>354</sup> *tamtéž*, str. 205.

<sup>355</sup> *tamtéž*, str. 206.

Povinnost kléru hlásat Krista evangelií, tedy i Krista kříže, vedle projevované lásky ke světskému způsobu života vede k paradoxu, jenž se projevuje i ve vnitřním životu kléru: „*Tím se stává, že milujeme sladký život u sebe a vynášíme horlivě hořkou smrt a kruté utrpení u Ježíše, pachtíme se u sebe po bohatství a po světské cti a slávě a kážeme Kristovu chudobu a potupu a pohanu kříže... A poněvadž se tyto snahy nemohou nijak spolu spojovat ani spolu v člověku trvat, stávají se z nás lidé s rozdvojeným srdcem...*“<sup>356</sup> Rozdvojenost hodnot kléru se však projevuje nejenom ve vnitřním životě jednotlivců. Navenek zapřičiňuje i pronásledování těch, které Janov označuje jako posly Božích pravd: „*Ale větší je nepravost těch, kteří se neostýchali zároveň pohrdat i pravdou od Boha již přijatou a jeho moudrostí a rozkazy a napadat, pronásledovat a vraždit posly pravdy, věrné šířitele Božích příkazů...*“<sup>357</sup> Janov pokračuje ve starozákonním kontextu a dodává: „*... jak to činili ničemní králové židovští a jejich spřeženci svatým a spravedlivým prorokům.*“<sup>358</sup> Následovně ovšem biblický kontext překračuje a pokračuje aktualizací: „*Ještě mnohem vrchovatější a míru přesahující nepravost je toto všecko činit vědomě a veřejně a skrze mnohé nebo ve spolku a v pokrytectví dávat podnět a příklad k tomu, aby tak dělali jiní... A taková je nepravost nynějších kleriků a kněží.*“<sup>359</sup>

Matěj z Janova na několika místech svého díla odsuzuje pronásledování těch, kteří byli považováni v jeho době za ne zcela ortodoxní nebo přímo za heretiky. Především následovníky Miliče z Kroměříže, dále pravděpodobně sympatizanty valdenských a hnutí bekyň. Zde ovšem nepostupuje z pozice pouhého mravního karatele. Ponejprve poukazuje na obdobu určitého biblického kontextu. Upozorňuje na příklad nakládání s Božími svědky v Písmu. Poukazuje podle biblického příkladu na obojakost židovských kněží a králů, kteří znali Boží ustanovení, ale vnitřně jich nedbali a navíc pronásledovali proroky Hospodinovy, jeho pravé hlasatele. Potom Janov překročí biblický kontext směrem do své současnosti a konstatuje, že stejný postup pronásledovat proroky Boží je obvyklý u kléru i v jeho době. Matěj z Janova tedy zařazuje pronásledované heretiky své doby do určité linie biblických proroků Božích. Přisuzuje jim tedy naprosto jinou legitimitu, než je obvyklá, což je unikátní teologický přístup. Opětovně v něm hraje rozhodující úlohu Písmo a jeho příklad. Je možné konstatovat, že v posouzení kacířství hraje pro Matěje z Janova rozhodující kritérium Písmo a nic jiného. Obdobným způsobem bude potom postupovat Hus, u něhož je měřítkem kacířství

---

<sup>356</sup> *tamtéž*, str. 207.

<sup>357</sup> *tamtéž*, str. 208.

<sup>358</sup> *tamtéž*, str. 208.

<sup>359</sup> *tamtéž*, str. 208f.

těž Písmo.<sup>360</sup> Hus ovšem v žádném případě neinterpretuje dějiny církve tak důsledně jako Matěj z Janova.

### 1.8.3. Písmo a kazatelské nešvary kléru

Jako teolog, kladoucí důraz na Písmo a jeho studium, Matěj z Janova velice tvrdě odsuzuje kazatelskou praxi kléru své doby. Jako první pochybuje o motivech jejich kazatelské činnosti. Píše: „... ani ne ze záliby a lásky k Božímu slovu a nebeské moudrosti, ani ne z horlivosti vzdělávat lid ve ctnosti a pravdě, nýbrž poněvadž jim náleží z povinnosti svého úřadu kázat nebo poněvadž chtějí osvědčit svůj uhlazený a v řečnění cvičený jazyk, nebo že se chtějí zalíbit lidu...“<sup>361</sup> Janov je nazývá „tělesní kněží“, kteří: „... nechovají v sobě svědectví Boží a není v zákoně Hospodinově libost jejich...“<sup>362</sup> Odsuzuje nezájem kléru o hlubší studium Písma: „I opatřují si nějaké vzory kázání, postily... a tak bez rozsáhlejšího studia a prozkoumávání svatých knih... vykládají ona jim běžná kázání...“<sup>363</sup> Janov odděluje pouhou kazatelskou povinnost při úřadu ustanoveném církví a skutečný zájem a lásku k Písmu. Kázání pro něj nemá nic společného s rétorikou. Janov se odkazuje na biblické pojmy a mluví o svědectví a hlásání Božího slova. Osoba kazatele v podání Janova má daleko spíše v sobě obsaženy i prorocké prvky, než pouhý úřad. Pro Janova není kázání evangelia řečnickým cvičením ve výmluvnosti nebo kopírováním zaběhlého vzoru výkladu: „... vybírají si krásná slova a vzorec ze svého Pipera a Peregrina nebo z podobných souborů...“<sup>364</sup> Janovo konstatuje o kazatelích své doby: „... volí raději mluvit k věřícím ne to, co je z Boha, nýbrž to, co je z nich...“<sup>365</sup> Rozlišuje v posuzování kazatelské činnosti pečlivě mezi tím, co je skutečně slovo Boží obsažené v Písmu, a tím co je přidaným prvkem, pramenícím z lidské intence. Do oblasti lidské intence klade domýšlivost, touhu se zalíbit, touhu po dosažení světských radostí. Toto rozlišení dojde v české reformaci svého vrcholu později v díle Petra Chelčického, jenž se bude otázkou správné interpretace Písma zabývat asi nejintenzivněji. Janov potom končí se značnou skepsí: „Opovázlivě přece a dnes všeobecně vstupují na místa vyučujících a přisvojují si pýchu doktorů...“<sup>366</sup> Na jiných místech potom přidává hořký povzdech, že svým vyučováním pouze zrodí sobě podobné. Janovův postoj k nevěrohodným kněžím je odůvodňován příkladem církve prvotní a příkladem Kristovým: „... neboť již v začátcích své

<sup>360</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 112.

<sup>361</sup> MATĚJ Z JANOVA, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 211.

<sup>362</sup> *tamtéž*, str. 210.

<sup>363</sup> *tamtéž*, str. 210.

<sup>364</sup> *tamtéž*, str. 211.

<sup>365</sup> *tamtéž*, str. 210.

<sup>366</sup> *tamtéž*, str. 210.

*církve jen z lásky zřejmě to ukázal a učinil na svých učednicích, zřejmě zavrhnuv nemilé zákoníky a farizeje všecko kněžstvo svého chrámu.*<sup>367</sup> Samozřejmě zde vyvstává paradox. Janov je bezesporu vzdělaným člověkem s vysokým dosaženým vzděláním. Na straně druhé potom ve vzdělaných lidech spatřuje jeden z kořenů zla své doby a zkažení církve.

### 1.9. Prvotní církev u Matěje z Janova

Matěj z Janova považuje Písmo za rozhodující pro podobu prvotní církve. Prvotní církev je pro něj ale i srovnávacím kritériem a měřítkem pro současný stav církve jeho doby.<sup>368</sup> Obdobným způsobem se například i Viklef obrací k ideálům Písma a prvotní církve. Matěj z Janova, nezávisle na Viklefovi a bez jeho filosofických předpokladů, tyto ideály rozšířil svým dílem v Čechách. Nepochybně i z tohoto důvodu posléze Viklefovo dílo nachází v Čechách připravenou živnou půdu. Zákonost evangelia, jež měl na mysli i Janov, má ve Viklefově díle společensky průbojnou podobu svou univerzální platností. Viklef se ovšem, na rozdíl od Janova, opírá o filosofické učení, o pravzorovost světa idejí.<sup>369</sup> První opisy Viklefových děl jsou v Čechách doloženy v roce 1397. Milíčovi žáci i stoupenci Matěje z Janova však vesměs stáli stranou akademického života.<sup>370</sup> Viklefova idea reformy, rozvíjená později v oblasti ekleziologie a politiky, je výslovně zakotvena v jeho metafyzických tvrzeních.<sup>371</sup> Písmo je u Vikléra bráno pod prizmatem filosofie. Inspirace myšlení Matěje z Janova spočívá mnohdy v oblasti filosofie též. V. Herold uvedl, že Janov ve svých *Regulae* vykládá pojem *dator formarum*, převzatý pravděpodobně z Avicenny v novoplatonském duchu a zdůrazňuje i morální aspekt problematiky idejí. Janovův postoj se posléze stal terčem kritiky Jana Arsena z Langenfeldu na kvodlibetu roku 1394.<sup>372</sup> Matěj z Janova se však opírá o Písmo jako o závazné východisko, přičemž na první místo neklade filosofii, ale Písmo. Bůh mu v konečném důsledku není filosofickým principem, ale Bohem Písma, všemocným a nepodléhajícím logice a filosofickým principům. Jediný princip pravdy Janov spatřuje v Písmu a nikoliv ve světě idejí, i když posléze mnohdy dodává filosofické zdůvodnění. Filosofie má svoji hlubokou relevanci, avšak co se týká pravdy, je Písmo rozhodující. Stejným problémem je u Janova, co se týká pravdy, problémem i její autenticita: „*Onen způsob mluvení nemohli však správně zachovávat ani Aristoteles ani Plato ani žádní jiní,*

---

<sup>367</sup> *tamtéž*, str. 117.

<sup>368</sup> *tamtéž*, str. 163.

<sup>369</sup> ŠMAHEL František, *Husitská revoluce*, díl 2, Karolinum, Praha 1996, str. 53f.

<sup>370</sup> *tamtéž*, str. 215f.

<sup>371</sup> HEROLD Vilém, *Viklef jako reformátor*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 43.

<sup>372</sup> *tamtéž*, str. 47.

kteří, sedíce na své učitelské stoličce nebo na stoličce Mojžíšově, mnoho pověděli svým žákům, ale nečinili to; dobře učili, ale nežili dobře...“<sup>373</sup> Milan Machovec pronesl o Janovovi a významu Písma v jeho díle tento výstižný soud: „Z bible také vyvozoval svou kritiku současné společnosti. Matěj z Janova je první z našich myslitelů, který postavil otevřeně proti sobě život prvních křesťanů a současnou církevní praxi.“<sup>374</sup> Mistr pařížský kritizuje církev svojí doby z pozic Písma. Nikoliv však proto, že v Písmu se odráží platonské vzory světa idejí, ale protože Písmo je závazné samo o sobě, ne jako filosofický vzor.

Matěj z Janova se snaží sepsat charakteristické znaky prvotní církve. Používá Lukášovo evangelium a dále především Skutky apoštolské. Znakem prvotní církve je mu ponejprve jednota, jež chápe jako vzájemnost a svornost. Dále Boží moudrost a Boží moc z výsosti, které byly podle Janova zajištěny přimknutím prvotní církve ke Kristu jako Pánu a nejvyšší hodnotě. Pro prvotní církev je dále rozhodující stav pravdy a trvalého pokání, bázně před Hospodinem. Důležitá je mu i skutečnost, že v prvotní církvi hřích docházel vzápětí spravedlivého trestu a existovalo jasné povědomí o rozdílu mezi ctností a nepravostí.<sup>375</sup>

Diametrální rozdíl oproti církvi prvotní Janov spatřuje v křesťanském lidu své doby. Jednotlivě vyjmenovává hříchy lakoty, uctívání peněz jako nejvyšší hodnoty, povýšení „bohatství tohoto života“ na nejvyšší hodnotu, nestřídmost, necudnost. Ve svých *Regulae* hříchy identifikuje s jednotlivými hlavami Šelmy z Apokalypsy Jana<sup>376</sup>, čímž přechází z výkladu alegorického směrem k výkladu morálnímu a taktéž anagogickému.

Matěj z Janova dává do protikladu i mnišskou praxi své doby a život prvotních křesťanů: „... mají sice všechno společné, ale jen pro sebe a mezi sebou, doma uvnitř řehole, nic více. To se vůbec nepodobá církvi prvních křesťanů a svatých apoštolů, kteří měli vše společné ne v jednom domě, v jedné společnosti či příbuzenstvu, nýbrž skutečně vše bylo společné všem křesťanům, žijícím spolu v jednotě a podobnosti celé církve, ne jednoho řádu, či konventu.“<sup>377</sup> Matěj z Janova klade na společnost, má-li se nazývat křesťanskou, biblickou povinnost společenství a soucitu k bližnímu. V případě společnosti, nazývajcí se křesťanskou, mizí distinkce mezi světem a církví a biblický příklad prvotní církve se vztahuje na celou společnost.

Pro Matěje z Janova je církev prvotní vzorem i ve vztahu k majetku. Janov odsuzuje lakotu a hamižnost křesťanské společnosti jeho let. Nesouhlasí též s pojetím řeholního

<sup>373</sup> MATĚJ Z JANOVA, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 181.

<sup>374</sup> MACHOVEC MILAN, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha 1953, str. 71.

<sup>375</sup> MATĚJ Z JANOVA, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 163.

<sup>376</sup> *tamtéž*, str. 164.

<sup>377</sup> MACHOVEC MILAN, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha 1953, str. 92. /*Regulae* III, tr. 4, dist. 4, kap. 12/

společného majetku: „*Ale kdyby k nim přišel některý křesťan zvenčí, nemůže s nimi říci: ‚Toto je naše‘, nýbrž: ‚To je vaše‘; a nechtěli by mu říci v pravdě o svých věcech: ‚Toto je tvoje‘, nýbrž řekli by spíše: ‚Toto je naše a ne tvoje‘. Mají tedy jen pro sebe a mezi sebou společné všecko, co je z jejich domu a hospodářství, a nic více.*“<sup>378</sup> Vzorem pro vztah všech křesťanů k majetku je Janovovi prvotní církev: „*To však není ani v nejmenším podobno církvi prvotních křesťanů a svatých apoštolů; jim patřilo všecko, ne jednomu domu ani jedné společnosti ani obřadnímu shromáždění, nýbrž společně byly všechny věci všem spolukřesťanům, kteří náleželi k sobě v jednotě a podobnosti v církvi...*“<sup>379</sup>

Matěj z Janova se neptá po uskutečnitelnosti ideálu prvotní církve. Jeho uskutečnitelnost je historicky prokázána a ideál prvotní církve je závazný. Janov v tomto ohledu naprosto nespekuluje. V tomto ohledu ideál prvotní církve mnohdy prakticky využívá, a to jako autoritativní, rozhodující argument při kritice stavu církve své současnosti.

Inspirace stavem prvotní církve v Matějově pojetí dějin pokračuje až do období okolo roku 1200, kdy podle něj začíná docházet k úpadku. Janov do pojetí církevní autority přijímá daleko větší část církevní tradice, i když ji poměřuje velice přísným měřítkem. Zde se Janov liší například i od Husa, redukujícího tradici na apoštolskou tradici a spisy svatých učitelů, kteří byli pouhými zapisovateli Božího slova a nad něj nic jiného nemohli připsat. Hus akceptuje i spisy teologů církve, dogmatické definice koncilů a papežské dokumenty, přičemž všechno ostatní přesahující apoštolskou tradici a spisy svatých učitelů, musí explicitně souhlasit s Písmem a v žádném případě Písmu nesmí odporovat.<sup>380</sup>

### 1.9.1. Kněžství v pojetí Matěje z Janova

Aktuálním problémem, jenž Janov musí řešit s ohledem na Písmo je otázka kněžství. Nikoliv ovšem z hlediska právoplatnosti kněžského povolání a svěcení, ale z hlediska jeho hodnověrnosti. Odkaz na pouhou rituální stránku nebo zúžení kněžství na pouhý rituál je Janovovi nedostatečná: „*Proto se také s právem a s prospěchem říká péči o duše kněžské povolání, ne však péči o církevní hodinky nebo prozpěvování dlouhých žalmů...*“<sup>381</sup> Matěj z Janova mezi základní povinnosti kněze vkládá časté podávání svátosti: „*Kněz je povinen a zavázán ve smyslu svého poslání, aby vybízel svůj lid k častému přijímání svátosti.*“<sup>382</sup> Kněz podle Matěje: „*Je tedy povinen a zavázán pásti jej potravou Božího Slova a přidělem pokrmu,*

<sup>378</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 197.

<sup>379</sup> *tamtéž*, str. 197.

<sup>380</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 125f.

<sup>381</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 85.

<sup>382</sup> *tamtéž*, str. 84.

*který mu byl svěřen do rukou, aby živil své ovce.*<sup>383</sup> Prostředky, které kněz k řádné duchovní péči má k dispozici jsou: „... *slovem poučování, zdůrazněným jeho hlasem a Slovem Božím, vtěleným v této zázračné svátosti, poněvadž v ní je připraven nebeský chléb...*“<sup>384</sup>

Matěj ale na okraj též podotýká: „... *aby pásł také ovce, totiž duše rozumem obdařené, které mu jsou svěřeny slovem poučování...*“<sup>385</sup> Formulace „ovce, totiž duše rozumem obdařené“ svědčí ve prospěch Janovova ovlivnění filosofickou tradicí aristotelismu. Antropologické vymezení Matějovo je zde v intenci tomášovsko-aristoteléské. Duše je mu rozumem obdařená a rozum je jednou z mohoucností lidské duše.

Povinnosti kněze rekapituluje Matěj z Janova takto: „... *každý farní kněz je povinen a zavázán často kázat slovo Boží a slovem poučování pásť ovce jemu svěřené a zvát je k slyšení Božího slova...*“<sup>386</sup> Matěj z Janova mluví o častém přijímání svátosti, jež je kněz povinován podávat svým věřícím. K tomuto se přidružuje i povinnost častého kázání. O významu kázání a přijímání píše: „... *neboť obojí způsob, jak pásť své stádo Páně, je uložen kněžím a obojí se jeví stejně potřebný.*“<sup>387</sup> Následuje odkaz na autoritu svatého Augustina: „*Proto sv. Augustin klade vedle sebe slyšet slovo Boží a přijímat tělo a krev Kristovu...*“<sup>388</sup> Matěj tedy hodnotí, co se týká důležitosti a potřebnosti, kázání a přijímání vedle sebe jako stejně potřebné. V pojetí kázání, v odezvě naslouchajícího, se potom objeví pojetí člověka, pojímající rozum jako mohoucnost duše. Janov nezdůrazňuje na tomto místě například správnou interpretaci Písma podle zákona Kristova, ale podotýká rozum naslouchajících laiků.

Rovnost kněží a laiků zdůvodňuje Janov v biblické intenci: „*A tak je třeba takto smýšlet a mluvit o laicích a jejich kněžích, poněvadž jsou údy jednoho těla, třebas rozlišení svými povinnostmi, nebo poněvadž jsou všichni stejně členy rodiny jednoho Pána Ježíše Krista.*“<sup>389</sup> Janov nemluví o svátostném rozlišení. Zdůrazňuje jednotu všech věřících křesťanů a odkazuje se na apoštola Pavla: „*Tyto myšlenky objasňuje a rozvádí sv. Pavel na velmi mnohých místech svých epištol, kdekoli pojednává o obecnství církve neboli o mystickém těle Kristově...*“<sup>390</sup> Rozlišení mezi knězem a laikem je pro Janova v jejich povinnostech, a to i ve vztahu ke svátosti eucharistie, nikoliv však v hierarchické rovině. Mistr pařížský píše: „*Třebas má kněz neboli služebník církve přednost před svatými laiky v tom, že mu náleží obětavost, proměňovat a laikům rozdávat a podávat svátost Kristova těla a úzkostlivě a uctivě*

---

<sup>383</sup> *tamtéž*, str. 84.

<sup>384</sup> *tamtéž*, str. 84.

<sup>385</sup> *tamtéž*, str. 84.

<sup>386</sup> *tamtéž*, str. 84.

<sup>387</sup> *tamtéž*, str. 84f.

<sup>388</sup> *tamtéž*, str. 85.

<sup>389</sup> *tamtéž*, str. 86.

<sup>390</sup> *tamtéž*, str. 86.

ji opatrovat a s ní zacházet...<sup>391</sup> Rovnost mezi laiky a kleriky, co se týče svátosti eucharistie, je pro Janova v jejím účinku a v přístupu k ní: „... přece, co se týče požívání svátosti neboli jejich užití, jsou si naprosto navzájem rovni laikové i kněží, takže po této stránce nemá kněz ani většího ani lepšího práva v svátosti Kristova těla, ani obráceně.“<sup>392</sup> Matěj z Janova se varuje striktního hodnocení rozdílů mezi laiky a klérem na základě duchovních darů, tak jako někteří jeho současníci. Například ve Štítného pojetí duchovních darů apoštola Pavla a posléze určení člověka podle nich se pojednává: „Ktož nemají velikých darův Božích, točíš v duchovním běhu, ti pracujte v zemských věcech.“<sup>393</sup> Pro Janova má obojí stejnou váhu. Služba laiků je v církvi stejně nezastupitelná a potřebná jako kněžská: „... přece každý laik, který koná řádně a poctivě svou povinnost neb službu, je v Boží církvi stejně užitečný knězi a církvi v svém postavení a potřebný mystickému tělu Kristovu jako kněz a stejně slouží svou službou Ježíši...“<sup>394</sup> Janov rozlišuje mezi kněžími a laiky z hlediska služby, a to i svátostně. V účinku svátostí a v přístupu k nim je však mezi laiky a kněžími rovnost. Z hlediska služby v církvi a její prospěšnosti celku církve je mezi laickou a kněžskou služebností rovnost.

Matěj z Janova ve svém uvažování naráží i na funkční metaforu středověké společnosti jako trojího lidu. Přenáší ji i v několika ohledech na církev, zde však nezařazuje do společenství světskou moc. Po vzoru uvažování apoštola Pavla mluví o úkolech: „Jsou tedy všechny údy v těle v svých povinnostech rozlišeny a obdařeny tak, že jsou svými úkony užitečné a potřebné celému tělu i jeden druhému, aby žádný z nich nepohrdal druhým jako méně potřebným...“<sup>395</sup> Tuto funkční metaforu o potřebnosti jednotlivých úloh ve společnosti nebo v církvi pak Matěj interpretuje dále takto: „Jako je tedy potřebná služba a práce oněch, tak i služby a práce těchto. A podobně jako služba kněží a její vykonávání pochází od Krista Ježíše, tak také služby a zaměstnání těchto /laiků/ pocházejí od Boha a Krista Ježíše, dříve však přece a předněji těchto než kněží, poněvadž dřívější je rolnická práce a její vykonávání a jiné řemeslné práce než služba kněžská a její konání skrze kněze, a také ještě z jiného důvodu: že nejsou nejprve rolníci a vojáci pro kněze, nýbrž kněží pro rolníky a vojáky.“<sup>396</sup> Ve vztazích mezi laickým a kněžským živlem v církvi se Janov drží na rovině biblické, dané mu apoštolem Pavlem. Dále na rovině funkční metafory církve, přenesené i na společnost. Kněží však mají mít stále na paměti, že jejich služba je určena laikům a kněží jsou ustanoveni ke prospěchu a užitku laikům a nikoliv ustanoveni pouze sami pro sebe. Na list apoštola Pavla

---

<sup>391</sup> *tamtéž*, str. 85.

<sup>392</sup> *tamtéž*, str. 85f.

<sup>393</sup> *Počátky staročeské mystiky*, ed. J. MENŠÍK, Orbis 1948, str. 74.

<sup>394</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 86.

<sup>395</sup> *tamtéž*, str. 86.

<sup>396</sup> *tamtéž*, str. 112f.

však neroubuje přímo pojetí trojího lidu ve středověku. Tuto interpretaci apoštola Pavla je vidět například v pojetí Tomáše Štítného. Štítný ve své *Třetí řeči o svatém Pavlu* píše o jednotlivých stavech ve společnosti: „*Druhé pro svú ušlechtilost dostojnější jest a vyšší ten spatrný, duchovní život pracovitého. A žej' ušlechtilejší, toj' viděti: neb i hrubější mohú v takém něčem pracovati, ale k tomu spatřování vysokých, duchovních věcí jen ušlechtilé myslí náleží.*“<sup>397</sup> Myšlenka hierarchického uspořádání, k němuž patří nárok na zření vyšších duchovních věcí, je Janovovi cizí. Pro Janova je tělo Kristovo bráno v biblické intenci jako jednotné. Pokračovatelem jeho myšlení bude posléze Petr Chelčický.

### 1.9.2. Důvody zkažení prvotní církve a pojetí pokrytectví

Prvotní církve je Matějovi z Janova rozhodující normou pro církve jeho doby její nápravu. Život Krista a apoštolů je pak pro každého člověka důležitým vzorem, jak být opravdovým a hodnověrným křesťanem. Tím významnější je pak pro teology, operující s argumentem prvotní církve, zodpovězení otázky, jakým způsobem došlo ke zkažení prvotní církve a kdy došlo k jejímu porušení. Dále potom otázka vztahu konkrétní dobové církevní formace k církvi prvotní. Historická kontinuita nebo diskontinuita s prvotní církví hrála i v české reformaci důležitou legitimizační úlohu. Radikální táborité například hlásali kontinuitu s církvi prvotní, oproti nim jejich oponent Petr Chelčický radikální diskontinuitu mezi církvi své doby a církvi prvotní.

Janov popisuje počátek zkažení církve takto: „... *když láska k tomuto světu, tj. touha po bohatství, hodnostech a rozkoších zavládla v Boží církvi veřejně a v nejvyšší míře mezi kleriky a kněžími. A myslím, že se právě to stalo skutkem tehdy, když nejvyšší stolice římské církve soustředila u sebe všechna obročí a všechny úřady církve Kristovy a počala se těšit a před světem chlubit, že je má v držení a že je rozděluje podle vlastní libosti a uznání...*“<sup>398</sup> Úpadek církve je podle Matěje z Janova především „personální“. Spojuje jej se světskou mocí a přitakáním církve světským hodnotám tohoto světa a vůbec akceptování jejich významu, což se týká i církevních hodnostářů. Další důležitý mezník spočívá v přeměně církve v instituci s hierarchickou podobou a hierarchickým rozdělením a soustředěním moci, přičemž s mocí v církvi je nakládáno svévolně. Je nutné mít ovšem na paměti, že Matěj z Janova vnímá v tomto bodě církve jako hierarchickou nutně. Pojímat Janovovo myšlení jako pouhou výtku vůči hierarchizaci je mylné. Opětovně zde totiž vedle problému moci vystupuje motiv vlastnění. Stejně jako Matěj z Janova tvrdí, že lidé „nevlastní Krista“ a nemohou říkat „on je

<sup>397</sup> *Počátky staročeské mystiky*, ed. J. MENŠÍK, Orbis 1948, str. 73.

<sup>398</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 170.

s námi“, nesmí tvrdit, že v rámci hierarchie plně vlastní a ovládají církve a církevní úřady ustanovené Kristem. Janov pravděpodobně znal podobu valdenské legendy o konstantinovském úpadku církve. Hierarchický centralismus církve, pojímaný mocensky a z hlediska definitivního nároku na vlastnictví všeho čím církve disponuje, je Matějovi z Janova jedním z příčin nešvarů v církvi. Z hlediska praxe prvotní církve neuznává oprávněnost tohoto centralismu: „*Apoštolský papež si osvojil udělování veškerých obročí v církvi, úřadů, osobních hodností, prebend a důstojností, což nebylo nijak ustanoveno nebo uznáno prvotním řádem svaté církve.*“<sup>399</sup> Hierarchický centralismus a s ním svázané jmenování a odpovědnost ke vzdálenému Římu, ovšem podle Matěje z Janova narušil i další důležitou věc, totiž pastorační vztahy v samotném kléru. Někteří faráři již se zodpovídají pouze vzdálenému Římu a ne svému konkrétnímu místnímu biskupu. Mají tedy možnost si vládnout sami, neodpovídat se nikomu a žít po svém.<sup>400</sup>

Morální stránka lidí, stojících na vrcholku církevní hierarchie, je Janovovi úhelným kamenem. V této chvíli potom ve svých úvahách o církvi spojuje stránku mocenskou, morální, personální a hierarchickou. Janov píše: „... *kdyby byl podobně dosazen smilný, věrolomný, bezbožný a tupý klerik na stolicí biskupské hodnosti... zdaž by to nebyla hrozná ohavnost... mnohem protivnější a horší, než kdyby byla postavena do křesťanského chrámu pohanská modla, na příklad socha Jupiterova...*“<sup>401</sup> Tento myšlenkový motiv, totiž že je možné posuzovat církevní hodnostáře podle kritéria, zdali skutečně následují skutky a cestu Krista a apoštolů a nikoliv světské hodnoty, bude plně rozvíjen a využit Husem. Do úvah pařížského mistra o církvi, hierarchii a potažmo světské moci potom proniká ještě další myšlenková kategorie, totiž označení nešvarů v církvi jako pohanských. Jedna z prvních systematických úvah, směřujících k označení nešvarů v církvi jako pohanských, je pravděpodobně valdenská legenda o konstantinovském zkažení církve. Identifikace části církevní praxe jako pohanské a tedy nezaložené na evangeliu bude usoustavněna včetně kritérií pro její posouzení v české reformaci později Petrem Chelčickým.

Matěj z Janova posléze načrtává další aktuální problém, totiž „reprodukcí“ podobných morálně pochybných lidí již uvnitř církevní struktury: „*A ještě větší ohavnost může nastati, jestliže již takoví tělesní, bezbožní a věrolomní lidé, jsou četní a ovládajíce již řízení církve, mocně podporují a také povolávají a povyšují k moci, bohatství a hodnostem lidí jim podobné,*

---

<sup>399</sup> *tamtéž*, str. 174.

<sup>400</sup> *tamtéž*, str. 170.

<sup>401</sup> *tamtéž*, str. 177.

*totiž taktéž tělesné, bez Ducha Ježíšova...*<sup>402</sup> Janov se na problémy spjaté se stavem církve jeho doby dívá pohledem personálním, hodnotícím kvalitu kléru a hierarchie podle vzoru života Krista a apoštolů, a pohledem analyzujícím strukturu církve, totiž hierarchii, centralismus a vše, co toto uspořádání přináší. Hlavní příčiny rozkolu v církvi jsou kněží, kteří lnou ke světským hodnotám, tyranie světských knížat, tyranie prelátů, přílišná autorita a hamižnost mnichů.<sup>403</sup> Stejným způsobem jsou ovšem podle Janova zkaženy i intelektuální vrstvy církve. Mistři, doktoři a kanovníci.<sup>404</sup>

Znakem rozkladu a Antikristova působení a odklonu od jednoty církve prvotní jsou Matějovi z Janova války vedené uvnitř křesťanstva. Považuje je za mimořádné pohoršení a zdůrazňuje, že křesťané jsou pobíjeni křesťany, přičemž takovýmto způsobem nevedli války ani pohané proti křesťanům jako křesťané navzájem. Konečné porovnání jeho doby s dobou prvotní církve vyznívá z pera Matěji z Janova nelichotivě: „... *zda nebude v něm jeho duše chřadnout ustrnutím, obzvláště bude-li srovnávat tyto současné křesťany a jejich celý stav všude vůkol a spráhnutí všech spřízněných provinění dohromady a vyvrcholení kdekeré nepravosti s prvotní církví svatých...*“<sup>405</sup> Symptomem rozkladu mezi křesťany je Janovovi rezignace na vzájemné společenství prvotní církve, zahrnující všechny křesťany bez rozdílu. Jako příčinu rozeznává lidskou samolibost a vyvyšování se nad ostatní, provázené nedostatkem pokory. Průvodním znakem narušení obecného společenství všech křesťanů bez rozdílu je Matěji z Janova vznik nejrůznějších řádů a bratrstev ovládaných myšlenkou vlastní exkluzivity: „... *neboť takoví lidé zřejmě se oddělují od obyčejného obecnství lidí pro svou pobožnost a vlastní spásu, a protože si zakládají svou spravedlnost upevňovanou a zkrášlovanou soukromými řády a lidskými nálezkami a naukami, počínají o sobě vysoko myslet a vyvyšovat se nad obecný lid...*“<sup>406</sup> Řeholní bratrstva u Janova nedochází velkého pochopení ještě z dalšího důvodu: „*Z toho vzniká škodlivé dělení v církvi, jakési třibení, že totiž silnější křesťané prchají ze středu slabších, že ti, kteří by byli jinak namnoze způsobilí a schopní podporovat slabé, a duchovní křesťané, kteří za své bratry přijímají prvotiny Ducha (Řím. 8, 23), odcházejí ze společnosti...*“<sup>407</sup> Porušují tedy vzájemnost společenství, které se má podporovat a být sobě oporou. Další příčina rozkladu řádu církve prvotní a zdroj valné většiny v církvi panujících nešvarů je otevřené přitakání světské moci. Spojení se světskou mocí a jejími hodnotami se pro Janova odehrává již na vrcholu církevní hierarchie. O papeži

---

<sup>402</sup> *tamtéž*, str. 178.

<sup>403</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Matěj z Janova – Jeho život, spisy a učení*, L. Marek, Brno 2000, str. 106f.

<sup>404</sup> *tamtéž*, str. 120.

<sup>405</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 172.

<sup>406</sup> *tamtéž*, str. 173.

<sup>407</sup> *tamtéž*, str. 185.

píše: „... *hle, on je více spojen s králi země a s knížaty a s jinými...*“<sup>408</sup> Mistru pařížskému je velkým proviněním papežské vlády narušení kolegia, jenž má papež tvořit s ostatními biskupy, přičemž reálně si podle Janova více cení spojení se světskou mocí: „*Neboť jako v nejedné věci, papež, který by měl na prvním místě a především býti spojen s jednotlivými biskupy a býti s nimi jedna ruka...*“<sup>409</sup> Stejnou výčitku ovšem Janov adresuje i biskupům. Ve jménu hierarchické struktury, mající mocenský charakter, narušují společenství prvotní církve, které mají tvořit se svými faráři: „*Podobně biskupové nejsou bohužel ani spravedlivě ani krásně sdružení s faráři, nýbrž dávají farářům najevo, že jsou nad ně náramně povýšeni a že jsou v duchovenstvu páni, takže duchovní správci zůstávají od biskupů vzdáleni, jim odcizeni...*“<sup>410</sup> Obdobným způsobem potom biskupům vyčítá preferování spojení se světskou mocí a se světským bohatstvím: „... *biskupové sami se rádi důvěrně přidružují velmožům a knížatům země a podobně i ke svým vznešeným kanovníkům a k boháčům tohoto světa.*“<sup>411</sup>

Ve své kritice, kdy se Janov dívá pohledem analyzujícím strukturu církve, zaměřuje svoji kritiku na hierarchizaci struktury církve a její mocenskou centralizaci. Jako zásadní výtka adresovanou papežství Matěj z Janova vidí odklon od řádů prvotní církve směrem k zavedení hierarchické soustavy, mající charakter absolutního vlastnictví a rozhodování: „*Nadto zrušil řád prvotní soustavy a přisvojil si propůjčování všech obročí a osobních důstojností, které příslušelo podle zákonitého a přímého postupu biskupům.*“<sup>412</sup> Z tohoto podle Janova pramení rezignace na kolegiální řízení církve, rezignace na pojetí církve jako společenství a přitakání hodnotám světské moci a bohatství. V Janovových očích již hierarchická a centralizovaná církev, v níž si její hlava nárokuje absolutní rozhodování, nemůže tvořit pravé společenství Kristova těla, společné vzájemnosti všech údů. Ze stejných příčin potom biskupové rezignují i na pastorační péči a povinnosti vůči svěšenému kléru: „... *ale proto mají své srdce méně spjata se svými syny, tj. duchovními správci, a méně jim oddáno. Tím se způsobuje mnoho škody v obecné spáse duší...*“<sup>413</sup> Rezignace na pastorační povinnosti a péči však podle Janova následně pokračuje i ve vztahu mezi faráři a jim svěšeným lidem: „*Tak ani srdce duchovních správců nejsou věrným svazkem spjata s jejich lidem, nýbrž jsou odvracována a rozptylována rozmanitými světskými marnostmi...*“<sup>414</sup>

---

<sup>408</sup> *tamtéž*, str. 178.

<sup>409</sup> *tamtéž*, str. 178.

<sup>410</sup> *tamtéž*, str. 178.

<sup>411</sup> *tamtéž*, str. 179.

<sup>412</sup> *tamtéž*, str. 178.

<sup>413</sup> *tamtéž*, str. 179.

<sup>414</sup> *tamtéž*, str. 179.

Pocit hierarchické nadřazenosti potom analogicky pokračuje i ve vztahu farářů a jim svěřeného lidu: „*Jsouť faráři podobně nadmíru povýšeni nad svůj lid, činíce přespráliš rozdíl mezi lidmi.*“<sup>415</sup> Pro Janova je tak ovšem výsledný stav církve spíše uzavřeným kruhem navzájem spojených příčin: „*A protože se my /klérus/ příliš vypínáme nad Boží lid, jak už bylo řečeno, zakoušíme dnes, žel Bohu, jak o tom všeobecně a s nevolí řeč koluje, všude u velkých i malých laiků opovržení...*“<sup>416</sup> Hierarchické pojetí církve s jednoznačně proklamovaným mocenským nárokem, jenž je v rozporu s Písmem, vzorem Krista a prvotní církve, pro Janova přivádí církev jeho doby do uzavřeného kruhu. Kléru, tedy samozřejmě i sobě, připomíná Janov jeho postavení a vymezení: „*... nejsme nic než obecné osoby mezi věřícími, povolání a umístění v těle svaté církve pro společné dobro a obdrželi jsme od Pána Ježíše všecku svou hodnost a všecku moc pro celé tělo a pro jeho spásu a nikoliv pouze pro svou spásu...*“<sup>417</sup> Zde se vrací k myšlence opravdové služebnosti.

Janov klade diametrální rozdíl mezi zažitou církevní praxí, která je běžná a obvyklá a skutečnou péčí o spásu duše: „*... a když si pak odzpíváme a odmodlíme příslušné obřady a nekonečné a rozvleklé rubriky a s tím pobožnosti za mrtvé a své mše a vykonáme podle předpisu jiné takové úkoly, jsme již spokojeni a dobře stojíme ve svém svědomí... ale ve skutečnosti zatím nemáme žádnou péči o spásu svých bližních... nýbrž spíše, když si odbudeme nudné hodinky, staráme se po celý den o své marné zájmy...*“<sup>418</sup> V církevní praxi své doby rozeznává Janov prvek pouhé prázdné automaticnosti, odporující pastoračním povinnostem a služebnosti: „*A protože věří, že těmito obvyklými, ale duchu Ježíšově odumřelými úkony, a skrze ně činí zadost i pro dosažení věčného života... nesnaží se valně o to, zavádět v lidu duchovní věci, které jsou pravé, oživující, křesťanskému náboženství vlastní...*“<sup>419</sup> Motiv kritiky zanedbávání skutečné pastorační péče se objeví naplno v české reformaci. V některých pasážích o zanedbávání pastoračních povinností a laxnosti kléru vůči křesťanskému lidu Matěj z Janova až předznamenává květnatý a rozhorlený jazyk Petra Chelčického. Mistr pařížský píše: „*... d'ábelští svůdcové, pokrytci a tělesní klerikové, řeholníci a kněží, kterým jde o to, aby těžili a hromadili svůj zisk z toho, co souvisí s křesťanským náboženstvím, a aby žili ze svých příjmů pohodlně a příjemně a kterým je proto křesťanský lid tolik co honba na kance v pustinách...*“<sup>420</sup> Na některých místech *Regulae* Janov rozvíjí označení „tělesný“ jako negativum a opozici pro skutečnou duchovnost, následování

---

<sup>415</sup> *tamtéž*, str. 179.

<sup>416</sup> *tamtéž*, str. 192.

<sup>417</sup> *tamtéž*, str. 184.

<sup>418</sup> *tamtéž*, str. 180.

<sup>419</sup> *tamtéž*, str. 183.

<sup>420</sup> *tamtéž*, str. 227.

vzoru Krista a apoštolů. Pro Janova označuje souhlas se světskými hodnotami. Tímto způsobem bude následovně postupovat ve svém myšlení například i Chelčický.

Janovův vztah k pouhému formalismu, jenž rozeznává v církevních obřadech své doby, by měl v některých ohledech až donatistický nádech. Zakotvuje jej ovšem v Písmě, konkrétně u proroků, z nichž nápravné pasáže potom vztahuje ke své vlastní době: „*Protože kněží církve počali konat nedbale dílo svého Pána Boha a odvrátili se od úkonů a prací pro společnou spásu duší, také Ježíš Kristus, Pán hrozný se odvrátil od jejich obětí a služeb a podle toho, jak bylo pověděno u proroka (Malach. 2, 2), zlořečí našemu žehnání, vymyšlenému k ukájení naší lakoty.*“<sup>421</sup>

Ve chvíli, když uvažuje o kritice církve z personálního hlediska, považuje Janov pýchu za nejvíce negativní vlastnost kléru. Klade ji i do příčinné souvislosti s úpadkem církve, vykládaným z eschatologického hlediska: „*Tolik o nynější pýše kleriků, skrze kterou se vlastně nyní octl na nejvyšším místě ve svaté církvi největší Antikrist, který se povyšuje nade všechno, co se jmenuje Bůh...*“<sup>422</sup> Co se týká opravdovosti kléru, pochybuje i o zdrojích jeho víry: „*... především my kněží, kteří máme rádi sebe a tento světský život, ale přitom věříme v Ježíše ukřižovaného a vyznáváme ho vírou, ne však z lásky k Ježíšovi ani z vůle vírou vypěstěné, nýbrž jen tak, poněvadž jsme v ní byli od dětství vyučováni a pouhým návykem vycvičení v tom, co náleží ke křesťanství... toužíme dosáhnout toho, co je nám skrze Ježíše v budoucnosti slibováno, ne z lásky k Ježíšovi, nýbrž ze žádostivosti.*“<sup>423</sup> Pokaždé, když Janov kritizuje klérus z personálního hlediska, používá plurál a píše tedy sebekriticky i sám o sobě. V okamžiku, když uvažuje o stavu církve z personálního hlediska, přichází u Janova myšlenka „světa naruby“ ke slovu nejvíce: „*... pýcha mezi křesťany dospěla tak daleko, že již zaujímá místo ctnosti a je oslavována...*“<sup>424</sup> Další negativní vlastností je pro Janova lakota křesťanů jeho doby a lpění na pozemských statečích, zaujímající v žebříčku Janovem stanovených nešvarů církve jedno z předních míst. Matěj z Janova píše: „*... tak také shledáš, že lakota zaujímá za našich časů mezi křesťany nejvyšší možný stupeň.*“<sup>425</sup> Pro Janova je lakota v naprostém rozporu s životem prvotní církve: „*Neboť kdežto v prvotní církvi byla ohavností a hanbou...*“<sup>426</sup> Hromadění majetku, považování jej za účel sám o sobě, lakotu a pokrytectví Janov vyčítá řeholním řádům. V mnohém ohledu jsou pro něj řeholníci příkladem převrácení skutečných hodnot v dobovém křesťanství: „*... původně dobrovolně zvolili žítí na*

---

<sup>421</sup> *tamtéž*, str. 184.

<sup>422</sup> *tamtéž*, str. 191.

<sup>423</sup> *tamtéž*, str. 206.

<sup>424</sup> *tamtéž*, str. 191.

<sup>425</sup> *tamtéž*, str. 194.

<sup>426</sup> *tamtéž*, str. 194.

nejvyšším stupni chudoby pro Krista, došli právě až tam, že vynakládají největší úsilí na to, aby pro své společenstvo hromadili a rozmnožovali majetek...“<sup>427</sup> V převrácení hodnot přinesených Kristem a evangeliem a doložených životem prvotní církev, jsou řeholní řády Matějovi z Janova následovníky Antikrista: „... a jsouce zřejmě Antikristi, ač si zastírají svou tvář maskou vnější zbožnosti, převýšili mnichové lakotu všech...“<sup>428</sup>

S převrácením hodnot skutečného křesťanství souvisí Matějovi z Janova i jeho identifikování skutečného pokrytectví: „... vyznává-li křesťanskou víru, ale má na prvním místě na zřeteli sebe a proto miluje své zájmy... vyznává-li víru v Krista, ale na prvním místě touží a k tomu přihlíží, aby si zjednával statky tohoto světa... hledá-li křesťan ospravedlnění nejprve pro sebe... má-li křesťan na zřeteli nejprve prospěch přítomného života...“<sup>429</sup> Za pokrytecké považuje Janov křesťany a křesťanství splňující pouze formální nároky na vnější identifikaci s kultem a dále právním a teologickým systémem. Pro mistra pařížského představují pouze lidi s myšlením nezakotveným v evangeliu a bez rozumu. Hříchem pokrytectví trpí nejvíce klérus a církevní hierarchie. Shledává u ní převrácený žebříček hodnot, kde Kristus stojí až na druhém místě, na prvním především touha po vnějším uznání a vážnosti. Akcent, kladený na církevní úřady a hierarchické tituly, je pro Janova znakem odkazujícím až k možnosti zatracení: „... i když nám lahodí pochvala veřejnosti, dobrá pověst a čestné tituly v církvi, jako například hodnost mistra a že se nám říká papež, biskup, arcijáhen, děkan, kněz, jáhen atd., přece vesměs máme na čele nápis, že jsme prodejná nevěstka a Antikrist...“<sup>430</sup> Janov často volí biblické citáty k doplnění a argumentaci. V místech, kde kárá klérus a hierarchii, cituje ze starozákonních proroků nebo z pasáží Matoušova evangelia o rozboření chrámu. Osvojuje si proroky hojně využívanou myšlenkovou figuru pracující s rozdílem mezi vnější nádherou institucionálního chrámu a kultu a jeho vnitřní prázdnotou: „... přihlédněš-li k našemu zevnějšímu vzhledu, k tomu, co je lidem na očích a vůbec k našim mravům, všechno je krásné, všechno počestné a úpravné, všechno rozmanitě vykrášené, na pohled spravedlivé a správné, navenek zbožné, moudré a učené, mistrovskou hodností vyznamenané, skvělé, silné a se všech stran opevněné. Všechno má zevně krásu domu Hospodinova... ale uvnitř je vše mrtvé a pusté a podržuje jen hrůzu ohavností zpustošení.“<sup>431</sup> Janov zde stejně jako proroci obrací estetiku naruby a upozorňuje na vnitřní vyprázdňení institucionálního kultu. Vnější nádhera je však také v rozporu

---

<sup>427</sup> *tamtéž*, str. 194.

<sup>428</sup> *tamtéž*, str. 194.

<sup>429</sup> *tamtéž*, str. 200.

<sup>430</sup> *tamtéž*, str. 202.

<sup>431</sup> *tamtéž*, str. 203.

s konstatováním evangelia o utrpení křesťanů na tomto světě: „*A tak mají takoví pokrytci všechno pokojné, všechno tiché, všechno příjemné, všechno dobře uspořádané, třebaš proti celé povaze křesťanského života a proti Božimu Písmu, které předpovídá křesťanům, že budou mít v tomto světě jen samý útisk, jen meč a boj, jen soužení a úzkou cestu života a neustálý nářek pokání.*“<sup>432</sup> Na otázku, čemu vlastně tato estetika slouží, dává jednoznačnou odpověď. Je prostředkem sloužícím výhradně kléru a hierarchii a jejím účelem je pouze ohromit.

Janov se při psaní pasáží o církvi ve svých *Regulae* pohybuje v několika rovinách, mezi nimiž plynule přechází. První je rovina systematického teologa. Druhou je kritika francouzského vzdoropapežství, přičemž Janov neshledává Řím jako . Třetí rovinou je kritika stavu církve své doby, nabývající místy charakteru až starozákonních proroků, a to včetně jejich nesmiřitelného a sarkastického tónu. Z pohledu inspirace starozákonními proroky, lze u Janova rozeznat až určité profétické rysy. Mistr pařížský se ve své kritice neomezuje na pouhé neutrální vyřikání faktického stavu církve své doby. Čtvrtou je rovina biblicky orientovaného teologa, upřímně se snažícího ozdravit církev své doby a znovu ji postavit na pevný základ evangelia.

## 1.10. Církev

Pro ekleziologii české reformace a všechny důsledky jejího pojetí hraje postava Matěje z Janova důležitou roli. Spor o míře inspirace bude intenzivně ovládat část historiografie věnující se české reformaci. Milan Machovec tvrdil, že Hus se ve svém pojetí církve nechal inspirovat Matějem z Janova.<sup>433</sup> Václav Novotný hovořil o jednoznačné myšlenkové inspiraci, kterou Hus u Matěje z Janova nebo z okruhu jeho interpretátorů čerpal a dále o rozvinutí některých myšlenek Viklefových.<sup>434</sup> Domnívá se však také, že pod vlivem Janova stojí i Husův literární sloh, ovlivněný jednoznačně biblicismem.<sup>435</sup> Novotný tedy nevysloveně předpokládá, že se Hus alespoň částečně s texty Janova setkal. Jan Sedlák potom vliv Matěje z Janova jednoznačně odkazuje k osobě Jakoubka ze Stříbra. Jako inspirátora Husova potom J. Sedlák, mnohdy značně diskutabilně, identifikuje výhradně Jana Viklefa.<sup>436</sup>

Ekleziologie Matěje z Janova hraje ve vnímání díla mistra pařížského důležitou úlohu. Karel Skalický se přiklání k tezi o pravověrnosti Matějovy ekleziologie. Janov nezastával ekleziologii konciliaristů s jejím institucionálně kanonickým, právním úhlem pohledu.

---

<sup>432</sup> *tamtéž*, str. 203f.

<sup>433</sup> MACHOVEC Milan, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha 1953, str. 99.

<sup>434</sup> NOVOTNÝ Václav, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl I, část 1, Praha 1919, str. 157.

<sup>435</sup> *tamtéž*, str. 129 a 190f.

<sup>436</sup> SEDLÁK Jan, *M. Jan Hus*, Praha 1915, str. 373f.

Papežství, v Janovově době rozdělené schizmatem, rozhodně nebylo institucí církevní jednoty. Vzhledem k přihlídnutí k době vzniku Matějova díla, K. Skalický konstatuje, že Matějův ekleziologický postoj, založený na jednotě Ducha svatého, je pravověrný, protože žádné jiné reálné východisko mu vlastně v jeho situaci nezbývalo. Zde se K. Skalický, spolu s E. Valáškem, odlišuje od tvrzení V. Kybala poté, co K. Skalický zasazuje myšlení a dílo Matěje z Janova do historického kontextu.<sup>437</sup> E. Valášek považuje Matěje z Janova, viklefismus Jana Husa a ockhamismus Vojtěcha Raňkův z Ježova za tři reformní proudy v tehdejších Čechách. Nalézá v Matějově díle podobnost s patetickým spiritualismem, jehož představitelé jsou mystikové a augustiniánský opat Simone Fidati da Cascia. Valášek nachází přímou podobnost mezi dílem augustiniánského opata, jehož spisy Janov znal a na něž se odvolával, a Matějovými *Regulae*. Oba společně opouští klasické scholastické vypracování látky s dělením na otázky a články, omezují školské názvosloví na minimum, látka je potom volně zpracována v jednotlivých kapitolách.<sup>438</sup> K. Skalický o ekleziologii Matěje z Janova tvrdí, že je hluboce biblická a její inspirace výrazně augustinovská.<sup>439</sup> Nutná je ale též poznámka, že v pojetí člověka u Matěje z Janova se objevují i aristotelské motivy. Bez nich nemůže Matěj klást důraz na rozum a svobodnou vůli každého člověka a konstatovat význam rozumu pro každého člověka a rozumnost těch vybraných biblických příkazů, jenž vidí jako neredukovatelné a nepodmíněné. Ekleziologie Janova má své kořeny v Augustinově uvažování a podstata církve je definována biblicky a částečně augustinovsky. Reforma církve, i když je možná pouze skrze kázání slova Božího a svátost Kristova těla, není u Matěje postavena na pouhém teologickém, dogmatickém tvrzení. Stojí na základech Písma, dále na pojetí prvotní církve chápané biblicky.

V. Kybal nachází u Janova jako rozhodující formulaci pravíc, že církev svatých je shromáždění svatých, kteří žijí a jsou vedeni duchem a životem Krista. Tito vyvolení tvoří církev Kristovu, společenství svatých. Výraz společenství má potom trojí význam. První má své kořeny u Augustina a znamená společnost samých svatých jako jediné tělo Kristovo, jehož Kristus je hlavou. Druhý význam se pojí se společenstvím svátosti těla a krve Kristovy, jejímž hodným přijímáním člověk vstupuje ve společenství svatých. Třetí význam u Janova znamená společenství jako shromáždění všech lidí, dobrých i špatných, kteří věří v Krista. Společenství dobrých i špatných křesťanů má potom svůj základ ve společném obcování,

---

<sup>437</sup> SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 50f.

<sup>438</sup> STEINER Václav, *Eklesiologie Matěje z Janova v podání E. Valáška*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 114.

<sup>439</sup> SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 51.

společných obřadech, tradicích.<sup>440</sup> Jednotu a soulad v církvi podle Matěje z Janova tvoří Bůh a Duch svatý, podílí se na ní ale také člověk svojí snahou.<sup>441</sup> Důležitým pro výsledek lidské snahy je ovšem motivace: „Z toho vyplývá, že všechno to, co lidé učinili, majíce za cíl na prvním místě obecný prospěch a užitek všech křesťanů všech vrstev, stavů a zaměstnání, to jest celého těla církve... to vše učinili lidé z Boha a skrze Boha a pro Boha a všechno to jsme povinni podržet...“<sup>442</sup> Jako výsledek lidského konání v souladu s Božím záměrem je obecný prospěch – „obecné dobré“. Obecný prospěch ovšem u Janova není pojat jako pouze konsenzus všech stavů a zájmových skupin. Jednotný prospěch je pro něj zajištěn pouze v jednotě s Bohem a Božími zákony. Partikulární prospěch v církvi, například prospěch pouze církevní hierarchie, pro Matěje z Janova postrádá charakter „obecného dobrého“ a je zavrhnutíhodný: „Ale všechno to, co v Kristově církvi a v Kristově rodině učinili a zavedli lidé s obecnou platností pro církev, majíce za cíl svou soukromou církevní společnost a svatost a své soukromé náboženství nebo jakýkoli osobní prospěch, to vše není z Boha a proto musí býti vykořeněno a vyvrženo.“<sup>443</sup> Janov upozorňuje, že v církvi lidmi zavedené pravidlo s nárokovanou obecnou platností, jež je konsenzuálního charakteru, nemusí být v konečném důsledku v souladu s Božím záměrem a zákonem, i když se na tomto pravidle shodli mistři, doktoři a klérus. Příkazy a zákony v církvi, i když mají charakter obecné lidské shody nebo lidské interpretace církevní tradice, ale nejsou ve shodě s Písmem a tedy Božím příkazem, jsou zavrhnutíhodné, protože škodí jednotě církve. Matěj z Janova zde pečlivě rozlišuje mezi autoritou Písma a Božích příkazů, autoritou přirozeného rozumu a autoritou lidskou. Církevní tradice a církevní právo pro Matěje z Janova dávno překročilo hranici, kdy pouze doplňovalo v některých bodech Písmo.

Jednota církve je vnější a vnitřní. Vnitřní je dána pěti způsoby. Zaprvé jako sdružení lidí tvořících jeden lid, zadruhé jako jednota přilnutí ke Kristu vírou, nadějí a láskou. Potřetí je jednota církve dána bytostným sjednocením, což je jednota pojící Ježišův duch s tělem církve. Čtvrtý způsob jednoty je vlastní onomu spojení lidské a Božské přirozenosti v jedné osobě Božího Syna. Pátý způsob jednoty je dán v Trojici, v níž tři osoby tvoří jednu Božskou podstatu, což představuje pro církev nejvyšší zdroj a účinnou příčinu všech druhů jednoty v církvi. Janov však nemá na mysli oklešťující uniformitu, neboť jednota církve zahrnuje i rozmanitost. Přílišná rozmanitost, kterou vidí například u mnišských řeholí, je však výsledkem lidských tradic a nálezků v Boží církvi a je v rozporu s jedinou regulí a

---

<sup>440</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Matěj z Janova – Jeho život, spisy a učení*, L. Marek, Brno 2000, str. 92f.

<sup>441</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 241.

<sup>442</sup> *tamtéž*, str. 241.

<sup>443</sup> *tamtéž*, str. 242.

náboženstvím křesťanským.<sup>444</sup> Vnitřní jednota církve je vedle její katolicity tou nejvlastnější známkou církve a je trvalá a nezničitelná. Rozkol podle Matěje vzniká vždy v církvi zlovolníků.<sup>445</sup> Jednota církve je Matějovi z Janova nejenom trvalá a nezničitelná, ale též neempirická a neviditelná. Je dána jak jednotou hlavy církve, jíž je Kristus, tak jednotou jeho duše, jíž je Duch svatý. Hierarchickou, viditelnou, juristicko-institucionální strukturu církve Matěj z Janova silně relativizuje, nepovažuje ji však za zbytečnou.<sup>446</sup> Janovovo rozlišení mezi viditelným *communio credentium* a neviditelným *communio sanctorum* lze v teologické tradici přiřadit například k pojetí Huga od svatého Viktora, jenž vycházel z Augustina.<sup>447</sup>

K. Skalický vyslovuje opodstatněné tvrzení, že jak řecko-byzantskou církev, tak církev vzdoropapeže Klementa VII. a obedienci Urbana VI. považoval Matěj z Janova za církev prolezlé Antikristem víceméně stejně.<sup>448</sup> Církev zlovolníků Matěj z Janova identifikuje se lžikřesťany, jenž nazývá pokrytci, a nacházejí se podle něj ve všech církevních obediencích. Převážná část viditelné církve jeho doby je mu církví Antikristových zlovolníků. Pravá církev Kristova a jeho svatých, je-li ještě viditelná, je pak od církve zlovolníků pronásledována jako církev kacírů, begardů a pikartů.<sup>449</sup> Ve vztahu obou církví, církve svatých a církve zlovolníků, se Matěj z Janova shoduje s Augustinem.<sup>450</sup> Viditelná církev je Augustinovi *corpus permixtum*, smíšené tělo. Smíšené je z pravé církve vyvolených svatých, tvořících tělo Kristovo a z příživnické příměsi kristovsky nalíčených antikristů. Smíšené tělo je *visibilis ecclesia catholica*, onou viditelnou katolickou církví. Církev Antikristova nemá v Augustinově teologickém myšlení, na rozdíl od Matěje z Janova, nějaké zvlášť vyhrazené místo, není snadné ji převést na jednoho jmenovatele.<sup>451</sup> Augustin nijak nehodlá zvláště mluvit o Antikristově těle.<sup>452</sup>

Vyvstává i otázka reálného uspořádání pozemské podoby církve. Trojdílné členění lidské pospolitosti mnohdy převládalo, teologickému přístupu Matěje z Janova však více vyhovoval dualistický přístup, rozkládající pozemský korpus církve na větev duchovní a světskou. Ve světském rameni církve doplnil k pěti stupňům urozených osob i dva stupně

---

<sup>444</sup> SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 54f.

<sup>445</sup> *tamtéž*, str. 55.

<sup>446</sup> *tamtéž*, str. 56.

<sup>447</sup> STEINER Václav, *Eklesiologie Matěje z Janova v podání E. Valáška*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 117.

<sup>448</sup> SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 56.

<sup>449</sup> *tamtéž*, str. 58.

<sup>450</sup> *tamtéž*, str. 59.

<sup>451</sup> *tamtéž*, str. 61.

<sup>452</sup> *tamtéž*, str. 61.

neurozené, hospodáře a stařešinu domácnosti či rodu. V redukované soustavě, kde přisoudil šest stupňů duchovní větvi, pak přisoudil větvi světské moci také šest stupňů tím, že vyškrtl rytíře, kteří pouze plní cizí příkazy. Celkovými dvanácti stupni se tak přiblížil biblickému vzoru prvotní církve s dvanácti apoštolů.<sup>453</sup> Jeho pojetí je zřejmě originální a nezávislé na jiných autoritách.<sup>454</sup> Janov předpokládá určitou ustanovenou hierarchii. Pro Janova je ve svém důsledku hierarchie nutným a řádným uspořádáním církve.<sup>455</sup> Jednotná a nerozdělitelná církev svatých je církev hierarchická, složená a uspořádaná z podstatných řádů a stupňů. V každém případě ovšem hierarchie v církvi v Janovově podání není samoučelná. Musí a má sloužit pro spásu duší, kázáním a svátostmi podle toho jak ustanovil Kristus. Svůj účel v žádném případě nemá sama v sobě. Prvním a hlavním působením Krista v církvi je spása duší. Podle tohoto zřetele je možné vypočíst tři prvotní a podstatné stavy církve, skládající se z osob, které mají ze svého úřadu o toto pečovat – papež, biskupové a kněží. Méně podstatné a méně prvotní stavy jsou – patriarcha, arcibiskupové, arcijáhni, děkani. Zbytek jsou pomocníci – kardinálové, kanovníci a vikáři. Rozdělení církve na světské a duchovní rameno nepřiléhá plnou měrou k plnosti těla Kristova jako rozdělení církve podle stupňů.<sup>456</sup> Odlišnost mezi skutečnou nynější církví Kristovou a církví prvotní je v rozdělení na stavy a jejich počet. Prvotní církev se skládala z Krista, jeho dvanácti apoštolů a sedmdesáti učedníků.<sup>457</sup>

Ekleziologie Matěje z Janova je nesena čtyřmi klíčovými biblickými pojmy pro církev. Pojmy Božího lidu, těla Kristova, Kristovy snoubenky a Božího domu či chrámu.<sup>458</sup> Kromě těchto čtyř biblických pojmů Matěj z Janova používá výraz *communio*, společenství. Matěj rozeznává dvojí *communio*. Zaprvé společenství v plném a silném slova smyslu, které je společenstvím svatých nebo vyvolených. Dále pak společenství ve slabém a povrchním slova smyslu, které je shromážděním dobrých křesťanů společně se zlými, tedy společenstvím jen ve vnějších projevech křesťanského smýšlení a chování. Dobří křesťané však nemají se zlými jednotu života a ducha v Kristu.<sup>459</sup> Pro Matěje obě církve, jak svatých tak zlovolných, bytují v jedné viditelné církvi.<sup>460</sup> V pojetí dvou církví jde o zřetelnou obdobu Augustinových dvou obcí, jež se promítá i do ekleziologie.<sup>461</sup>

---

<sup>453</sup> ŠMAHEL František, *Husitská revoluce*, díl 1, Karolinum, Praha 1996, str. 330.

<sup>454</sup> *tamtéž*, str. 458f.

<sup>455</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Matěj z Janova – Jeho život, spisy a učení*, L. Marek, Brno 2000, str. 101f.

<sup>456</sup> *tamtéž*, str. 101f.

<sup>457</sup> *tamtéž*, str. 104.

<sup>458</sup> SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 52.

<sup>459</sup> *tamtéž*, str. 53.

<sup>460</sup> *tamtéž*, str. 49.

<sup>461</sup> *tamtéž*, str. 58.

Zdrojem rozdělení a všech nešvarů v církvi je pro Janova v konečném důsledku akceptování platnosti autority lidských příkazů namísto autority Božího zákona a prvního pravidla: „*Ježto však už je v církvi návykem utvrzeno nesmírné množství a hojná rozmanitost takových lidských nařízení, povinností a nauk odtud plynoucích a také zvyků, mravů a obyčejů... jeví se táž církev a rodina Ježíše ukřižovaného rozervána a roztrhána a proti sobě navzájem rozštěpena a rozdělena.*“<sup>462</sup> Veškerá snaha o nápravu církve má pak z lidské strany jedinou nutnou podmínku: „*... k nápravě a k obnovení krásného souladu a líbezných jednoty církve Krista Ježíše v jejích domácnostech a rodinách, v jednotlivých složkách jejího těla až po poslední křehké a jemné částičky, je nutno, aby byla všechna dříve uvedená soukromá a neužitečná, k líbeznému užítku církve zbytečná a škodlivá zařízení vyřata a vyřezána z vinice... a aby zřízení ta byla omezena na nejmenší počet, který je jedině potřebný a v ničem nezkracuje líbeznou jednotu církve.*“<sup>463</sup> Janov nepíše nic o personální očistě církve, o zavržení a zničení nehodného duchovenstva lidskými silami. Podmínkou pro reformu církve a její návrat ke stavu církve prvotní je odstranění rozbujelé církevní tradice a odstranění přespříliš zatěžujícího církevního práva. Matěj z Janova má tuto podmínku jako nutnou. Při odstranění všeho nepodstatného a zatěžujícího „zákonictví“, spočívajícího na pouze lidské autoritě, se potom budou moci lidé a církve s přispěním Božím vrátit do stavu pravého křesťanství. Svoji představu o samořízení společnosti Matěj z Janova formuluje takto: „*... že zákon Duchů svatých a evangelium vykládané a hlášané a řádně ustanovení otcové lidu, totiž papež, biskupové, faráři a jejich pomocníci, dostačují k zákonitému řízení veškerého společenství národů i každého jednotlivého člověka... dostačuje k tomu, aby... každá sporná věc před soudem svědomí i před soudním forem rozsouzena, připojí-li se k tomu, co bylo výše pověděno, Písmo Starého i Nového zákona.*“<sup>464</sup> Janov má na mysli řádné spravování církve i společnosti, neboť v tomto se pro Janova oba pojmy ve smyslu středověkého myšlení překrývají.

### 1.10.1. Obnova církve

Milan Machovec podotkl, že Matěj z Janova se nikdy nestal typem lidového kazatele.<sup>465</sup> Při studiu díla Matěje z Janova rozeznal důležitou otázku, již si Janov položil. Zněla, zda společnost, v níž žije, je skutečně křesťanskou společností.<sup>466</sup> O Janovovi potom M.

<sup>462</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 242.

<sup>463</sup> *tamtéž*, str. 242.

<sup>464</sup> *tamtéž*, str. 244f.

<sup>465</sup> MACHOVEC Milan, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha 1953, str. 73.

<sup>466</sup> *tamtéž*, str. 70.

Machovec dodává, že: „... vybudoval první český velký teoretický systém...“<sup>467</sup> Zde je nutné zdůraznit, první velký český teoretický systém, zabývající se nejprve otázkou normy církevní praxe a legitimacy v církevní praxi a dále obnovy církve. Neoddělitelně potom ale uvažuje nad osobní vírou a zbožností. František Šmahel dokládá, že reformní myšlenky měly po delší dobu větší odezvu v německých univerzitních kruzích, než u českých myslitelů. Jindřich Tottinž Oyta, Konrád Soltow, polský mistr německého původu Matouš z Krakova. Významnou výjimkou v českém prostředí, zastávající reformní myšlení byl Matěj z Janova.<sup>468</sup> Prostředky k odstranění zlořádů jsou podle Janova dva. Prvním je slovo věrných Kristových svědků a budoucích kazatelů, v jejichž příchod Matěj věří a druhým je svátost Kristova těla. Karel Skalický tak vyvozuje, že Matějovo dílo není pouze teoretické povahy, ale je spíše reformním, přičemž úmysl reformní je jeho jednotícím principem.<sup>469</sup>

Matěj z Janova nejprve rozlišuje mezi hlavou Kristovou a hlavou Antikristovou, mezi tělem Kristovým a tělem a údy Antikristovými. Antikristovým tělem a údy jsou mu křesťané milující svět a toužící po světských věcech a počtách. Pro Janova zde je určitá vnitřní logika. Údy těla Kristova se vždy spěchají spojit s Kristem jako se svojí hlavou, tedy i s hlavou církve Kristovy. Křesťané, bažící po světských počtách se budou vždy s ochotou podřizovat Antikristu. Pro Janova zde neexistuje nějaký kompromis a umírněná střední cesta.<sup>470</sup> Tuto vnitřní logiku vyjadřuje citátem z proroka Izajáše (Iz 13, 14): „Každý se připojí ke svému lidu.“<sup>471</sup> Pokračuje dále: „... tělo si připojuje takovou hlavu, jakým se jeví samo...“<sup>472</sup> Tato provázanost a spění dobrých křesťanů ke Kristu a špatných k Antikristu se Janovovi odráží i v kvalitě obsazených církevních úřadů. Pro mistra pařížského zde existuje vnitřní jakoby logická souvislost mezi kvalitou kléru a lidem, jenž požaduje kněze zastávající skutečné hodnoty křesťanství pouze naoko: „... aby křesťané milující svět a lakotní měli také preláty a kněze, kteří jsou podobně přáteli světa a lakotní. Vždyť z lakotného a tělesného lidu se sotva hodí kdo jiný, aby byl přibrán nebo vyhledán, leč lakotný kněz nebo klerik.“<sup>473</sup> Pro Janova není příchod a působení Antikrista pouze eschatologickou veličinou, předpovědanou prorocím Písma, „má se tak stát, protože tak předurčuje Zjevení“. Má i určitou vnitřní logiku, navazující na kvality křesťanského lidu. Příchod Antikrista nebo alespoň vytvoření

---

<sup>467</sup> *tamtéž*, str. 73.

<sup>468</sup> ŠMAHEL František, *Husitská revoluce*, díl 1, Karolinum, Praha 1996, str. 348f.

<sup>469</sup> SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 50.

<sup>470</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 239.

<sup>471</sup> *tamtéž*, str. 239.

<sup>472</sup> *tamtéž*, str. 239.

<sup>473</sup> *tamtéž*, str. 239.

příznivých podmínek pro jeho příchod Janov spojuje s kvalitami křesťanského lidu a tím, jaké hodnoty který lid preferuje.

Janov konstatuje, že reálný stav církve jeho doby se neshoduje s obrazem církve prvotní a její důstojností. Z. Hladíková uvažuje o pojetí církevní reformy ve 13. století jako o permanentní snaze o maximální vzájemné přiblížení nadčasového evangelního ideálu a skutečnosti, stálý pohyb vpřed, nikoliv pouhý zpětný pohled k dokonalým počátkům a návrat k nim.<sup>474</sup> Církev musí nutně projít proměnou, celkovou reformou, aby se mohla přiblížit k ideálnímu stavu a odpovídala prvotnímu ideálu. Jako podmínku obnovy církve Janov klade toto: „*Boží církev nemůže dospěti zpátky k své někdejší důstojnosti ani být přetvořena, nebude-li dříve všechno učiněno novým, totiž jak klerikové a kněží, tak lid a laikové, nebo neobráti-li se dříve a nebudou-li obnoveni všichni ti, kdož nyní hovějí lakotě, od nejmenšího až po největšího, tak lid, jako klerikové a kněží.*“<sup>475</sup>

Matěj z Janova ovšem nehlasá proměnu církve jakoukoliv „revoluční cestou“: „*Ale myslím, že se to děje postupně a v časech Bohem pro to určených. To však Bůh činí a bude činit /nápravu církve/ pro své milosrdenství a pro svou dobrotivost a pro bohatství své shovívavosti a trpělivosti, popřáváje zatvrzelým hříšníkům času, aby se káli...*“<sup>476</sup> Oprava církve pro Janova však není pouze eschatologickou veličinou, nápravou „očistným ohněm“ nebo „oddělením zrna od plev“. Zde se Janov snaží klást vidění věci a i hodnocení skutečného stavu nápravy církve do Božího úhlu pohledu, známého a ozřejmeného v Písmu, který je mu jediným „objektivním“ a relevantním viděním. Nápravu církve Matěj z Janova přímo spojuje s nápravou lidí v individuální rovině. V tomto bodu, včetně důrazu kladeného na pastorační péči, jej bude o mnoho let později následovat Petr Chelčický. Ve své podstatě však na několika místech svých *Regulae* zaujímá skeptický postoj. Připouští samozřejmě možnost nápravy, ale: „*Já však věřím, že to bude spíše první z nich, to jest, že již co nevidět povstane nový lid, utvořený k obrazu Božímu, a z tohoto lidu, že vyjdou a budou vzati noví klerikové a noví kněží a ti všichni budou míti v nenávisti lakotu a slávu pozemského života...*“<sup>477</sup> Matěj z Janova neočekává nápravu církve z nějakého jiného zdroje, než z opětovného návratu s pomocí Boží jak laiků, tak kléru k příkladu života Kristova, evangelia a prvotní církve. Janov nedoufá v nápravu od světské moci, kteroužto myšlenku rozpracoval Viklef, neočekává nápravu z institucionální struktury církve, ta nemůže být oprávcem, ale opravovaným.

---

<sup>474</sup> HANUŠ Jiří, *Mistr pařížský v moderních Čechách a na Moravě*, in *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, str. 108.

<sup>475</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 239.

<sup>476</sup> *tamtéž*, str. 240.

<sup>477</sup> *tamtéž*, str. 240.

V pasážích o naději na opravu církve, obdobných té výše citované, Janov nedělá rozdílu mezi klérem a lidem. V nutnosti reformy a v naději na nápravu jsou si rovni.

Matěj z Janova věří v nový počátek a zcela novou proměnu celého křesťanstva, nabývající v jeho pojetí místy eschatologického charakteru. V eschatologickém smyslu interpretuje i nejrůznější přírodní katastrofy a společenské nepokoje a rozbroje své doby jako očistný proces: „*Od té doby se vyskytovaly neobyčejné a velmi časté morové rány, války, krupobití po celé církvi a strašlivé roty a tím přišly o život nesčetné tisíce křesťanů. Od té doby také častý hlad a jiné rány. Od té doby rozkoly a zejména onen veliký rozkol, za kterého nastalo v církvi odpadnutí od mravnosti, věrnosti a poslušnosti stolice římské, aby takto lid a spolu lakotné a v hříších zestárlé, smyslné a pyšné duchovenstvo bylo vytrženo a udělalo místo svatým Božím, obrozeným skrze ducha Ježíšova...*“<sup>478</sup> Je však nutné výslovně zdůraznit, že milenaristické a eschatologické momenty myšlení Matěje z Janova v žádném případě nenesou násilné prvky. V bodu obnovy duchovenstva a zrození nového lidu, nezakládajícím se však na aktivním lidmi násilně vedeném procesu sociálního konfliktu, se myšlení Janova odlišuje oproti radikálním směrům v pozdějším husitství v Čechách. Eschatologické myšlení a myšlenky obnovy církve v samotném textu *Regulí* se odlišují z převažujícího dobového kontextu a ze vzorců myšlení milenarismu. Výstižně je vymezil se všemi násilnými prvky Norman Cohn ve svém příkladu analýzy *Knihy sta kapitol* z let 1490 – 1510 z horního Alasky. Eschatologie a milenarismus mnohdy tvoří výbušnou směs středověku samu o sobě a ospravedlňují násilnou obnovu církve a společnosti.<sup>479</sup> Bližší zkoumání milenaristických hnutí, které podle některých historiků a antropologů tvoří pravděpodobně univerzální kulturní dispozici,<sup>480</sup> je jednoznačným badatelským přínosem i pro bližší rozlišení jednotlivých myšlenkových proudů středověku a raného novověku.

### 1.10.2. Obnova kněžstva

Matěj z Janova pohlíží na klérus své doby jako na zkažený a pravému křesťanství odcizený. Vidí pouze jedinou cestu k jeho nápravě: „*Chceme-li znovu nabýti cti svých otců a obláci se jejich důstojností, pravím opětovně, abychom neváhali sami si počínat mezi všemi jako nejmenší, vždyť každý, pozoruje-li, může dnes a vřdycky vidět, jak velice a vděčně jsou milováni a ctěni u lidí pokorní kněží...*“<sup>481</sup> Jeden z rozměrů celkové obnovy kněžstva je u Matěje z Janova pojat jednoznačně v eschatologickém smyslu. Při obnově křesťanského

<sup>478</sup> *tamtéž*, str. 240.

<sup>479</sup> COHN Norman, *The pursuit of the millennium*, Fairlawn, New Jersey 1957, str. 114f.

<sup>480</sup> BUDIL Ivo T., *Od prvotního jazyka k rase*, Academia 2002, str. 42.

<sup>481</sup> MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, str. 253.

kněžstva je nutné působení Krista: „... leč že Pán Ježíš nadchne své vyvolené kněze a kazatele, naplní je duchem Eliášovým... to jest duchem nadšení a nevinnosti, duchem zanícení a čistoty...“<sup>482</sup> Do obnoveného kněžstva vkládá Janov veškeré naděje: „Tihle kněží a levité, nejvěrnější přátelé v Kristu Ježíši usmrtí netvora v moři a rozdělí jeho tělo... nebudou již dále mysliti na vlastní zájmy, ale na zájem Ježíše Krista, totiž spásu duší.“<sup>483</sup> Následovně Matěj z Janova o obnoveném kněžstvu mluví takto: „Oni jsou andělé, kteří seberou z království Kristova všechna pohoršení...“<sup>484</sup>

Do určité míry toto Janovovo pojetí obnoveného kněžstva v reinterpetaci ovlivnilo i pojetí radikálních táboritů v jejich chiliastickém období. Petr Chelčický se značnou nelibostí zaznamenává sebepojetí radikálních táboritů takto: „... spravivše, že sú anjelové, ješto pohoršenie všechna mají vybrati z královstvie Kristova, a že oni súdie svět.“<sup>485</sup>

---

<sup>482</sup> *tamtéž*, str. 256.

<sup>483</sup> *tamtéž*, str. 256.

<sup>484</sup> *tamtéž*, str. 256.

<sup>485</sup> CHELČICKÝ Petr, *Drobné spisy*, Praha 1966, str. 41.

## 2. Jan Hus

### 2.1. Husovo pojetí Písma a jeho interpretace s přihlédnutím k tradici

Husovo pojetí Písma je ponejprve ve svém základě christologické.<sup>486</sup> Hus píše ve svém výkladu knihy *Sentenci*: „*A tak písmo svaté jest slovo boží Kristus s tím, co skrze něho bylo pokolení lidskému řečeno a zjeveno, aby kvůli dosažení věčné blaženosti od lidí pevně bylo to drženo a věřeno. Z toho následuje, že veškerá pravda řídící člověka, aby povinně sloužil Bohu svému, jest písmo svaté...*“<sup>487</sup> Dále i samotné Boží slovo je poté Husem chápáno christologicky.<sup>488</sup> V jeho výkladu evangelia pro den Božího narození na text první kapitoly Janova evangelia se píše: „*To nám čtenie ukazuje, když die: ‚Na počátku bieše Slovo.‘ Skrze počátek miení se Bóh Otec a skrze Slovo miení se Syn Boží...*“<sup>489</sup> Ve svém výkladu Lombardského knihy *Sentenci* Jan Hus dává do souvislosti Písmo, Krista a Boží slovo: „*A tak písmo svaté jest slovo boží Kristus s tím, co skrze něho bylo pokolení lidskému řečeno a zjeveno...*“<sup>490</sup> Obdobným způsobem je potom Husovi spojeno s christocentrismem i chápání spásy. Poznání spásy je úzce propojeno s poznáním Krista ve smyslu extra *Christum nulla salus*.<sup>491</sup> Hus píše: „*... veškerá pravda řídící člověka, aby povinně sloužil Bohu svému, jest písmo svaté, jež buď přímo, nebo nepřímo má od lidí býti věřeno a drženo...*“<sup>492</sup> Víra podle Písma je pro Husa zákon evangelijní a zákon evangelijní je též zákon Kristův.<sup>493</sup> Ve svém výkladu na Lombardovu knihu *Sentenci* Hus o Písmu uvažuje: „*V těchto slovech svaté písmo v knize Sentenci podané jest doporučováno ze čtyř předností... Předně jest doporučováno z nejpevnější pravdy, kterou má ze svého formálního bytí, totiž moudrosti, podruhé jest doporučováno z veliké autority, kterou má z původního počátku, totiž od Boha, potřetí jest doporučováno z vznešenosti důstojnosti... počtvrté jest doporučováno z bohatě plynoucí štědrosti...*“<sup>494</sup>

Husův postoj k výkladu Písma mnohdy na první pohled souzní s biblickou hermeneutikou středověku, například s Tomášem Akvinským a Jeronýmem. Tomáš Akvinský ponejprve klade otázku: „*Zdá se, že svaté Písmo pod jedním slovem nemá více smyslů, totiž*

<sup>486</sup> JESCHKE Josef B., *Hus o Písmu svatém*, in *K slovu tvému*, ed. Bohuslav POSPÍŠIL, Zlín 1945, str. 46.

<sup>487</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 15.

<sup>488</sup> JESCHKE Josef B., *Hus o Písmu svatém*, in *K slovu tvému*, ed. Bohuslav POSPÍŠIL, Zlín 1945, str. 46.

<sup>489</sup> HUS Jan, *Česká kázání sváteční*, ed. František ŠIMEK, Praha 1952, str. 81.

<sup>490</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 15.

<sup>491</sup> LIGUŠ Ján, *Husovo pojetí Písma podle jeho kázání*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 183.

<sup>492</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 15.

<sup>493</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 158.

<sup>494</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 12.

dějepisný čili slovní, alegorický, tropologický čili mravní a anagogický. Neboť mnohost smyslů v jednom slově působí spletitost a klam a ničí sílu dokazování; proto z vícesmyslných vět nevychází důkaz, nýbrž se z toho označují některé klamavé úsudky.<sup>495</sup> Předpoklad Tomáše Akvinského je však naprosto odlišný: „*Ale svaté Písmo musí býti účinné v ukazování pravdy bez jakékoli klamavosti. Tedy nesmí v něm býti pod jedním slovem více smyslů.*“<sup>496</sup> Tomáš Akvinský pokračuje: „... *původcem svatého Pisma jest Bůh, v jehož moci jest nejenom slova uzpůsobovati významu, což také člověk může činiti, nýbrž i věci samé. A proto, ačkoli v každé vědě slova mají význam, tato věda má tu zvláštnost, že věci, slovy označené, také samy mají význam. Tedy onen první význam, kterým slova znamenají věci, patří k prvnímu smyslu, jenž jest dějepisný čili slovní. Onen však význam, kterým věci, označené slovy, opět označují jiné věci, se nazývá smysl duchovní, jenž se zakládá na slovním a jej předpokládá.*“<sup>497</sup> Závěr Tomáše Akvinského pak zní: „*A tak také nenastává žádná spletitost ve svatém Písmě, neboť všechny smysly mají základ v jednom, totiž ve slovním, z něhož jediného lze vésti důkaz, ne však z toho, co je řečeno alegoricky... Ale tím se ze svatého Pisma nic neztrácí, neboť duchovní smysl neobsahuje nic pro víru nutného, čemu by Písmo jinde neučilo zřejmě slovním smyslem.*“<sup>498</sup> Písmo je podle Husa Boží slovo, u něž je pro pochopení jeho významu rozhodující *sensus litteralis*, slovní smysl, vyjadřující to, co autor chtěl a také měl vyjádřit. *Sensus litteralis* je mu vlastní neboli doslovný. Poté však u Husa nastává změna. *Sensus spiritualis*, duchovní smysl Pisma, je Husovi samotnou podstatou stvořeného Pisma a neomylnou pravdou Boží.<sup>499</sup> Podle J. B. Jeschkeho rozlišuje Hus mezi nestvořeným slovem a stvořeným slovem. Když by bylo Písmo neživou věcí a jeho smysl záležel pouze na fyzických psaných literách, nemohl by platit, jak Hus podotýká, citát z Jana 10, 35: „*Et non potest solvi Scriptura, quem Pater sanctificavit, et misit in mundum.*“ Pravda Pisma, nestvořená a netělesná, leží mimo svět. Hus tedy, ačkoliv používá slovo „Písmo“, myslí tím hlas a moc Ducha svatého, samého Krista.<sup>500</sup> Hus pokračuje: „*A myslím, že nepopře lhář, že písmo svaté, které jest pravda sdělená člověku Duchem svatým, má předněji řídit lidský soud, než člověk, který soudí podle litery, neboť má účinně souditi podle něho (tj. písma) a ne jinak.*“<sup>501</sup> Nestvořené Písmo je nadsmyslové a nelze jej lidsky definovat, jedná se o Slovo Boží samo, o vnitřní řeč Boží. Písmo stvořené je psané Duchem svatým, tedy se jedná o smysl Ducha

<sup>495</sup> AKVINSKÝ Tomáš, *Theologická summa*, část 1, Olomouc 1937, str. 14.

<sup>496</sup> *tamtéž*, str. 14.

<sup>497</sup> *tamtéž*, str. 14f.

<sup>498</sup> *tamtéž*, str. 15.

<sup>499</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 84f.

<sup>500</sup> JESCHKE Josef B., *Hus o Písmu svatém*, in *K slovu tvému*, ed. Bohuslav POSPÍŠIL, Zlín 1945, str. 49f.

<sup>501</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek II, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 24.

svatého. Od sebe se pak navzájem odlišují forma, nebo též obraz a na druhé straně podstata. Obrazem jsou písmena, mající literární smysl, podstatou je smysl Ducha svatého neboli pravda pronesená neomylně Kristem.

Z principiálního stanoviska je Husovi autorem Písma pouze Duch svatý a samotné Písmo je darem. Hus píše: „*Nestvořená Trojice dává svaté písmo lidem z milosti...*“<sup>502</sup> Vykladačem Písma pak musí být v konečném důsledku Duch svatý. V praxi se potom Hus Ducha svatého jako interpreta Písma dovolává. Jeho odpůrci byla Husovi předkládána několikrát obvinění ze svévolné interpretace Písma podle „své vlastní hlavy“. Hus obvinění z bludného pojetí, vlastní domýšlivosti porozumění Písmu, odmítá. Poukazuje, že nehodlá Písmo vykládat jinak, než jak to vyžaduje Duch svatý a jak Písmo vykládají svatí učitelé, jimiž dal Duch svatý porozumění. Pro Husa je v interpretaci Písma rozhodující Duch svatý a dále církevní tradice, svatí doktoři píšící pod inspirací Ducha svatého.<sup>503</sup> Hus tvrdí: „... *písmo svaté jest o Bohu, pročez i jméno od něho přijalo... a jest učeno od Ducha svatého, který jest neoklamatelný učitel pravdy...*“<sup>504</sup> Hus zde rozlišuje mezi lidskou subjektivitou na jedné straně a Písmem, jež je pro člověka darem a má dopad na jeho spásu. Hus píše: „*Každý člověk znající písmo svaté má je z milosti... Písmo svaté má býti čteno, slyšeno a kázáno pro život věčný.*“<sup>505</sup> Hus dále uvažuje o svém pojetí Ducha svatého jako rozhodujícího při výkladu Písma i co se týká interpretace evangelijního zákona: „*Protož potřebie jest, aby se s Duchem svatým radil, kto chce vjíti v zákon...*“<sup>506</sup> Pro dodržování církevního práva a rozlišování v jeho závaznosti je pro Husa vliv Ducha svatého též důležitý. V. Kybal ve svých úvahách dochází k závěru, že Hus čtení a chápání Písma podle rozumu jednotlivce připouštěl. Písmo samo o sobě je poznáním pravdy a v případě, že všechna pravda je v Písmu obsažena, je rozum k jejímu postihnutí nutný. Písmo samo je ve věcech víry neomylné. Písmo ovšem není pouze objektivní pravdou, ale také subjektivní pravdou, danou Duchem svatým člověku, přičemž však Duch svatý má lidský soud řídit. Hus také předpokládá určitou predispozici milostí při výkladu Písma jednotlivce pomocí rozumu.<sup>507</sup> Hus o Písmu vyvozuje závěr: „*Ale písmo svaté, to jest druhým způsobem řečené, jaké jest co do způsobu formy, jest poznání rozumného stvoření vzhledem k božským věcem a nejvyšším příčinám. Tedy písmo svaté, jaké jest co do způsobu formy, jest moudrost.*“<sup>508</sup>

<sup>502</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 19.

<sup>503</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 86.

<sup>504</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 19.

<sup>505</sup> *tamtéž*, str. 20.

<sup>506</sup> HUS Jan, *Knižky o svatokupectví*, ed. GREGOR Alois, Praha 1954, str. 55.

<sup>507</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 86f.

<sup>508</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 18.

Poznání Písma v jeho doslovném smyslu se děje cestou přirozeného rozumu. Poznání Písma ve smyslu duchovním vyžaduje osvětlení rozumu Duchem svatým. Při pochybnostech ve výkladu rozhoduje duch svatý a autorita církevních otců.<sup>509</sup> Husův postoj v otázce výkladu Písma rozumem a mocí Ducha svatého má hlubší teologický základ a důsledky. Nejen kněží, ale i laikové, pokud žijí podle Písma, mohou pod prizmatem Písma posuzovat skutečnost a etické konání druhých.<sup>510</sup> Hus neupírá ani církvi možnost a právo vykládat Písmo. Otázku učení však nelze v žádném případě pojednávat dohromady s otázkou moci. Církev může podle Husa vykládat Písmo, nejedná se však o hierarchickou církev, ale o duchovní ve smyslu mystického těla Kristova, složené z duchovních lidí.<sup>511</sup> Hus zde ve věci Písma nechápe církevní magisterium ve smyslu hierarchické církve, ale slovo Písma a doktorů církve pod mocí Ducha svatého, nikoliv však ve smyslu soukromého zjevení.<sup>512</sup> Působení Ducha svatého není u Husa omezeno na rozumové obrození, nýbrž i na etické uschopnění, podepřené v konečném důsledku Písmem. Každý křesťan, žijící v milosti, je naplněný poznáním Písma. Písmo je poté zmocněn chápat a vykládat.<sup>513</sup>

Jednu z nejvíce závažných námitek proti Husovu učení vyslovil Štěpán Pálež, obviňující Husa ze svévolného výkladu Písma. Hus odpovídá, že on se ve výkladu Písma drží svatých doktorů, jimž dal Duch svatý pochopení a dále se nesnaží vykládat Písmo jinak, než jak požaduje Duch svatý. Ve své odpovědi na spis Štěpána Pálče odpovídá Hus na námitky týkající se jeho pojetí Písma: „*Kdož by pochyboval, dobrý lháři, že písmo svaté jest věc také oduševnělá, která mluví sama od sebe a spravedlivě... Nevíš-li, dobrý lháři, že písmo svaté jest kniha života, sama od sebe soudící; co tedy s tím, dobrý lháři, jsou-li slova mluvená nebo písmena psaná, nebo výroky zaznamenané, které nazýváš písmem svatým věc neoduševnělá? Nyní zanechav realism, obrátil ses k nominalismu, leza po zpátku jako rak.*“<sup>514</sup> Vedle Husova ohrazení se proti Pálčově filosofické nedůslednosti ve stanovisku, jak vlastně pojímat psané slovo a jeho význam, Hus Pálčovi vytýká nedůslednost v pohledu i na význam Písma a na to, čím vlastně Písmo je. Z toho samozřejmě pramení otázka, zdali Písmo může hrát rozhodující roli v církevní praxi a v otázkách norem života křesťana. V. Kybal o Husově pojetí Písma usuzuje, že je přísně katolické, jak v tvrzení, že Písmo je Slovo boží, tak ve větě, že Písmo je inspirované Duchem svatým. Hus tedy tvrdí, že Bůh sám je *auctor princeps* Písma, lidský

<sup>509</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 88.

<sup>510</sup> *tamtéž*, str. 94.

<sup>511</sup> *tamtéž*, str. 95.

<sup>512</sup> *tamtéž*, str. 98.

<sup>513</sup> *tamtéž*, str. 90f.

<sup>514</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek II, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 24.

pisatel je vědomý a svobodný nástroj Boží, a tedy spis sám je pak produktem inspirace Boží.<sup>515</sup>

Ve své odpovědi na námitky Štěpána Pálče Hus namítá: „*A proto člověk má se na cestě víry nebo ctnosti podrobiti soudci potud, pokud tento soudí takto dle písma, které nemůže blouditi...*“<sup>516</sup> Pro Husa je Písmo jako depositum všeho zjevení absolutním teologickým principem. Pro všechny teologické a dogmatické spory je Písmo rozhodující, neboť pouze Písmo samo je normou víry.<sup>517</sup> V pokračování své námitky vůči Štěpánu Pálčovi uvažuje Hus o významu Písma takto: „... *nejsvětější písmo, které nemůže být zrušeno, které Otec posvětil a poslal na svět, bude moci souditi svět a odsoudí v den nepravého do pekla...*“<sup>518</sup> Rozměr Písma jako normy, však není pouze církevně právní nebo rozměr povahy dogmatické normy. Pro Husa nabývá zřetelně i eschatologického rozměru.

Hus rekapituluje ve spisu *De ecclesia* obvinění vznesené vůči němu: „... *někteří z českého duchovenstva, kteří si pranic neváží papeže a sboru kardinálů, nechtějí s tím souhlasit, poněvadž chtějí mít za soudce v takových věcech jedině Písmo svaté. A toto Písmo svaté vykládají a chtějí vykládat podle svých vlastních hlav a nedbají výkladu obce moudrých v církvi ani nepřihlížejí k Písmu svatému...*“<sup>519</sup> Jako jednoho z iniciátorů tohoto obvinění Hus identifikuje Štěpána Pálče. Ve spisu *De ecclesia* věnuje Hus začátek jedné z kapitol sporu s Pálčem, jenž pojímá jako ilustraci svých tvrzení o Písmu a jeho interpretaci. Hus Pálčovi namítá, že kontext jejich sporu o Písmo spočíval v otázce autority papežů a jejich legitimitě. Hus rekapituluje: „*To však ať vezme doktor na vědomí, že ani s ním ani se všemi jeho přívrženci nechceme být zajedno ve věcech víry potud, pokud je nedoloží Písmem nebo rozumem. Na zjevení, kterého by se jim dostalo, aby nás přiměli smýšlet jinak, než nás naučilo Písmo, věru nejsem zvědav.*“<sup>520</sup> V rozmluvě, kterou s Pálčem o autoritě papežství měl, považoval Hus rozum a Písmo za rozhodující. Hus Pálčovi odporoval: „... *s Boží pomocí nemáme v úmyslu vykládat Písmo jinak, než jak Duch svatý vyžaduje a jak je vykládají svatí učitelé, jimž dal Duch svatý pochopení.*“<sup>521</sup> Nejprve Hus argumentuje myšlenkami Mikuláše z Lyry: „*Názor žádného člověka, ať má jeho autorita sebevětší váhu, se nesmí zastávat, obsahuje-li zřejmě nesprávnost nebo blud.*“<sup>522</sup> Názor nebo interpretace Písma, jestliže je zjevným bludem, i když pochází od jakékoliv autority, není relevantní. Husovi samotná váha

<sup>515</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 31f.

<sup>516</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek II, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 24.

<sup>517</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 38f.

<sup>518</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek II, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 24.

<sup>519</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 129.

<sup>520</sup> *tamtéž*, str. 130.

<sup>521</sup> *tamtéž*, str. 130f.

<sup>522</sup> *tamtéž*, str. 131.

autority, byť podepřená sebelépe tradicí, nestačí. Hus podotýká k Pálčovým tezím o autoritě papeže: „... zákon Boží je měřítkem, podle něhož výlučně mají jednotliví soudcové a zvláště církevní soudit.“<sup>523</sup> Hus se odvolává na závěr Mikuláše z Lyry: „... mluví-li soudcové nepravdu nebo se zřejmě odchyľují od zákona Božího, nemá jich býti uposlechnuto...“<sup>524</sup> Posléze Hus klade paralelu mezi omylností historických papežů a doktorů jeho současnosti: „A stejně jako papeži s kardinály se může přihodit také těmhle našim doktorům, že budou svedeni k tomu, aby odsoudili nějakou pravdu.“<sup>525</sup> Hus klade podmínku pro poslušnost ve vztahu k hierarchické církvi: „A není pochyby o tom, že papeže a kardinály je nutno poslouchat, pokud učí pravdě podle zákona Božího...“<sup>526</sup> Hus se zde nerozchází s institucionální církvi. Vymezuje podmínky autority. Nakonec se Hus ohrazuje proti námitkám vůči kritériu Božího zákona: „... naši doktoři odsuzují ve svých výrociích jako něco nemístného, že naše strana chce mít zákon za soudce.“<sup>527</sup> Posléze dodává závěr: „Co tedy chtějí doktoři? Aby Písmo nebylo soudcem. Chtějí, aby se věřilo jim; cokoli odsoudí, aby bylo odsouzeno, a cokoli schválí, aby bylo schváleno.“<sup>528</sup> O záměru doktorů, včetně Pálče, Hus usuzuje: „... záměr doktorů, podle něhož usilují o to, aby byl papež soudcem ve všech přích a aby ten, kdo ho neposlechne, musel zemřít tělesnou smrtí...“<sup>529</sup>

Písmo jako pravidlo víry ve smyslu zjeveného Božího slova, stojí Husovi nad tradicí i nad církvi.<sup>530</sup> Důvodem je, že Hus chápe pravdivou tradici pouze ve shodě s Písmem. Hus měl na mysli Písmo jako pramen Božího zjevení a určení Boží vůle s člověkem. Neučí přísně vzato, že Písmo je jediným a úplným pramenem zjevení, poněvadž mimo Písmo pojímal také za pramen zjevení i tradici. Hus, stejně jako někteří nominalisté, například Occam, připojoval k Písmu učení univerzální církve jakožto dogmatické autority. Na straně druhé ovšem, na rozdíl od tridentského koncilu, měl Písmo za první a nejvyšší pramen zjevení a tomuto prameni podřizoval jak tradici, tak magisterium církve. Hus neobhájí zásadu *sola Scripture*, ani neučí o vyšší a úplnější autoritě tradice nad Písmem. Celý obsah Písma náleží v duchovním smyslu k úplnému zjevení a je nejjistějším pramenem pravdy a víry.<sup>531</sup> Víra podle Písma je Husovi vírou obecně katolickou, z čehož potom například plyne, že i papež má

---

<sup>523</sup> *tamtéž*, str. 131.

<sup>524</sup> *tamtéž*, str. 132.

<sup>525</sup> *tamtéž*, str. 133.

<sup>526</sup> *tamtéž*, str. 133.

<sup>527</sup> *tamtéž*, str. 134.

<sup>528</sup> *tamtéž*, str. 134.

<sup>529</sup> *tamtéž*, str. 134.

<sup>530</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 33.

<sup>531</sup> *tamtéž*, str. 37.

spravovat církve podle Písma svatého.<sup>532</sup> Písmo je Husovi inspirováno Bohem. Jeho fyzici „zapisovatelé“ tedy neměli ve své vůli sepsat něco odlišného od toho, co je učil Duch svatý. Všechny části Písma jsou pramenem i normou víry, nikoliv však ve slovním výrazu zapsaných slov, ale ve věcném obsahu a smyslu. Hus se zde drží středověkého názoru o inspiraci Písma.<sup>533</sup>

V. Kybal velice přínosně vnesl otázku pojetí tradice, jak jí Hus míní a tedy i otázku historické perspektivy proměny chápání tradice. Tvrdí, že Hus stál na stanovisku církve jako rozhodčího orgánu tradice, kterou pojímal podle svatého Augustina a Jeronýma. Církev tedy podle něj tradici uchovává a nikoliv autenticky vykládá s právem přetvářet ji v dogma.<sup>534</sup> Pravá tradice je Husovi zjevené učení, nezaznamenané v Písmu, tradované církví. Hus uznává především tradici apoštolskou, pod níž má na mysli věroučnou autoritu apoštolů.<sup>535</sup> Hus píše: „... *sídlem apoštolským je autorita učit Božímu zákonu...*“<sup>536</sup> Pod slovem apoštol nemá však na mysli pouze pisatele knih Písma, ve smyslu v jakém ho používá například apoštol Lukáš, ale používá jej mnohde ve smyslu pavlovském, tedy jako svědek Boží. Jádrem apoštolské tradice je Husovi zaznamenáno především v *Apostolicu*.<sup>537</sup> Další částí tradice jsou spisy svatých otců, kteří byli svědky nebo obhájci zjevené nauky. Obhájce Hus nazývá *doctores*. V mnohém je však pojímá pouze jako vykladače biblické pravdy.<sup>538</sup> Hus tedy uznává apoštolskou tradici, spisy svatých učitelů, a teologů církve, dogmatické definice koncilů a papežské dokumenty. Vážnost a správnost papežských bul a dekretů je však pro Husa naprosto jasně podřízena důležité podmínce. Musí se zakládat na Písmu a být s Písmem ve shodě a neodporovat mu. V případě, že si papež osobuje moc svévolně vykládat Písmo, potom jej zneužívá k *argumentum ad hominem*. Hus konkrétnímu historickému papeži ani papežství jako úřadu neupírá právo na výklad Písma. Upírá mu právo předkládat církvi *ex cathedra* jinou pravdu, než pravdu Písma.<sup>539</sup>

Ve vztahu k závaznosti tradice spočívá rozpor mezi Husem a Viklešem. Vikleš učí, že Písmo je jedinou autoritou. Hus k Písmu jako autoritě přiřazuje i tradici.<sup>540</sup> Dále zde samozřejmě hraje svoji roli předpoklad inspirace a pojetí interpretace. Husovo pojetí

---

<sup>532</sup> JESCHKE Josef B., *Hus o Písmu svatém*, in *K slovu tvému*, ed. Bohuslav POSPÍŠIL, Zlín 1945, str. 58.

<sup>533</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 80.

<sup>534</sup> *tamtéž*, str. 61.

<sup>535</sup> *tamtéž*, str. 62.

<sup>536</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 158.

<sup>537</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 63.

<sup>538</sup> *tamtéž*, str. 67f.

<sup>539</sup> *tamtéž*, str. 72f.

<sup>540</sup> CYRIL, O. A. R., *Vikleš, Hus a problém autority*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 110.

závažnosti autority je možné usoustavit do určitého hierarchického žebříčku. Na prvním místě je Písmo a posléze apoštolská tradice, přičemž apoštolové jsou chápáni jako učitelé, Boží poslové, svědci a nástroje Boží vůle. Autorita apoštolů zahrnuje oblast nauky a morálky. Následuje vyznání víry prvotní církve, od Apoštolského kréda, Nicejského vyznání až po Athanasia. Spisy církevních otců a učitelů jsou závazné v pojetí inspirované autority, pokud vyjadřují pravdu obsaženou v Písmu. V tomto bodu se Hus odlišuje od Viklefa, stavícího spisy jiných učitelů v porovnání s Písmem do postavení apokryfů. Následuje kanonické právo a církevní koncily. Hus nevěří, že kurie sama je neomylná a stojí nad církevním právem. Nalézá se zde v postavení opatrného zastávce konciliární teorie, a to oproti Viklefovi. Viklef se drží myšlenky, že Písmo je dostatečné pro řád v církvi bez přispění kanonického práva.<sup>541</sup> V pojetí závažnosti a závaznosti kánonu Starého a Nového zákona se nachází další rozdíl mezi Husem a Viklefem. Viklef pojímá kodexy Starého i Nového zákona jako stejně autoritativní. Všechny knihy Starého zákona dokládají Krista jako Bohočlověka, Syna Božího. Viklef zde oproti tomu stojí na filosofických základech. Kristus jako logos je souhrnem všech idejí, tedy i projevujících se ve Starém zákoně. Hus stojí mimo filosofické chápání a drží se mnohde pojetí Mikuláše z Lyry.<sup>542</sup> Thomas Fudge zdůrazňuje, že Hus se ve své podstatě nevěnoval středověké spekulativní podobě teologie. Jako hlavní zřetel teologického dialogu je mu sláva Boží, povýšení pravdy a upuštění od intelektuální arogance a konečně eliminace podvodů v myšlení. Teologie má být uvážlivá a kritická a nevěnovat se zbytečností. Hus je tím jak tradiční, tak inovativní.<sup>543</sup>

Spor o Viklefa a jeho dílo samozřejmě není v Čechách nový. Oficiálně je 24 Viklefových článků odsouzeno papežem Řehořem XI. v roce 1377. Nová je však v Čechách intenzita sporu a jeho působení a dopad v širším společenském okruhu, než ve výlučně akademických kruzích.<sup>544</sup> Rozdíl mezi Husem a Viklefem se projevuje v jejich přístupu k autoritě.<sup>545</sup> Viklefovo odmítnutí tradičního pojetí autority podle E. Emertona pramení z inspirace Marsiliem z Padovy a jeho dílem *Defensor pacis*.<sup>546</sup> Pro Viklefa a jeho následovníky je důležitý pojem *dominium*, jehož pojetí je Marsiliem ovlivněno.<sup>547</sup> I když se

---

<sup>541</sup> *tamtéž*, str. 110f.

<sup>542</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 105.

<sup>543</sup> FUDGE Thomas A., *Jan Hus – Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, I.B. Tauris, London-New York 2010, str. 29.

<sup>544</sup> SPĚVÁČEK Jiří, *Václav IV. 1361 – 1419*, Praha 1986, str. 396.

<sup>545</sup> CYRIL, O. A. R., *Viklef. Hus a problém autority*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 106.

<sup>546</sup> EMERTON Ephraim, *The Defensor Pacis of Marsiglio of Padua*, Cambridge, Harvard University Press 1920, str. 77f.

<sup>547</sup> *tamtéž*, str. 41f.

Viklef na Marsilia jmenovitě neodvolává, jeho odmítání tradičních autorit pouze proto, že za autority jsou konsensuálně považovány a začátek nového kritického přístupu k biblickému textu společně s rozhodující autoritou Písma tuto úvahu opravňuje. Marsilius svým důrazem na vládu většiny pokládá základy myšlení, legitimizujícího konciliarismus, a tedy omezení papežské moci. Rozpor mezi Viklesem a Marsiliem je v Marsiliově postoji ke Starému zákonu, jehož autoritu na křesťany nevztahoval. Dále potom je Marsiliova filosofie ryze sekulární, Viklef zůstává vždy teologem.<sup>548</sup> O vztahu Petra a jeho následovníků k ostatním apoštolům v kontextu moci a nadřazenosti či podřazenosti vyvozuje Marsilius z Padovy toto: „*Similiter autem neque iurisdictionem coactivam habuit Petrus in reliquos apostolos plusquam econverso, nec per consequens ipsorum successores invicem.*“<sup>549</sup> Dále se Marsilius vypořádává s nárokem církve na vlastnictví majetku a činí tak pomocí myšlenky apoštolské chudoby.<sup>550</sup>

### 2.1.1. Rozhodující autorita Písma a pojetí kacířství v myšlení Husa

O souvislosti víry a Písma Hus píše: „*Z toho jest patrnó, že žádný křesťan nemá hledati znamení ve své víře, ale pevně se spokojit s Písmem.*“<sup>551</sup> Písmo je Husovi pro přesvědčení křesťana tím rozhodujícím. Hus dělá i rozdíl mezi potencionálním znamením a na straně druhé samotným Písmem. Možnost platnosti výlučné osobní cesty je tedy pro základ křesťanské víry v Husových očích marginalizována. Základem je výhradně Písmo, jehož pojetí je v tomto okamžiku pro Husa dokonalé a dovršené, nejedná se však o filosofické pojetí idejí jako v platonismu. Aktuální mystický prožitek není pro základ křesťanského učení na místě a život víry se musí ponejprve zakládat na Písmu. Hus dále navazuje na apoštola Pavla: „*Ze slov tohoto svatého jde, že ti, kdo potřebují zázraků, jsou nevalné víry; podruhé, že nemají dosud pevný kořen víry; a po třetí, že správně věřící znamení nepotřebují a že větší zásluhu mají u Boha ti, kdo věří pevně bez zázraků...*“<sup>552</sup> Podobný motiv, pojednávající o dostatečnosti Písma, se objevuje i u Matěje z Janova a Jakoubka ze Stříbra. Jakékoliv další zjevení, či zázrak je pro Husa vůči svědectví Písma marginalitou. Víra, její podoba, je Husovi dosvědčena Písmem a ničím jiným.

---

<sup>548</sup> CYRIL, O. A. R., *Viklef, Hus a problém autority*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 106f.

<sup>549</sup> *The Defensor pacis of Marsilius of Padua*, ed. PREVITÉ – ORTON C. W., Cambridge 1928, str. 281.

<sup>550</sup> MARSILIUS of Padua, *The Defender of the peace*, ed. BRETT A., Cambridge 2005, str. xxix.

<sup>551</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek II, díl II, ed. V. FLAJSŠANS, Praha 1904, str. 256.

<sup>552</sup> *tamtéž*, str. 257.

Po stránce dogmatické Hus rozeznává dvojí pravdu. První je věčná a přináleží k Bohu. Druhá je pravda Písem, jíž je Kristus. Pravda je pro Husa bezezbytku dokonale obsažena v křesťanském náboženství. Pravdu může člověk též poznat ze zjevení nebo rozumem a odvodit ji tak pomocí zobecnění tělesných smyslů, tedy ve smyslu scholastiky. Hus tak rozeznává zjevení ve vlastním i nevlastním smyslu, uuchovává tvrzení scholastiky, že zjevující se pravda je poznatelná i rozumem. Husovo pojetí zázraku se ovšem odlišuje. Zázrak je pouze kritérium víry, nikoliv důkaz zjeveného učení.<sup>553</sup>

Problémem, souvisejícím s autoritou Písma je potom pojetí kacířství. Hus píše: „*Protož má věrný křesťan míti ve své mysli, že nechce nic proti Písmu svatému držeti...*“<sup>554</sup> Hus dále pokračuje: „*Věz, že kacířství jest učení bludné, svatému Písmu odporové...*“<sup>555</sup> Nakonec se Hus ve svém pojetí kacířství jako nauky odporující Písmu, odkazuje na církevní tradici, konkrétně Augustina: „*Tak vypisují kacířství a zvláště sv. Augustin...*“<sup>556</sup> Kritériem pro posouzení toho, co je kacířství, je Husovi výlučně Písmo: „*... by nebylo svatého Písma, tehdy by nebylo kacieřství... A dále jakož nemuoz člověk poznati kacieřství, jedné ač pozná Písmo svaté...*“<sup>557</sup> Ve svém konečném důsledku je potom pro Husa kacířství jako smrtelný hřích spojeno s proviněním vůči Písmu: „*... každý, ktož neústupně smrtelně hřeší, jest kacieř, protože neústupně drží blud proti Písmu svatému.*“<sup>558</sup> Stejným způsobem se potom v Husově pojetí kacířství objevuje určitý prvek neurčitosti a možnosti se od kacířství oprostít. Hus o oddělení člověka od církve píše: „*... je dvojí oddělení od svaté církve. Prvního se nelze zbavit; tak jsou od církve odděleni všichni předzvěděni. Druhého je možné se zbavit: tak byli někteří kacíři odloučeni od svaté církve pro hřích, jehož je možno se zbavit, ale mohou se dostat Boží milostí do ovčince Pána Ježíše Krista.*“<sup>559</sup> V případě druhého oddělení od církve svaté potom hraje roli nejenom Boží milost, ale i lidská snaha a osobní rozhodnutí.

Hus se držel biblické autority, nikdy nevyloučil tradici a nechával se jí ovlivnit a přejímal z ní otázky a témata. Sám vehementně a upřímně odmítal nařčení, že by byl ovlivněn heretiky. Přijímal například některé myšlenky Viklefa, protože byly ve shodě s Písmem, nikoliv však proto, že by Viklef byl pro Husa samostatnou autoritou. Pouze, když Viklef psal ve shodě s Písmem, bylo nutné se postavit na jeho stranu.<sup>560</sup>

<sup>553</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 15f.

<sup>554</sup> HUS Jan, *Knižky o svatokupectví*, ed. GREGOR Alois, Praha 1954, str. 22.

<sup>555</sup> *tamtéž*, str. 21.

<sup>556</sup> *tamtéž*, str. 21.

<sup>557</sup> *tamtéž*, str. 23.

<sup>558</sup> *tamtéž*, str. 22

<sup>559</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 36f.

<sup>560</sup> FUDGE Thomas A, *Jan Hus – Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, I.B. Tauris, London-New York 2010, str. 31.

### 2.1.2. Zákon Kristův v Husově myšlení

Hus staví proti sobě evangelijní zákon a na straně druhé některé lidské zákony a tradice, ať již císařské nebo papežské, o nichž usuzuje, že zatemňují zákon Páně, jenž je sám dokonalý. Hus o zákonu Kristově píše: „*Zákon Ježíše Krista zcela postačuje k potřebné správě bojující církve, nic k němu nesmíme přidat nebo od něho ubrat.*“<sup>561</sup> Zákon evangelijní je pro Husa ve své závaznosti nadřazen všem kanonickým i světským zákonům. Normativnost zákona Kristova vztahuje stejně na svou vlastní dobu: „... *tento zákon postačuje dnes neméně než kdysi a ani množství, ani vzpurnost obrácených jej neoslazuje, nýbrž naopak zvyšuje jeho platnost.*“<sup>562</sup> Působnost Kristova zákona se tak neklade pouze na období prvotní církve. Pro Husa je Kristův zákon norma nadčasová: „... *postačitelnost zákona Ježíše Krista se nevyčerpala tím, že v prvotní církvi obrátil k apoštolskému životu lid nanejvýš vzpurný...*“<sup>563</sup>

V konečném důsledku je zachování Božího slova a evangelijního zákona podmínkou pro dosažení věčného života. Kdo opouští Boží zákon, je potom pro Husa odpadlíkem. Kristův zákon milosti má být dodržován ze synovské lásky a nikoliv z otrockého strachu.<sup>564</sup> Rozdíl mezi Kristovým zákonem a na druhé straně zákony kanonickými, světskými nebo církevní tradicí, není pro Husa pouze v jejich závaznosti. Spočívá i v lidském pohledu na vztah k jejich naplnění. Rozdíl mezi strachem, ať již před papežským trestem v oblasti kanonického práva nebo před světským mečem, a na druhé straně dobrovolným plněním zákona Kristova, bude jedním z konstantních prvků v myšlení české reformace. Objevuje se u Husa, Matěje z Janova nebo Chelčického.

Hus rozlišuje dvě roviny chápání pojmu zákon: „... *abstraktně jako první pravdě, za druhé konkrétně jako pravdě svého druhu, od jiných pravd odlišné. První zákon je zajisté božský, druhý lidský, a nejsou přitom v rozporu...*“<sup>565</sup> Pro pochopení Husova myšlení má důležitý význam též i pojetí zákona v myšlení Tomáše Akvinského. Svatý Tomáš říká, že Bůh jako zevní princip dobra poučuje nás zákonem a podporuje milostí. Zákon sám o sobě je pravidlo a míra skutků. V obecném smyslu je potom pravidlem rozum jako první princip lidských skutků, přičemž zákon sám obsahuje vždy něco, co k rozumu náleží. Zákon hledí k řádu věčné blaženosti jako posledního cíli. Tomáš rozeznává zákon věčný – *lex aeterna*, zákon přirozený – *lex naturalis*, zákon lidský – *lex humana* a zákon božský – *lex divina*.

---

<sup>561</sup> Husova výzbroj do Kostnice, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Kalich, Praha 1965, str. 87.

<sup>562</sup> *tamtéž*, str. 104.

<sup>563</sup> *tamtéž*, str. 101.

<sup>564</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 344f.

<sup>565</sup> Husova výzbroj do Kostnice, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Kalich, Praha 1965, str. 92.

Přirozený zákon sám má podíl na zákoně věčném.<sup>566</sup> Poznání principů přirozeného zákona je Akvinskému funkcí zvláštního habitu praktického zákona. Svědomí je potom aplikací těchto principů v praktických soudech.<sup>567</sup> Hus definuje zákon jako řídicí pravdu. Vzhledem k rozumnému stvoření Hus rozděluje zákon na lidský a božský. Nejlepším zákonem je nejvyšší zákon, jenž Hus nazývá nestvořený a je totožný s věčným zákonem – *lex aeterna*, Tomáše Akvinského.<sup>568</sup> Rozdíl mezi Tomášem Akvinským a Husem spočívá v pojetí zákona. Tomáš Akvinský chápe zákon filosoficky, zatímco Hus chápe zákon ryze eticky.<sup>569</sup> Akvinský ve svém pojetí zákona filozoficky reflektuje své pojetí přírody, Božího řádu ve stvoření. Hus mluví jako teolog především o vztahu Boha a člověka. O samotném pojmu zákona tvrdí jako své základní východisko: „*Zákon v pravém slova smyslu je pravda řídicí člověka k dosažení blaženosti.*“<sup>570</sup>

Pro Husa je trojí pojetí zákona svázáno přeneseně i s pochopením biblické historie. Zaprvé zákon přirozený (*lex naturae*), sahající od Adama po Mojžíše. Zadruhé zákon stínu (*lex umbrae*), sahající od Mojžíše po Krista a nakonec zákon milosti (*lex gratiae*), od Krista do konce světa. Pouze zákon milosti se zachovává po celou dobu Kristovu, až po věčnost. Silou zákona milosti je milost vlévající habitus lásky, tak, aby příkázání zákona se zachovávala z lásky. Hus rozeznává dále zákon srdce (*lex cordis*), což je zákon Boha Otce a dále zákon úst (*lex oris*), pro Husa zákon Syna.<sup>571</sup> Kristův zákon lásky se bytostně odlišuje od Mojžíšova zákona strachu a bázně. Kristův zákon lásky je třeba vykládat rozumem od Boha vlitým každému člověku.<sup>572</sup> Zákon Boží, a tím i zákon Kristův, je pro Husa vyjádřený v Písmě. Zákonem Božím je pak Písmo jak v celku, tak i v jednotlivých nařízeních.<sup>573</sup>

Zákon lidský Hus chápe z hlediska správnosti jako provázaný opětovně s Písmem. Může být lidmi mimoděk vynalezený, aby však takový zákon byl správný, musí mít zpětně oporu v Písmu, jemuž nesmí odporovat. Hus tak odděluje pravý zákon lidský, obsažený v zákoně Božím zahrnutě nebo výslovně. Oproti němu zákon lidský, odporující zákonu Božímu a tedy neplatný.<sup>574</sup> Hus tedy nedegraduje absolutně legitimitu lidských zákonů. Snaží se však vyjádřit pevné kritérium pro posouzení zákonů a jejich platnosti. Hus píše: „*A proto*

---

<sup>566</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 338f.

<sup>567</sup> NĚMEC Václav, *Přirozený zákon podle Tomáše Akvinského*, in „*Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*, CDK, Brno 2008, str. 141.

<sup>568</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 346.

<sup>569</sup> *tamtéž*, str. 351.

<sup>570</sup> *Husova výzbroj do Kostnice*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Kalich, Praha 1965, str. 92.

<sup>571</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 342f.

<sup>572</sup> *tamtéž*, str. 343f.

<sup>573</sup> *tamtéž*, str. 347.

<sup>574</sup> *Husova výzbroj do Kostnice*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Kalich, Praha 1965, str. 92.

mají někteří za to, že zákon božský a zákon lidský si navzájem odporují. A je zřejmo, že jenom ony zákony jsou bezprávné, které jsou v rozporu se zákony božskými a jsou dílem tvorů hřešících.“<sup>575</sup> Hus vyslovuje obecnou zásadu, že pravidelná a spořádaná poslušnost je pouze ta, kterou se poslouchá, co je podle smyslu evangelijního zákona a Písma. Nařízení, čelící proti zákonu Kristovu, se tak nemá poslouchat, neboť poslušnost v tomto případě náleží pouze Bohu. Křesťan není vázán k poslušnosti žádnému člověku, dokud Duch svatý nezaváže ho k tomu dříve Písmem svatým. Hus tuto zásadu pojímá v měřítku teologickém a mravním.<sup>576</sup> Hus píše: „*Také věříme papeži, což přikáže hodného a zákonem Písma Božího, že jeho máme poslušni býti; pak-li by cokoli přikázal proti přikázání zákona a evangelia Kristova, nemáme jeho v tom, ani krále, ani kterého biskupa poslušni býti: neb jich tudy neposlouchajíce, Boha poslušni budeme.*“<sup>577</sup>

Samotná postačitelnost zákona Božího je však Husem zdůrazňována jiným způsobem. Hus se ve své argumentaci někde neodkazuje pouze na text Písma, ale na pojetí zákona Božího jako absolutního principu řídícího stvořený svět. Je namístě podotknout, že v Akvinského myšlení pak pro pochopení odlesků Božího zákona hraje roli lidský rozum. Boží zákon je Husovi postačitelý, protože Hospodin je jedinou a zcela postačitelou příčinou: „... výraz sám o sobě postačuje, vyjadřuje někdy postačitelnost dané příčinnosti, která se obejde bez jakékoli sobě rovné pomoci... Bůh sám postačuje být příčinou světa...“<sup>578</sup> Zde se Hus stejně jako ve své práci *De ecclesia* vrací k myšlence absolutní svrchovanosti Boží nad vším. Hus tak neruší zákony, tradici, církevní instituci, odkazuje však vše pod absolutní vládu Boží. Zaslíbení daná církvi pro Husa samozřejmě platí, upozorňuje však, že dárce zaslíbení má konečnou svrchovanost. Církev je pro Husa instituce služebná, která nežije ze svých vlastních zdrojů. Hus ponejprve upozorňuje: „... správou bojující církve označujeme za prvé to, čím se bojující církev sama spravuje, například božské vdechnutí, zákon Boží či kteroukoli pravdu, jež vede církev k tomu, aby sloužila svému Bohu...“<sup>579</sup> Dále potom má služebnost církve, aby byla pro bojující církev řádná a náležitá, podmínkou spravování se podle zákona Kristova. Jedině, spravuje-li se církev zákonem Kristovým, slouží Bohu správně.<sup>580</sup>

Samostatný problém, ve vztahu ke Kristovu zákonu a správnosti církevní tradice, se týká časové posloupnosti. Kristův zákon je pro Husa ohraničen časově: „... nazýváme

---

<sup>575</sup> *tamtéž*, str. 93.

<sup>576</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 366f.

<sup>577</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek V, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1906, str. 101.

<sup>578</sup> *Husova výzbroj do Kostnice*, ed. DOBIAŠ F. M., MOLNÁR A., Kalich, Praha 1965, str. 93.

<sup>579</sup> *tamtéž*, str. 93f.

<sup>580</sup> *tamtéž*, str. 94.

*Kristovým zákonem zákon evangelický /evangelijní/, nezbytný ke správě bojující církve, který vydal Kristus v době, kdy působil on a jeho apoštolové.*<sup>581</sup> Kristův zákon jako norma se vztahuje pouze k určitému časovému období, do něhož Hus zahrnuje i apoštoly. Kristův zákon a jeho danost je vymezena obdobím působení Krista a bezprostředně inspirovaných apoštolů. Správnost a náležitost církevní tradice, jež má být závazná, pak pro Husa není ohraničena přesně daným časovým úsekem, za jehož hranicí by pozbývala platnosti. Husovo kritérium pro posouzení správnosti a náležitosti církevní tradice není období jejího vzniku, ale to, zda odpovídá normě zákona Kristova. Hus o poměru kanonického práva k zákonu Kristovu píše: „... jde vždy o tentýž zákon či evangelickou pravdu, ať už je v evangeliu zahrnuta nebo odhalena a byla později církví objasněna sice jinak, ne však v rozporu s evangeliem... A v této své části nemůže být kanonické právo napadeno ani Božím zákonem...“<sup>582</sup>

Ke konci svého díla Hus pojímá zákon ve smyslu Viklefova myšlení. Definuje zákon Boží, zákon Kristův, jako evangelijní zákon, vyložený od Krista a platící i ke správě církve v jakékoliv době. Hus v souladu s Viklefelem mluví o zákonu vyloženém Kristem, nikoliv vydaném Kristem. Jeho pojetí je tak v intenci Viklefa výlučně správní, nikoliv etické pojetí časných děl Husa. Zákon je tak výlučně správní, nikoliv i bohoslužebný a kultovní. Zákon, redukovaný na text Písma, je prohlášen za dostatečný ke správě církve. Směšováno je zde pojetí zákona Božského, lidského a přírodního.<sup>583</sup> Viklef tvrdí, že zákon Kristův má nejen všechnu spasitelnou pravdu, ale je i základem veškerého náležitého spravování církve.<sup>584</sup> Pro Viklefa je střet mezi papežskými zákony a zákonem Kristovým jedním z nejdůležitějších témat. Autorita Kristova zákona, podpořená striktním filosofickým realismem, je tak Viklefovi rozhodující. Srovnání Kristova zákona a papežských dekretů je jedním z jeho hlavních argumentů. Viklefov pojem zákona je výsledkem především jeho filosofického realismu jako východiska a posléze biblicismu. Zákon Kristův je pravda a jako pravda je pro lidi v podstatě Bůh sám. Kristus je pro Viklefa souhrnem všech idejí. Vše, co se přičí zákonu Kristovu, je pro Viklefa kacířstvím. Mezi Viklefelem a Husem je však podstatný rozdíl. Hus rozlišuje mezi zákonem Božím a Písmem a dále rozlišuje mezi Písmem a pravdou a vírou.<sup>585</sup> Boží zákon je Husovi vždy svázán s Písmem, přičemž Písmo samotné je zde kritériem.

---

<sup>581</sup> *tamtéž*, str. 94.

<sup>582</sup> *tamtéž*, str. 106.

<sup>583</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 353f.

<sup>584</sup> *tamtéž*, str. 357.

<sup>585</sup> *tamtéž*, str. 355.

„Božským zákonem totiž, a tak zákonem Ježíše Krista se především nazývá zákon Boží vyjádřený v Písmu svatém.“<sup>586</sup>

### 2.1.3. Písmo a hlava církve u Husa

Hus se musí nutně zabývat i otázkou interpretace biblických výroků, na nichž je zakládána legitimita papežské moci. Hus píše: „*Na té skále zbuduji svou církev. A poněvadž tohoto Kristova slova papežové nejvíce užívají ve svých výrociích, chtějíce z něho vyvodit, že sami jsou tou skálou nebo základem, na němž církev stojí jakoby na Petrovi...*“<sup>587</sup> Hus odmítá v tomto okamžiku chápat Písmo doslovně a ztotožňovat v biblickém textu „skálu“ s Petrem jako s reálným člověkem a posléze s jeho následovníky v úřadu. Husovo chápání Písma je christocentrické, a proto chápe i tuto pasáž v tomto smyslu. Hus píše: „*Základ, od něhož prvotně, i základ, na němž prvotně byla založena svatá církev obecná, je Kristus Ježíš... Základem církve tedy je Kristus... Kristus zakládá a buduje svou církev na sobě jako na skále...*“<sup>588</sup> Hus odmítá interpretovat evangelijní pasáž o „skále“ v přesně adresném smyslu a identifikovat „skálu“ s Petrovými následovníky: „*A na tomto základě zbudovali apoštolové církev Kristovu. Neboť nevolali lid k sobě, ale ke Kristu, který je první, nezbytný a nejspolehlivější základ.*“<sup>589</sup> Hus se odvolává na Augustinův výklad prvního listu Janova: „*Apoštol Petr měl pro prvenství svého apoštolství obecně symbolický význam.*“<sup>590</sup> Hus dodává: „*Skálou totiž byl Kristus...*“<sup>591</sup> Z Augustinova výkladu prvního listu Janova Hus vyvozuje závěr: „*Proto tato církev, kterou představoval Petr, pokud žil ve zlém, se osvobozuje od zlého tím, že miluje a následuje Krista.*“<sup>592</sup> Pro Husa představují podobná tvrzení rozpor i v ekleziologickém kontextu, vzhledem k jeho učení o hlavě církve. Pro Husa je potom nemyslitelné, že by hlavou církve předurčené ke spáse byla lidská osoba, pojímaná z institucionálního hlediska: „*... svatá církev obecná, kterou tvoří všichni předurčení k spasení, jest jediná, a že jediný Kristus je hlavou této církve... Tu je naprosto zřejmé, že Petr ani nebyl ani není hlavou svaté církve obecné.*“<sup>593</sup> Jan Sedlák pak období Husovy pasáže, vykládající Augustinův text, nalézá ve Viklefově spisu *De potestate papae*.<sup>594</sup> Hus odmítá automatické ztotožnění osoby Petra jako jednoho z dvanácti apoštolů s určitým

<sup>586</sup> *Husova výzbroj do Kostnice*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Kalich, Praha 1965, str. 92.

<sup>587</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 70.

<sup>588</sup> *tamtéž*, str. 70.

<sup>589</sup> *tamtéž*, str. 71.

<sup>590</sup> *tamtéž*, str. 71.

<sup>591</sup> *tamtéž*, str. 72.

<sup>592</sup> *tamtéž*, str. 72.

<sup>593</sup> *tamtéž*, str. 76.

<sup>594</sup> *Studie a texty k náboženským dějinám českým*, roč. II, ed. SEDLÁK Jan, Olomouc 1915, str. 486.

církevním úřadem ve vztahu k církvi obecné, posléze potom přenesení tohoto ztotožnění na historicky existující hierarchii a a následovníky v církevním úřadu.

Hus však přistupuje k osobě Petrově podle svého pojetí, kladoucího důraz na život člověka, a to zda činí ve shodě se zákonem Kristovým. Přisuzuje v intenci Dionysia a následovně Augustina apoštolu Petrovi prvenství mezi apoštoly pro jeho ctnost. O Petrovi Hus píše: „*Třemi ctnostmi vynikal Petr nad jiné: vírou, pokorou a láskou.*“<sup>595</sup> Hus pak pokračuje: „*Je tedy patrné, že Petrovo vůdčí postavení je zdůvodněno jeho vírou, pokorou, láskou, ano i chudobou a vytrvalostí v chudobě.*“<sup>596</sup> Zde vedle doslovně vyjmenovaných evangelijních ctností Hus řadí chudobu mezi ctnosti, jež jsou apoštolské. Chudoba vedle ostatních ctností legitimizuje vůdčí postavení apoštola Petra. Na několika místech svého díla mluví o chudobě církve, popřípadě o odebrání statků církve, jenž církev přímo neobhospodařuje nebo nepotřebuje. Ideál chudé církve nebo učení o držení statků církve Hus přímo originálně neformuluje, objevuje se ovšem v jeho pojetí ctnosti. O církvi svaté Hus píše: „*A v této církvi nikoli tenhle papež, ale Kristus je nejvyšším knězem, který stojí v čele tomu místu...*“<sup>597</sup> Dále potom o papeži dodává: „*Spatřujeme-li však na papeži život, který je v rozporu s Kristem pro pýchu, lakotu, neochotu trpět, ctižádost, pro okázalé vynášení moci a nadřazování vlastního zákona nad zákon Kristův, pak vidíme ,ohavnost zpusťování‘ Kristových ctností...*“<sup>598</sup> Své zdůraznění evangelijního pojetí ctnosti Hus vztahuje i na nositele papežského úřadu.

#### 2.1.4. Husovo pojetí klatby

Pro Husa je důležitým problémem otázka zákona, včetně otázky závaznosti církevního práva. Do církevního práva samozřejmě spadá i uvalení církevní klatby. Hus o obvinění vzneseném proti němu a předpokladech, na nichž se toto obvinění v církevním právu zakládá, píše: „*Proto tento výrok doktorů: ,Nižší mají poslouchat římskou církev a představené ve všem‘ atd. má za uvedeného předpokladu takovou platnost, jako by se řeklo: Je třeba, aby poslouchali pod trestem smrtelného hříchu. A v tomto smyslu nyní křičí, že jsem neposlušen římské církve a že mne proto vyloučí z církve. A je jasné ze zákona Božího i ze zákona kanonického, že nikdo nesmí být vyloučen z církve, leč pro smrtelný hřích...*“<sup>599</sup> Hus potom činí z předchozí premisy církevního práva a následovně z Písma tento závěr: „*Křesťan má*

<sup>595</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 77.

<sup>596</sup> *tamtéž*, str. 79.

<sup>597</sup> *tamtéž*, str. 136.

<sup>598</sup> *tamtéž*, str. 136.

<sup>599</sup> *tamtéž*, str. 176.

vykonávat příkázání Kristova bez ohledu na předstíranou klatbu, ať už jí jen hrozí nebo ji už uvalili.<sup>600</sup> Samotná otázka církevní klatby je potom Husem zproblematizována. Hus zde souhlasí s Fridrichem Epingem a výkladem článku: „Žádný prelát nemá nikoho dávat do klatby, neví-li, že byl předem dán do klatby od Boha...“<sup>601</sup> Hus postupuje nejprve podle evangelijního příkazu z Matouše: „Zhřeší-li proti tobě tvůj bratr, jdi a pokárej ho mezi čtyřma očima...“<sup>602</sup> Jakékoliv vylučování z církve a uvalení klatby jsou Husovi možné pouze podle evangelijního příkladu. Nejprve je nutné pokusit se o smíření, vyříkat svou při veřejně, přičemž rozhodující je Písmo a rozum. Jediný důvod, jenž Hus považuje za adekvátní pro prokletí a vyloučení z církve, opětovně pramení z Písma: „Jestliže kdo nemiluje Pána našeho Ježíše Krista, budiž proklet.“<sup>603</sup> Husovo odvolání ke Kristu na koncilu Kostnickém potom jde i v logice Husova pojetí klatby. Pro Husovo pojetí klatby je potom rozhodující tato úvaha: „A kdyby toto věřící uvážil, poznal by, jak mnozí představení, duchovní i laici, byli dáni od Boha do klatby, totiž všichni, kdo se uchylují od příkázání Božích.“<sup>604</sup> Klatba pro Husa nemá v žádném případě přesně institucionální charakter a její legitimita nepramení výlučně z církevního práva. Její vynesení pro Husa nepodléhá hierarchické autoritě. Někdo může být uvržen do klatby sám od sebe: „... jak mnozí, samy od sebe dávají do klatby...“<sup>605</sup>

Hus dále pojednává o otázce interdiktů: „Co tedy staré dekrety označují slovem sesadit, to nová práva a dekretály vyjadřují slovem interdikt.“<sup>606</sup> Samotné pojetí interdiktů pro Husa opětovně v konečném důsledku nezávisí na přesné hierarchické autoritě církve: „Ovšem sesazení právní musí, jak bylo řečeno, především vyvolat a usměrňovat Bůh. Kdežto sesazení skutečné, prováděné někdy služebníky dobrými, jindy služebníky zlými, může mít příčinu v Bohu.“<sup>607</sup> Stejně jako v případě ospravedlnění je i co se týká interdiktů, konečně rozhodujícím pouze Bůh: „Avšak sám od sebe sesazuje Bůh každého zločinného preláta z jeho úřadu nebo služby, je-li vskutku v zločinu, poněvadž právě tím, že je ve smrtelném hříchu, každým svým činem hřeší.“<sup>608</sup> Hus zde ovšem v žádném případě neuvažuje v intenci donatismu. U Husa se nalézá myšlenka, podobná uvažování jeho předchůdce Matěje z Janova, o pronásledování Kristových věrných, dodržujících zákon Kristův, ze strany zpronevěřilé části církve. Hus píše: „Ale to, že stíhají ve svých soudních řízeních, která

---

<sup>600</sup> *tamtéž*, str. 182.

<sup>601</sup> *tamtéž*, str. 205.

<sup>602</sup> *tamtéž*, str. 204.

<sup>603</sup> *tamtéž*, str. 205.

<sup>604</sup> *tamtéž*, str. 205.

<sup>605</sup> *tamtéž*, str. 205.

<sup>606</sup> *tamtéž*, str. 207.

<sup>607</sup> *tamtéž*, str. 208.

<sup>608</sup> *tamtéž*, str. 208.

nazývají fulminacemi, ty, kdo káží zákon Kristův a usvědčují duchovní z nepravosti, je zřejmou známkou toho, že takové tresty pocházejí od antikrista.“<sup>609</sup>

## 2.2. Pojetí vztahu kněžství a ospravedlnění člověka u Husa

Hus se ve svém díle zabývá otázkou ospravedlnění a následovně vztahu kněžství k ospravedlnění. Ve výkladu knihy *Sentencí* píše: „... klíč jest moc otvírati království nebeské... Tuto pak moc měl Kristus jako Bůh z první svémocné mocnosti...“<sup>610</sup> Velice důležitou je potom Husova poznámka o jeho chápání Krista: „Jemu tedy předně a hlavně náleží moc poznávati hříchy lidské a je rozvazovati a svazovati.“<sup>611</sup> Christocentrismus zde hraje ústřední roli. Husovo myšlení ponejprve směřuje v intenci obecně scholastické, například tomistické. Tomáš Akvinský ve své *Summě* obdobně píše: „Dveře království však se nám zavírají hříchem, i co do poskvrny, i co do proviny trestu. A tudíž moc, již se taková překážka odstraňuje, se nazývá klíčem. Tato však moc je v božské Trojici prvotně; a tudíž praví někteří, že má moc prvotní. Ale v Kristu člověku byla tato moc k odstranění řečené překážky skrze zásluhy utrpení, o němž se také praví, že otvírá bránu; a tudíž se praví podle některých, že má klíče výsostně.“<sup>612</sup> Hus uznává christocentrismus scholastiky. Následuje však pro Husa problém kněžství a ospravedlnění člověka. Hus jej formuluje i jako problém mezi kněžství jako instituce a oproti tomu ničím nepodmíněné a svrchované Boží autority. Myšlenka o mezích církevního úřadu vzhledem k soteriologii se objevuje v Čechách i v době předhusitské, a to i v katechismech. V předhusitském katechismu nazývaném *Instructio*, pocházejícím z poloviny 14. století, se tvrdí, že samotný církevní úřad bez zásluh u Boha nic neprospěje: „*Deus flagellat omnem filium, quem recepit. Habent prelati maius meritum. Ordo officii nihil confert homini vel dignitatis potestas apud Deum, si desit meritum.*“<sup>613</sup> Zajímavé je v tomto katechismu tvrzení, že Slovo Boží má být hlásáno v církvi i těm, kteří jsou špatní, protože i nehodní mají být v církvi snášeni.<sup>614</sup>

Ve výkladu knihy *Sentencí* Hus nejprve rekapituluje stanovisko a otázky Petra Lombardského: „... *A proto bylo řečeno v distinkci předchozí, v otázce první, že každý kněz, řádně vysvěcený má moc přisluhovati všemi svátostmi, ačkoliv, vzhledem k některým, jest jeho moc omezena.*“<sup>615</sup> Nutné je zde zdůraznit, že Hus se celou dobu pohybuje v intenci otázky

<sup>609</sup> *tamtéž*, str. 213.

<sup>610</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 493.

<sup>611</sup> *tamtéž*, str. 494

<sup>612</sup> AKVINSKÝ Tomáš, *Theologická summa*, část 3, doplněk, Olomouc 1940, str. 59.

<sup>613</sup> HAVELKA Emanuel, *Husitské katechismy*, Česká akademie věd a umění, Praha 1938, str. 17.

<sup>614</sup> *tamtéž*, str. 16.

<sup>615</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 493.

„klíčů ke království nebeskému“, tedy i otázky ospravedlnění a soteriologie. Hus potom o kompetencích kněžství z hlediska bojující církve píše: „... *mluveno o klíči pravomoci, jímž jest někdo vylučován ze společenství církve vyobcováním nebo jest připouštěn rozhřešením, ten mají netoliko kněží, ale i jiní, jako vybraní arcijáhenové, arcikněží, a co nejvíce těch, kteří mají pravomoc, kteříž někdy nejsou kněžími; avšak přece oni jako nemohou hříchy odpouštět, ježto nejsou kněží, tak ani nemohou sami od sebe rozvazovati od hříchu, pro něžž byl jimi neposlušný člověk vyloučen z církve.*“<sup>616</sup> Pro porovnání, obdobným způsobem potom o celém problému pojednává Tomáš Akvinský: „*Musí se říci, že klíč je dvojitý: jeden, jenž dosahuje k samému nebi bezprostředně, vzdaluje překážky vstupu do nebe odpuštěním hříchu, a ten sluje klíč svěcení; a ten mají pouze kněží, protože pouze oni jsou svěceni lidu na ta, jež jsou přímo k Bohu. Jiný je klíč, jenž nedosahuje přímo k samému nebi, nýbrž prostřednictvím bojující církve, skrze kterou někdo jde k nebi, když od ní někdo je vyobcováním a rozhřešením vyloučen nebo připouštěn do společenství bojující církve. A to sluje klíč pravomoci v souzených případech: a proto tento také nekňeží mohou míti, jako arcijáhni a zvolení a jiní, kteří mohou vyobcovati. Ale nesluje vlastně klíč nebe, nýbrž jakési uzpůsobení k němu.*“<sup>617</sup> Ve výkladu knihy *Sentenci* Hus zastává odlišné stanovisko ve vztahu kněžství, tedy i církevní instituce, k otázce ospravedlnění, než později nastiňuje ve svém díle *De ecclesia*. Jeho učení o vztahu kněžství a všeho, co kněžství nese, vzhledem k ospravedlnění člověka se historicky vyvíjí. V knize *Sentenci* se tak blíží daleko spíše pohledu tomistickému, než čemu jinému. V *De ecclesia* stanovuje přesnou hranici. Hus striktně rozlišuje mezi „Bůh je“ a „Bůh přebývá“. Stejným způsobem se odvíjí Husovo myšlení o vztahu církve a Boha. Bůh podle Husa v církvi je, církev však nemá žádnou reálnou moc ho donutit, aby v ní přebýval, kromě moci lásky a věrnosti.<sup>618</sup>

V traktátu *De ecclesia* je Husův poměr k otázce vztahu kněžství a ospravedlnění striktněji formulován a založen na Písmu. Hus začíná problémem moci, kdy odlišuje od sebe moc světskou a duchovní. O moci duchovní potom praví: „*Moc duchovní, protože se týká darů nejlepších, které samy o sobě dostačují, vyniká nad moc pozemskou... moc duchovní může sama o sobě postačit bez pozemské.*“<sup>619</sup> V tomto momentu se Hus pohybuje rozhodně mimo rámec uvažování Johna Viklefa, ale i Marsilia z Padovy o světské moci a její nadřazenosti nad mocí duchovní. Nutno na okraj podotknout, že Hus v této chvíli koriguje i

---

<sup>616</sup> *tamtéž*, str. 494.

<sup>617</sup> AKVINSKÝ Tomáš, *Theologická summa*, část 3, doplněk, Olomouc 1940, str. 67.

<sup>618</sup> DOLEJŠOVÁ Ivana, *Hus a Páleč*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 85.

<sup>619</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 83f.

některé své myšlenky z doby obrany Viklefových spisů: „*Králové, knížata a všichni páni světští jsou vázáni k bratrskému trestání, jest-li při tom okolnost, která vyžaduje takového trestání, ale může býti, že by se duchovní provinil za takové okolnosti, že neúčinnější bratrské potrestání by bylo vzíti mu rozumně světské statky, jichž zneužívá-tedy může býti, že by pánové světští byli dle zákona Kristova vázáni to učiniti ...*“<sup>620</sup> Hus dále například v synodálním kázání na 14. kapitulu Lukášova evangelia píše: „*Z těchto textů vidíme, že král jest služebník Boží, mající k tomu meč, aby řídil jak dobré tak zlé, dobré chráně, zlé nutě k dobrému, ať jsou světští nebo duchovní... náš král Václav, nutě kněze zadržováním platů ke kázni a k vykonávání úřadu, provozuje moc, svěřenou mu od Boha...*“<sup>621</sup> Samozřejmě, že základy svého názoru na církevní majetek Hus pravděpodobně nemění. Jeho korekce se odehrává v oblasti původu a legitimacy moci.

J. Sedlák se ve svém díle *Studie a texty k náboženským dějinám českým*<sup>622</sup> a dále *M. Jan Hus*<sup>623</sup> snaží dokázat nejenom primární inspiraci, ale přímou závislost Husova učení na Viklefovi. Po formální stránce srovnání Husových textů s Viklefovými traktáty je Sedlákova práce dodnes nesmírně přínosná a nepřekonaná. Prvotní problém však nastává s položením si otázky autora a originality textu ve středověku, na něž nelze klást novověká kritéria. Druhý problém je, že Hus i když na některých místech Viklefa cituje, následovně se s jeho myšlenkami rozchází nebo přímo popírá některé základní Viklefovy premisy. Sedlák tedy chápe Husův text z formálního hlediska a neví si již fakt, že po obsahové stránce se Hus po obsáhlé citaci z Viklefa s ním i rozchází. Hus tedy Viklefa pouze používá, stejně tak jako pracuje i s jinými autory. Hodnocení práce Jana Sedláka je různé. Emanuel Havelka oceňuje pečlivé srovnání textu Viklefa a Husa. Podotýká, že je ovšem značně mechanické a opomíjí Husovo svobodné nakládání s textem Viklefa, kterého mnohde užívá jako rozvedení svých vlastních myšlenek. F. M. Bartoš pak vytýká Janu Sedlákovi nehistorické chápání metody práce středověkého spisovatele, kdy bylo pravidlem opisování celé stati, aniž by se uváděl pramen.<sup>624</sup> Nejpřínosnější je zde ovšem závěr Matthewa Spinky. Od dob Marsilia z Padovy a Ockhama byli vzdělaní lidé v celé Evropě seznámeni s revolučními myšlenkami vynikajících myslitelů a jejich základní pojmy se staly vlastnictvím prakticky všech dalších zastánců reformy. Proto všichni byli na sobě závislí. Pokud Hus byl závislý na Viklefovi, později byl ovlivněn mnoha jinými mysliteli, jako jsou Robert Grosseteste, či Jan z Paříže. Kromě

<sup>620</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek II, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 302.

<sup>621</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 219f.

<sup>622</sup> *Studie a texty k náboženským dějinám českým*, roč. II, ed. SEDLÁK Jan, Olomouc 1915

<sup>623</sup> SEDLÁK Jan, *M. Jan Hus*, Praha 1915

<sup>624</sup> HAVELKA Emanuel, *Husitské katechismy*, Česká akademie věd a umění, Praha 1938, str. 146f.

tohoto „fondu společných idejí“, však také Husovo dílo přesvědčivě vykazuje individuální rysy a rozdíly.<sup>625</sup> Hus se tak v Čechách stává vlastně mluvčím a organizátorem širšího reformního programu, který samozřejmě nevymyslel od počátku sám, ale svým kazatelským a literárním dílem propagoval a organizoval.<sup>626</sup> V marxistickém kontextu formuluje podobnou úvahu, avšak ze zcela jiného úhlu pohledu a východisek uvažování, Kurt Konrad. Ptá se, proč nevybukla revoluce z rozhořčení po zprávě o Husově upálení.<sup>627</sup>

Důležitým momentem v Husově myšlení je důraz na rozlišování mezi tím, co je lidské, a tím, co náleží Bohu. Stejným způsobem potom Hus uvažuje v traktátu *O šesti bludech*. Jako zásadní omyl, jenž rozeznává u bludných kněží, je smazávání rozdílu mezi Stvořitelem a stvořením. Hus píše: „... blázniví kněží praví, že oni kolikrát chtějí, tělo Boží stvoří, a že oni jsou stvořitelé svého Stvořitele...“<sup>628</sup> Paul de Vooght spis *O šesti bludech* velice trefně hodnotí jako namířený proti namyšlenosti, a až bezbožnosti kléru.<sup>629</sup> Samotný problém moci v církvi je pro Husa velice důležitý. Hus od sebe rozlišuje moc úřadu, v této chvíli nikoliv pouze ve smyslu institucionálním, dále pak její výkon: „Něco jiného je moc úřadu, a něco jiného její výkon.“<sup>630</sup> K výkonu moci bude pak patřit důležitá otázka, jestli kněz ve stavu smrtelného hříchu vykonává církevní úkony právoplatně, když je náležitě plní po rituální stránce. Původ moci v církvi je podle Husa jednoznačný: „A odtud je v církvi velká pranice o to, jak moc udílet, odnímat nebo zužovat. Ale je známo, že jenom tehdy, když Bůh a rozum vyžadují k užitku církve, aby se tak dalo skrze člověka, Bůh takovou moc udílí nebo odnímá nebo zužuje. A jinak ne.“<sup>631</sup> Duchovní moc se podle Husa dělí na kněžskou, která mu zahrnuje vysluhování svátostí, a dále duchovní moc obecná. V jejím pojetí se Hus blíží takřka až k obecnému kněžství, jak je známo z Písma, na nějž se i přímo odvolává: „Avšak duchovní moc obecná je moc, kterou má kterýkoli křesťan, když koná duchovní skutky milosrdenství na sobě i jiných, které připomíná onen verš: ‚Uč, radou bud’, potěšuj, kárej, odpouštěj, modli se, snášej.‘“<sup>632</sup>

Následovně Hus po rozlišení typů moci uvažuje o ospravedlňující moci v církvi: „Proto, když Kristus řekl Petrovi: ‚Tobě dám klíče království nebeského‘, to jest moc svazovat a rozvazovat hříchy, neřekl v osobě Petrově celé bojující církvi, že tyto klíče má kdejaká

<sup>625</sup> *Advocates of Reform*, ed. SPINKA Matthew, Westminster Press, Louisville 2006, str. 188.

<sup>626</sup> MOLNÁR Amedeo, *Husovo místo v Evropské reformaci*, in *Český časopis historický*, č. 1, XIV/1966, Praha, Academia, str. 4.

<sup>627</sup> KONRAD Kurt, *Dějiny husitské revoluce*, Praha 1964, str. 235.

<sup>628</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek V, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1906, str. 73.

<sup>629</sup> DE VOOGHT Paul, *Kacířství Jana Husa (17)*, in *Theologická revue HTF UK*, 4/1999, str. 28.

<sup>630</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 84.

<sup>631</sup> *tamtéž*, str. 84.

<sup>632</sup> *tamtéž*, str. 82f.

libovolná osoba z této církve, nýbrž že tato církev jako celek má tyto klíče ve svých jednotlivých částech k tomu uschopněných. Tyto klíče ovšem nejsou hmotné, nýbrž znamenají duchovní moc a znalost evangelického učení.<sup>633</sup> Hus zde zdůrazňuje celek bojující církve na zemi. Jan Sedlák dokládá, že tato Husova pasáž je převzata z Viklefova spisu *De potestate papae*.<sup>634</sup> Stejným způsobem potom je však možné zkonstatovat Husovu inspiraci i u dalších autorů, kteří by však v katolickém myšlení byli považováni za pravověrné. Typickým je například Tomáš Akvinský. Obdobnou tezi, společně s rozlišením původu moci svěřené církvi, lze nalézt u Akvinského: „K prvnímu se tedy musí říci, že jak Mistr praví ve IV. Sent., kněžím je svěřena moc odpouštět hříchy, ne aby vlastní mocí odpouštěli, protože to náleží Bohu, nýbrž aby ukázali činnost Boha odpouštějícího.“<sup>635</sup>

V traktátu *De ecclesia* Hus pokračuje ve svých úvahách: „A i když člověk neuděluje milost, přece slouží svátostmi, aby byl poddaný spravován podle darů milosti.“<sup>636</sup> Hus zde, na samém začátku traktátu *De ecclesia*, postupuje v klasickém směru uvažování, například *Summy teologické*. Akvinský píše následovně: „Pročez pouze Bůh ze sebe odpouští vinu; a v jeho moci působí nástrojově křest, jako nástroj neživý, a kněz jako nástroj živý, což sluje služebník...“<sup>637</sup> Hus se nepouští do podrobných filosofických úvah o rozlišování mezi formou, nástrojem, hybatelem a pasivně pohybovaným jako Tomáš ve své *Summě*. Tomáš Akvinský píše: „Musí se říci, že kněz působí při užívání klíčů jako nástroj a přísluhující Boží. Žádný však nástroj nemá účinný úkon, leč pokud je hýbán od hlavního činitele. A proto praví Diviš, na konci Církve. Hier., že ‚kněžím je třeba užívati hierarchických sil, jak jimi pohybuje Božství‘. Na znamení čehož Mat. 16 před odevzdání moci klíčů Petrovi se činí zmínka o zjevení Božím.“<sup>638</sup> V každém případě se ovšem Hus v řešení otázky kněžského úřadu pohybuje v intenci odpovědi, že moc pochází absolutně od Boha a kněz je pouze služebníkem toho, co je mu svěřeno. Hus se ostře vyhrazuje oproti myšlence, že moc svěřená Bohem církvi by potom měla své automatické zakotvení v pozemské církevní instituci, jež by s ní mohla svévolně nakládat, jak se jí zlíbí. Upozorňuje, že slova Písma jsou zde nesprávně chápána, jestliže jsou interpretována z pouze z institucionálního hlediska a nároku moci: „A v 20. kapitole Janově: ‚Přijměte Ducha svatého. Kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim, a kterým je zadržíte, těm se zadržují.‘ A v 16. kapitole Matoušově bylo řečeno Petrovi a jeho osobě církvi: ‚Cokoli svážeš‘ atd. A tato slova z nedostatku porozumění děsí mnohé křesťany,

<sup>633</sup> *tamtéž*, str. 84.

<sup>634</sup> *Studie a texty k náboženským dějinám českým*, roč. II, ed. SEDLÁK Jan, Olomouc 1915, str. 487.

<sup>635</sup> AKVINSKÝ Tomáš, *Theologická summa*, část 3, doplněk, Olomouc 1940, str. 63.

<sup>636</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 82.

<sup>637</sup> AKVINSKÝ Tomáš, *Theologická summa*, část 3, doplněk, Olomouc 1940, str. 62.

<sup>638</sup> *tamtéž*, str. 65.

*takže se otrocky bojí, a jiní jsou na omylu, když si pro ně osobují plnost moci.*“<sup>639</sup> Hus potom vyvozuje: „*Proto je třeba předpokládat za prvé, že výrok Spasitelův je pro účinnost jeho řeči nutný, protože není možné, aby kněz něco rozvazoval nebo svazoval, jestliže se toto rozvazování nebo svazování neděje v nebesích, nikoli ovšem v nebeském tělese, jež zahrnuje pozemský svět a všechno, co je v něm, nýbrž v božském souhlasu...*“<sup>640</sup> Pasáže Písma o ospravedlňující moci je tedy podle Husa nutno chápat z hlediska Kristova výroku o Petrovi, jemuž jsou propůjčeny klíče království. Nejsou ovšem propůjčeny osobě Petra samotného nebo jakékoliv libovolné osobě, ale bojující církvi jako celku. Moc, propůjčená kněžskému úřadu je podle Husa pouze podmíněná. O osobě Petra samotného Hus vyjadřuje stejné pochybnosti: „*Když byl tedy Petr na základě onoho Kristova výroku, Cokoli rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi, předstíral, že může zmíněné čtyři případy rozvázat, zdali by byly rozvázány také na nebi? Jistě ne.*“<sup>641</sup> Jako čtyři případy, jenž by nemohl ospravedlnit nebo rozvázat ani apoštol Petr, i když by sebevíce chtěl, Hus jmenuje anulování manželství podle novozákonního pojetí, ospravedlnění Jidáše. Dále ospravedlnění někoho, kdo nechce činit pokání, čímž se vrací k úloze svobodné vůle člověka, a nakonec učinění čehokoliv, co jde proti duchu Písma. Hus se distancuje od přímého a zautomatizovaného pojetí instituce, potažmo osob zaujímajících úřad v institucionální církvi, a spásy, která má být přímo propojena pouze s institucí, jež tak může rozhodovat libovolně. Ve spise *De ecclesia* Hus praví: „*Proto kněží, kteří se domnívají nebo tvrdí, že svým rozhodnutím rozvazují nebo svazují hříchy bez předchozího rozvázáni nebo svázání Ježíšem Kristem, blouzní jako smyslů zbavení.*“<sup>642</sup> Hus odkazuje na naprostou suverenitu Boží a pouhou propůjčenost moci církvi. Hus tak nepopírá platnost dobrých skutků a svobodné vůle každého člověka, platnost svátostí pro spásu člověka a pojetí církve jako společenství spásy. Pouze je velice radikálně podmiňuje. Tímto směrem uvažování, dotaženým vlastně až do logického konce, a tedy konstatujícím závěr, že v konečném důsledku vše absolutně záleží pouze na Bohu, se scholastik a Tomáš Akvinský nikdy nedal a tento závěr, i když mnohde naznačený ve svých premisách, plně nevyvodil.

Otázka činného ospravedlnění, tedy možnosti ospravedlnit někoho bezbožného, je Husem vztažena pouze do kompetence Boží. Pro Husa je rozdíl mezi lidským a božím diametrální. Hus píše: „*Neb co platno jest, že člověka svatým nazývají, an /když<sup>643</sup>/ jest před*

---

<sup>639</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 85.

<sup>640</sup> *tamtéž*, str. 85.

<sup>641</sup> *tamtéž*, str. 91.

<sup>642</sup> *tamtéž*, str. 88.

<sup>643</sup> *Malý staročeský slovník*, Praha 1978, str. 14.

*Bohem zlořečený?*<sup>644</sup> Hus v spise *De ecclesia* v pasážích o ospravedlnění říká: „*Také Mistr sentencí v 14. distinkci I. Knihy činí z výroků Augustinových závěr: ‚Tedy ani lidé sebesvětější nemohou dát Ducha svatého.‘ A stejně je tomu s činným odpuštěním hříchů.*“<sup>645</sup> V otázce ospravedlnění se Hus odvolává na autoritu Augustina, Ambrože, Jeronýma a Petra Lombardského. Z Lombardského Hus cituje: „*Jedině Bůh tedy očišťuje člověka uvnitř od poskrvny hříchu a zbavuje ho pokuty věčného trestu.*“<sup>646</sup> Hranicí, jež Hus vytyčuje v oblasti ospravedlnění je absolutnost Boží. Konečné ospravedlnění podle Husa patří pouze Hospodinu, neboť jedině on má absolutní poznání o konání každého člověka a jeho pohnutkách. Hus vytyčuje rozdíl mezi absolutností Boží a omezeností člověka, byť by tento zastával sebevíce vysoké postavení v církevní hierarchii: „*Bůh je také jediný, kdo nemůže nevědět, komu má být odpuštěn hřích, a on jediný se nedá pohnout zvrácenou náklonností, aby soudil nespravedlivě, kdežto kterýkoli náměstek může nevědět, komu má být hřích odpuštěn, a může se dát pohnout k svazování nebo rozvazování zvrácenou náklonností.*“<sup>647</sup> Problematickým je pro Husa automaticky kladený nárok církevní instituce a hierarchie na absolutně ospravedlňující moc. Tento nárok, například papežství, vůči primátu Hospodina Písma a Krista evangelií chápe Hus rozhodně jako antikristovský: „*V tom rúhaní jest Antikristovo položení, jímž se vznese nade všecko, což slove Buoh, to jest i nad božství Kristovo i nad Krista člověka, chápaje se moci božské i zamietaje pokoru a chudobu i jiné ctnosti i práci Kristovu...*“<sup>648</sup>

Zdeněk Trtík považoval otázku po identitě pravé církve Kristovy za ústřední problém, který řeší česká reformace. Reformačním smyslem odpovědi na položenou otázku je pro Trtíka tvrzení že: „*...spása je bezpodmínečně závislá na svrchované a svobodné Boží milosti v Kristu, kterého je každý křesťan ve víře, naději a lásce touto milostí darované povinen pod ztrátou věčného života poslouchat a následovat proti vůli, moci a autoritě kteréhokoli člověka, odporují-li prokazatelně pravdě Písma svatého.*“<sup>649</sup> Trtík teologicky zařazuje Husa do predestinační tradice, počínající od Augustina, s určitými odlišnostmi. Na rozdíl od Augustina klade Hus zavržení až na konec dějin a nikoliv na jejich počátek.<sup>650</sup> Je však nutné mít na paměti, že historický kontext učení obou teologů je zcela rozdílný. Augustin se vymezuje proti pelagiánskému učení o automatickosti ospravedlnění v situaci otevřené

<sup>644</sup> HUS Jan, *Knížky o svatokupectví*, ed. GREGOR Alois, Praha 1954, str. 36.

<sup>645</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 86.

<sup>646</sup> *tamtéž*, str. 87.

<sup>647</sup> *tamtéž*, str. 89.

<sup>648</sup> HUS Jan, *Knížky o svatokupectví*, ed. GREGOR Alois, Praha 1954, str. 24.

<sup>649</sup> TRTÍK Zdeněk, *K Husovu učení o církvi*, in *Theologická revue*, 43/1972, č. 3-4, str. 93.

<sup>650</sup> TRTÍK Zdeněk, *K Husovu učení o církvi*, in *Theologická revue*, 43/1972, č. 3-4, str. 94f.

teologické diskuze a konfrontace. Husovým kontextem je zavedená institucionální církev, oproti níž Hus zdůrazňuje svrchovanost Boží, institucionální církev a její tradici však systematicky nezavrhuje. Výše uvedená formulace by mohla spíše znít, že v konečném důsledku je pro Husa spása závislá na svobodné Boží vůli.

### 2.2.1. Klíče od království nebeského v Husově chápání

Samotným klíčům Božího království, jako součásti úvah o ospravedlnění, Hus věnuje další pasáže svého díla *De ecclesia*. Moc duchovní se dělí podle Husa na moc speciálně kněžskou, *potestas ordinis* a na moc obecnou, *potestas communis*. Moc kněžská záleží v udílení církevních svátostí, moc obecná v ostatních duchovních skutečích, v učení, trestání, odpuštění, pomáhání a modlitbách. Moc klíčů znamená pro Husa duchovní moc a známost evangelijní nauky.<sup>651</sup> Rozhodující je podstata moci klíčů od království, svěřená církvi Kristem: „... *přece byla církevním prelátům svěřena nástrojová neboli služebná moc, což je moc soudní.*“<sup>652</sup> O samotných klíčích v traktátu *De ecclesia* cituje Hus podle Lombardského knihy *Sentenci*: „*Tyto klíče jsou umění rozlišovat a moc soudit..., kterou církevní soudce má hodné přijímat a nehodné z království, tj. z církve vylučovat.*“<sup>653</sup> Nástrojová moc v církvi ovšem opětovně není automatická: „*A prvá z nich se nazývá v oblasti pokání klíčem svědomí.*“<sup>654</sup> Hus potom pokračuje: „*Proto prvý klíč není čin nebo stav vědění, nýbrž moc takového předběžného vyšetřování. Veškerá tedy moc kněžského stavu má být nástrojem člověku k otevření veřejí, jimiž jest Kristus...*“<sup>655</sup> Co se týká samotné moci klíčů, ospravedlnění člověka, i zde Hus uvažuje christocentricky. Moc klíčů neznamená pro Husa samotný akt moci nebo snad její vlastnictví. Rozeznává v ní i aktivní účast toho, na něhož působí. Moc klíčů tedy spíše pro Husa věřící navádí na správnou cestu. První klíč od království je tedy Husovi spjatý se svědomím člověka a s pokáním. Hus neuvažuje o svědomí člověka v intenci přísně filosofické a etické, i když samozřejmě přijímá a zná vývody Akvinského o *consciencia* a jeho pojetí člověka. O svědomí Hus uvažuje v intenci teologie a spásy člověka. Se svědomím je svázáno pokání: „*Lékem však mu může být pokání, kterým se odstraňuje vina, uděluje milost, láme pouto zatracení a člověk je milostí znovu připojen k církvi.*“<sup>656</sup>

<sup>651</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 317f.

<sup>652</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 85.

<sup>653</sup> *tamtéž*, str. 85.

<sup>654</sup> *tamtéž*, str. 85.

<sup>655</sup> *tamtéž*, str. 85.

<sup>656</sup> *tamtéž*, str. 85.

Podle J. Sedláka přejímá Hus ve výše citované pasáži o klíčích část Viklefova traktátu *De civili dominio*.<sup>657</sup> Hus se v otázce klíčů vrací, přes všechno zdůrazňování predestinačního schématu a prvků viklefovského myšlení v Husově díle některými novodobými badateli, k otázce pokání, a tedy i svobodné vůle a rozhodnutí člověka. O vztahu pokání a ospravedlnění Hus píše: „*Neboť kdokoli by činil řádné pokání a byl na zemi rozvázán Kristovým pozemským náměstkem, je rozvázán také na nebi jako ten, kdo uvěřil a byl pokřtěn, bude spasen, kdo totiž konečně uvěřil s láskou.*“<sup>658</sup> Osobní pokání člověka má pro Husa rozhodující význam. Hus ve spisu *O šesti bludech* píše: „*Třetí blud o hříchů odpuštění jest tento: že se domnívají kněží, aby na jejich vůli bylo, komu by chtěli hříchy odpustiti, aby byly odpuštěny, a tak chlubí se mocí hříchů odpuštění, nerozumějíce té moci, a nevědouce, že nemohou nižádnému hříchův odpustiti, jedině, želí-li jich, a když mu Pán Bůh odpustí...*“<sup>659</sup>

Pálč se pokouší vyvrátit Husův názor o moci klíčů. Nesprávně mu však připisuje názor, že Hus rozlišuje moc pravou a předestřenu. Pravost moci podle Pálče nezávisí na pravdě a svatosti konkrétního života, ale na pravdě svátosti. Hus sice rozeznává moc pravou a domnělou, ovšem k názoru, připisovanému mu Pálčem nedochází.<sup>660</sup> Hus nikde o domnělé a zdánlivé moci církve nehovoří. Hus uvažuje o moci církve, jež je podmíněná a nikoliv domnělá. Otázka odpuštění jakéhokoliv provinění těžkému hříšníku a jeho ospravedlnění není Husem vztažena pouze na kněžský stav, ale na celou hierarchickou strukturu institucionální církve. Hus o moci klíčů, papežském úřadu a jeho vztahu k ospravedlnění dovozuje: „*Proto záleží na tom, aby se věřící uvaroval tohoto výroku: Jestliže papež nebo někdo jiný si osobuje nárok nějakým znamením rozvazovat nebo svazovat, už tím se rozvazuje nebo svazuje. Neboť připustí-li to, musí důsledně připustit i to, že papež nemůže hřešit, a proto že je Bůh.*“<sup>661</sup> Tento styl uvažování pro Husa hraničí nejenom s idololatrií, ale má i určitý diabolický podtón: „*Proto má být učedník Kristův ve střehu proti falši antikrista, který takto dokazuje: Cokoli Kristův náměstek sváže na zemi, bude svázáno i na nebi.*“<sup>662</sup> Omezení kompetence Boží v oblasti ospravedlnění člověka ve prospěch kompetence instituce na zemi má pro Husa zcela zřetelně antikristovský rozměr. Obdobné myšlenky se nachází již u Konráda Waldhausera. V článcích, které jsou souhrnnou obžalobou řádu augustiniánů proti němu, se cituje z Waldhauserových kázání: „*... stav mnichů žebravých sám není spasitelný...*“<sup>663</sup>

<sup>657</sup> *Studie a texty k náboženským dějinám českým*, roč. II, ed. SEDLÁK Jan, Olomouc 1915, str. 487.

<sup>658</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 93.

<sup>659</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek V, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1906, str. 76.

<sup>660</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 320f.

<sup>661</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 89.

<sup>662</sup> *tamtéž*, str. 92.

<sup>663</sup> LOSKOT František, *Konrad Waldhauser*, Praha 1909, str. 71.

### 2.2.2. Husovo pojetí falešného ospravedlnění

Hus rozebírá své pojetí kacířství, v němž rozeznává odpadnutí, rouhání a svatokupectví. V žádném případě však u Husa nejde mluvit o nějaké přesném systematizování herezí. Pro Husa je jeho pojetí kacířství v souvislosti s jeho kritikou církve. O rouhání kněžstva Hus píše: „*V tom rouhání sú kněží, kteříž praví, že sú stvořitelé Boží, že stvoří tělo Kristovo, když chtí, že odpustí hříchy, kdy chtí a komu chtí a pošlí do pekla, koho chtí.*“<sup>664</sup> Pojetí kněžství jako něčeho, co ze své vlastní vůle ovládá kompetence „božského“, Hus velice silně odporuje. Mezi Bohem a vším, co si klérus osobuje jako svoje vlastní kompetence je v konečném důsledku neprostupný rozdíl. Ve chvíli, kdy si klérus osobuje pravomoce Boží, je pro Husa v přímém rozporu s Písmem. Problematickým se zde Husovi jeví výklad Písma. O kléru, domnívajícím se, že naprosto vlastní ospravedlňující moc, Hus vyvozuje závěr: „*A tací méně Písmu rozumějí, než židé, jenž majíce za to, že hříchy odpúštěti sluší na samého Boha, a majíce za to, ale bludně, by Kristus nebyl Bohem...*“<sup>665</sup> Hus jako rouhání označuje i na Písmu nezaložený vztah k papežské autoritě, narušující výhradnost Boží moci: „*V tom také rouhání jsú, kteříž praví, že papež nemuož blúdití a že ho lidé mají ve všem poslúchati a že on muož, koho chce, do nebes, a koho chce, do pekla poslati, neb ta moc na samého Boha sluší. V tom také rouhání jsú, kteříž praví, by papež byl Buh zemský, tak aby činil zde v zemi, cožkolivěk ráčí, a vládl lidmi všemi, jakž chce...*“<sup>666</sup> V Husově myšlení je tak důležitý rozpor mezi pojetím zákona Božího a mezi papežstvím a jeho nárokovanými kompetencemi. Pro Husa je jasným kacířstvím přisoudit papežskému úřadu rozsáhlejší nároky vůči zákonu Božímu: „*... kteří praví, že on /papež/ muož proti zákonu Božiemu jiný ustanoviti neb proti svatým apoštolóm co hodně přikázati.*“<sup>667</sup> Husův závěr o vztahu zákona Božího, Písma a proklamovaného papežského nároku na absolutnost, je tento: „*... papežovu moc vieže zákon Boží, zákon přirozený a ustanovení svatých, kteráž mají založení v Písmě Božím: zákon Boží, aby nic proti němu nečinil a tak aby darmo duchovní věci rozdával, jako apoštolé sú činili; a zákon přirozený, jenž jest poznání v rozumném stvoření, jímž se má spravovati, aby nic nehodného se nedopustil; a ustanovení svatých, jenž, Písmu Božiemu rozumějíce, na něm sú založili.*“<sup>668</sup> Papežská moc je tedy vázána, v konečném důsledku podmíněna nejenom Písmem, ustanovením církevní tradice, jež je ve shodě s Písmem a zákonem Božím v Písmu

<sup>664</sup> HUS Jan, *Knížky o svatokupectví*, ed. GREGOR Alois, Praha 1954, str. 24.

<sup>665</sup> *tamtéž*, str. 24.

<sup>666</sup> *tamtéž*, str. 24.

<sup>667</sup> *tamtéž*, str. 24.

<sup>668</sup> *tamtéž*, str. 40.

založeným. Hus mluví i o přirozeném zákonu. Papežská moc by tak byla podmíněna i tomu, jakým způsobem Bůh ustanovuje řád světa.

Samostatným problémem je otázka právoplatnosti vysluhování církevních svátostí nehodnými kleriky. Hus obhajuje Viklefovu tezi, *nullus est episcopus, dum est in peccato mortali*, pomocí autority tradice a církevních otců. Opírá se o citáty z Augustina, Ambrože, Řehoře, Jeronýma, Jan Zlatoústého. Pro Husa je Viklefova teze, podepřená výroky církevní tradice, v konečném důsledku doložena evangelijním citátem z Mt 5, 13 a dále L 14, 35. V Husově uvažování nikdo, žádný biskup nebo kněz, není skutečným křesťanem, pokud je ve stavu smrtelného hříchu. Občanským pánem, je potom pouze co do jména, nikoliv co do pravdy, spravedlnosti a milosti.<sup>669</sup> Hus činí rozdíl mezi právem Božským, kanonickým a občanským. Na tomto základě pak Hus dále rozlišuje mezi panstvím přirozeným a občanským takto: „*Panství přirozené jest panství božsky ustanovené, založené na prvním podkladě spravedlnosti... nepřipouštějící se zachováním spravedlnosti odcizení vládnoucího. Panství občanské pak jest panství ustanovené lidsky kvůli hříchu...*“<sup>670</sup> Podle interpretace V. Kybala samotná moc klíčů, tedy i platnost právoplatně vysluhovaných církevních obřadů, však knězi, i když žije ve stavu smrtelného hříchu, zůstává. Dobrým křesťanem a hodným knězem v žádném případě není, svátosti vysluhuje ovšem právoplatně a jurisdikční moc neztrácí též. Po očištění z hříchu potom u nedůstojného a nehodného kněze může nastat, že opětovně nabývá své důstojnosti.<sup>671</sup> V samotném závěru obhajovaného Viklefova článku však Hus píše: „*Ve spojení s již řečeným podobně jest patrné, že správný jest článek čtvrtý z odsouzených článků, totiž tento: Jest-li biskup nebo kněz ve smrtelném hříchu, nesvětí, nepřepodstatňuje, neposvěcuje ani křtí.*“<sup>672</sup> Otázku rozšíření hodnosti nebo nehodnosti kněze Hus na dalších místech přímo nespojuje s objektivní stránkou kněžství a právoplatným vysluhováním svátostí. Pravděpodobně má toto však přímý a konkrétní dopad na jeho vlastní spásu. Hus se daleko více zabývá osobou kněze a vychází z úvah o ospravedlnění a zákonu Kristově, pod jehož vlivem se člověk stává křesťanem.

### 2.3. Husovo pojetí autority a poslušnosti

Hus uvažuje o vztahu křesťana k přikázáním obecně: „... *ať zastává o přikázáních v zákoně Páně stanovisko, že některá nám jsou přikázána matně a některá zřetelně. Matně se nám přikazují ty věci, které máme konat běžně a záslužně, ale jen ve světle Augustinova výroku, že*

<sup>669</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 2, Praha 1926, str. 396f.

<sup>670</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek II, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 315.

<sup>671</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 2, Praha 1926, str. 396f.

<sup>672</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek II, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 331.

všechna pravda je obsažena v Písmu. Avšak přikázaný skutek, který se neopírá o rozum nebo není k prospěchu církve Kristovy, není obsažen v Písmu ani výslovně ani zahrnutě. A takový skutek, ať byl přikázán papežem nebo jiným prelátem, není podřízený povinen plnit, aby tím nezpůsobil újmu svobodě zákona Páně.<sup>673</sup> Křesťan musí plnit všechna přikázání obsažená explicitně v Písmu. Cokoliv ostatního, co je v rozporu s Písmem a dále s rozumem, potom křesťan není povinen plnit. Na přikázání vydaná církevní hierarchií se potom vztahují stejná kritéria. Na prvním místě není autorita nařízení církevní hierarchie pramenící ze své institucionální autority. V první řadě je autorita Písma a potom také rozumu: „*Proto nikdo nemá poslouchat člověka v žádné sebenepatrnější věci, která se přičí božskému přikázání...*“<sup>674</sup> Dále Hus dovozuje: „*Proto jako se nám přikazuje, abychom poslouchali představené ve věcech dovolených a čestných s přihlédnutím k okolnostem, tak se nám přikazuje, abychom se jim vzepřeli tváří v tvář, když žijí v rozporu s božskými radami nebo přikázáními...*“<sup>675</sup> Hus posléze dojde k závěru o podmínce následování těch, kteří jsou prohlášeni za nástupce na apoštolském stolci: „... *nejíme povinni následovat žádného apoštola, leč pokud následuje Pána Ježíše Krista...*“<sup>676</sup> Pro Husa je vzor Krista reálným ideálem a hodný následování v plnosti, tak jak je vykreslen v Písmu: „*A že všichni skutkové našeho spasitele jsou k našemu naučení, jakož i všechno, co psáno jest, k našemu naučení psáno jest...*“<sup>677</sup> Hus činí rozdíl mezi skutečnými křesťany a těmi, kteří se zpronevěřili. Nedělá tak však na institucionálním základu, ale podle normy *immitatio Christi*: „... *ale věrní křesťané varují se všech obyčejův, jenž sú proti obyčejům jich Spasitele a proti jeho radě neb přikázání...*“<sup>678</sup> Závaznost následování příkladu Krista je pro Husa rozhodující.

Hus se musí dále vypořádat s tvrzením o nutnosti poslouchat apoštolský stolec ve smyslu hierarchické a absolutní autority. Jako autority jmenuje slova Kristova, dále výroky, Augustina, Jeronýma a svatého Bernarda. Hus odkazuje i na pojetí ctnosti, nacházející se u Bernarda: „*Ty však navzdory všem těmto i nesčetným jiným svědectvím pravdy, ukazujícím tímto směrem, dovolil sis myslet, že máš poslechnout kohokoliv? Jaká zvrácenost hodná nenávisti je ctnost takové poslušnosti, která se stále bije s pravdou a proti pravdě tasí zbraň! Tak Bernard.*“<sup>679</sup> Hus posléze charakterizuje ctnost poslušnosti podle Bernarda: „... *klade pět podmínek, které činí poslušnost pravou poslušností: 1. Je-li skutek svatý, protože nemáme*

<sup>673</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 170.

<sup>674</sup> *tamtéž*, str. 170.

<sup>675</sup> *tamtéž*, str. 170.

<sup>676</sup> *tamtéž*, str. 170.

<sup>677</sup> HUS Jan, *Postilla*, Praha 1952, str. 110.

<sup>678</sup> HUS Jan, *Knížky o svatokupectví*, ed. GREGOR Alois, Praha 1954, str. 69.

<sup>679</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 172.

*poslouchat to, co je proti Bohu. 2. Je-li dobrovolný, protože to, co děláme z nutnosti, není záslužné. 3. Je-li ryzí ve svatém úmyslu podle učení Spasitelova...*<sup>680</sup> Odvolává se na pojetí ctnosti poslušnosti, jež není hierarchická, ale závisí i na svobodě člověka a jeho individuálním rozhodnutí. Dále je potom přímo odvislý od evangelijního příkladu. Poslušnost křesťana, třeba i ve vztahu k hierarchizovanému kléru, je poslušností pouze ve chvíli, kdy neodporuje evangeliu. Tato myšlenka má i praktický dopad: „... *podřízeným duchovním, ano i laikům, je dovoleno soudit skutky svých představených. Z toho vyplývá, že něco jiného je rozsudek rozvážného a skrytého odhadu na soudu svědomí a něco jiného je rozsudek mocenské pravomoci na soudu církve.*“<sup>681</sup> Hus dále vyvozuje závěr: „*Je třeba, aby přece i laik soudil skutky svého představeného tak, jako Apoštol odsoudil skutky Petrovy...*“<sup>682</sup> Ve svých úvahách pokračuje nárokem, kladeným na prosté lidi: „*Poddaní, kteří zbožně v Kristu žijí, mají tedy dbát na život apoštolů a zvážít, zda jejich představení žijí v souhlase s apoštolý.*“<sup>683</sup> Pro Husa je tak nárok evangelia univerzální, bez rozdílů společenské třídy, vzdělání. U Husa se v jeho myšlení nachází určitý prvek, některými badateli interpretovaný jako „demokratický“. Nárok každého křesťana vyslovit správný soud, bez ohledu na hierarchické postavení nebo rozdíl mezi laikem a klerikem, je v Husově myšlení pevně zakotven. Spočívá ovšem na jiném základě než na novodobě demokratickém. Nárok každého křesťana vyslovit správný soud je v Husově pojetí založen na podřízenosti Písmu, které je kriteriem pravdy. Každý člověk, v případě, že usuzuje ve shodě s Písmem a příkladem Krista, může mít pravdu. Hus klade důraz na rozum a svědomí, v čemž se shoduje s myšlenkami Tomáše Akvinského, u něhož přirozený rozum se svědomím úzce souvisí. Důležitý je však i osobní rozměr života toho, jenž soud vyslovuje. Pro Husa by měl být život člověka zcela ve shodě s příkladem skutků Kristových. Pro rozumného člověka, žijícího ve shodě s příkladem Krista, je pak nárok soudit podle Husa nejenom právem, ale i povinností: „*A je jasné, jak mají poddaní rozumně soudit o nařízeních a skutcích svých představených. Jinak by totiž upadli do nebezpečí věčné smrti, kdyby s rozvahou nerozsuzovali, v čem jim mají věřit, v čem je mají rozumně podle zákona Páně poslouchat.*“<sup>684</sup> O tom, co je v rozporu s evangeliem se nesmí podle Husa mlčet. Nárok soudit podle příkladu Krista a podle rozumu se však u Hus nevztahuje pouze na osoby, ale i na instituce a jejich život: „*Těž ve skutcích rodově dobrých – jako je půst a modlitba, což nejsou čirá zla – nemáme poslouchat církve římskou nebo preláty, leda v míře rozumné a*

---

<sup>680</sup> *tamtéž*, str. 172.

<sup>681</sup> *tamtéž*, str. 173.

<sup>682</sup> *tamtéž*, str. 173.

<sup>683</sup> *tamtéž*, str. 174.

<sup>684</sup> *tamtéž*, str. 174.

vyvážené.<sup>685</sup> Tento směr Husova uvažování se pak projevuje v pojetí autority, a to i v institucionální rovině, a následovně i zásluh člověka: „... žádná poslušnost prokázaná představenému nepřispívá k zásluze, leda pokud směřuje k poslušnosti přikázání a rad Pána Ježíše Krista... poslušnost Kristu dlužná nebo prokazovaná je sama o sobě záslužná a úměrně s ní roste nebo ubývá také zásluha. Proto nic není zbožnější než poslušnost prokazovaná Bohu...“<sup>686</sup> O předpokladu svého uvažování Hus píše: „... římská církev nemá právo vyvyšovat své nařízení nad radu Kristovu.“<sup>687</sup> Hus zde neruší instituci církve jako takovou. Vrací se k pojetí Boží svrchovanosti jako základní autority pro každého křesťana. Hus nakonec dovozuje: „Byla by to tedy velká opovázlivost církve římské, kdyby někoho pod trestem smrtelného hříchu spoutávala více, než to činí rady jejího Boha.“<sup>688</sup>

Hus se však musí vypořádat s otázkou Písma, popřípadě přístupu k němu, a vztahu k autoritě, jak ji chápou kanonisté. Hus rekapituluje kanonický výrok církevního práva: „Římskou církev a představené mají nižší poslouchat ve všem...“<sup>689</sup>, jenž má být zdůvodněn pasáží Matoušova evangelia: „Všecko, cokoli vám řeknou, zachovávejte a číňte.“<sup>690</sup> Podotýká však, že citovaná pasáž evangelia je vytržena z kontextu, neboť v evangeliu je výrokem o farizeích a zákonících. Zdůrazňuje paradox adresáta, v případě, že je pasáž použita v doslovném smyslu. Dále Hus upozorňuje, že není uveden výslovný konec celé pasáže v Písmu: „Podle skutků jejich nečíňte...“<sup>691</sup> Snaha kanonistů a doktorů, zdůvodnit Písmem teze o autoritě v hierarchicky pojaté církvi, je Husovi podmíněna nehodným úsilím o prebendy a pochlebováním. Hus konstatuje, že kanonisté a doktoři zde „překrucují“, tedy dezinterpretují Písmo, například pomocí účelového vytrhávání pasáží z kontextu. Církevní autorita a právo v Husově pojetí neexistují osamoceně. Pro Husa není církevní autorita izolována od Písma, tradice a svědomí. Autorita přebývá ve složitém svazku, jenž nejde redukovat na tvrzení *pouhým Písmem*. Hus sám kladl důraz na tradici, Písmo a svědomí, přičemž žádné není možné vyloučit s tím, že by v Husově myšlení fungoval izolovaně. Společným jmenovatelem u Husova chápání Písma, tradice a svědomí je kategorie zákona Kristova.<sup>692</sup>

Tento kritický motiv je potom podrobně rozvíjen v myšlení české reformace. Ve vztahu ke světské moci a autoritě jej akcentuje především Petr Chelčický: „... museli pořádně

---

<sup>685</sup> *tamtéž*, str. 179.

<sup>686</sup> *tamtéž*, str. 181.

<sup>687</sup> *tamtéž*, str. 177.

<sup>688</sup> *tamtéž*, str. 178.

<sup>689</sup> *tamtéž*, str. 184.

<sup>690</sup> *tamtéž*, str. 184.

<sup>691</sup> *tamtéž*, str. 184.

<sup>692</sup> FUDGE Thomas A, *Jan Hus – Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, I.B. Tauris, London-New York 2010, str. 29 a 32f.

*Písma překrucovat... Ale pro tuto příčinu upadla všechna Písma i víra do velikých zmatků.*<sup>693</sup> U Chelčického argumentace Písmem stojí na interpretaci a zvláště na výběru pasáží: „*Takových věcí /pasáží o autoritě/ může být v Písmu mnoho a každý jimi dokazuje, co chce.*“<sup>694</sup> Důvody násilné dezinterpretace Písma jsou pak Chelčickému, stejně jako Husovi zcela lidské. Chelčický píše: „*Neboť není to nic jiného než vzít z Písma odůvodnění na pomoc svým vlastním názorům.*“<sup>695</sup> „Čestné místo“ v dezinterpretacích Písma pak připadá kléru, kanonistům a doktorům. Chelčický vyvozuje: „*... jsou nyní od mnohých kněží lstivě Písmu ubezpečeni ve víře Kristově, kdežto ta Písma, Duchem svatým k tomu zjevená, nikdy neměla v sobě toho základního smyslu, třebas je oni vykládají k jejich oklamání.*“<sup>696</sup> Pro Husa je nutné chápat v tomto případě Písmo stejně celostným způsobem, neboť obsahuje i kritiku: „*... poněvadž všechny ony výroky pomazali olejem pochlebování a nepřipojili žádné slovo napomenutí, aby potlačili jejich špatnost.*“<sup>697</sup>

Hus ve vztahu k autoritě uvažuje i o rozlišení skutků podle jejich důležitosti v intenci Augustinově. O úloze rozumu při posuzování závaznosti Hus píše: „*Proto, když mluví o ,skutku středním podle způsobu‘, vyžaduje náležitou míru rozumu, aby ten, kdo přikazuje, se neuchyloval od božských rad.*“<sup>698</sup> Husův závěr je potom ve vztahu k autoritě rezolutní: „*... nás více zavazuje kterákoli rada Boží než lidský příkaz s ní neslučitelný. A za druhé z toho zřejmě následuje, že nikdo není vázán poslouchat vlastního představeného, leč pokud vybízí k plnění božské rady nebo přikázání.*“<sup>699</sup> Pro Husa zůstává, co se týče autority, rozhodujícím příklad Krista a dále posouzení podle rozumu. O autoritě, jež by měla být donucující, Hus vyvozuje: „*Měli by se zamyslet zajisté nad vzorným životem velekněze Krista, který bloudící a ďáblem týrané vlídně navštěvoval, nepoháněl je k stáním, nedával do klatby, nežalářoval je ani neupaloval...*“<sup>700</sup> Předpokladem pro kárání druhých je bezúhonnost a pokání. Značnou úlohu zde ale hraje také rozum. Hus až sarkasticky píše o možnosti, že papež přikáže nějakou nesmyslnou věc: „*... kdyby mi to nařídil i se souhlasem všech našich doktorů, rozum by musel usoudit, že jejich výrok je hloupý.*“<sup>701</sup> Husův závěr, co se týká poslušnosti a autority je zřejmý: „*... věřící učedník Kristův má hledět na první vzor Krista a má jen potud poslouchat*

<sup>693</sup> CHELČICKÝ Petr, *O trojím lidu*, Tábor 1945, str. 18.

<sup>694</sup> *tamtéž*, str. 28f.

<sup>695</sup> *tamtéž*, str. 28f.

<sup>696</sup> *tamtéž*, str. 8.

<sup>697</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 184.

<sup>698</sup> *tamtéž*, str. 186.

<sup>699</sup> *tamtéž*, str. 187.

<sup>700</sup> *tamtéž*, str. 189.

<sup>701</sup> *tamtéž*, str. 191.

*představeného, pokud přikazuje jeho zákon a věci rozumné a vzdělavatelné...*<sup>702</sup> U Husa se objevují úvahy o hodnocení lidských skutků podle jejich důležitosti, v návaznosti na Augustina. V žádném případě však jeho postoj v konečném důsledku nevede k mravní laxnosti, pramenící ze spolehnutí se ospravedlnění pouhou Boží milostí, nebo ke slepé poslušnosti autoritě. Pro Husa je zde naprosto jasně vedená hranice, a to v pojetí ctnosti. Hus vyvozuje závěr: „*Proto celý způsob lidského života založený na lásce je ctnostný a celý způsob lidského života mimo lásku je neřestný. Z toho vyplývá, že jako nikdo nemůže být nestranný, pokud jde o ctnost nebo o neřest, poněvadž musí být buď v milosti Boží, nebo mimo milost, tak žádný lidský život nemůže být nestranný.*“<sup>703</sup> Hus tuto myšlenku aplikuje i na pojetí autority: „*V ctnostných příkazech máme tedy představeného poslechnout, v neřestných se vzepřít.*“<sup>704</sup>

Pouze Písmo je první adekvátní autoritou při rozhodování sporů: „*Znamenajmež, že náš spasitel písmem se bránil; ale nebránil se, řka: Já jsem tvůj pán, neb tvůj bůh... ale milý Kristus tvrdě své písmo, a dáváje naučení nám, všechna d'áblova pokušení přemohl písmem... braňme se písmem... a opět přived'me písmo...*“<sup>705</sup> V pojetí autority, a to i *imitatio Christi*, se Hus odkazuje na Písmo a užití váhy jeho autority. Nejedná se tedy o autoritu o sobě, ale její význam a zdůvodnění může poznat a uznat jako rozumnou i obyčejný člověk, vztahující se k Písmu. V Husově myšlení pak hraje důležité místo pojem „nálezek“. Hus stojí na stejné pozici jako Matěj z Janova, avšak nálezků a lidská ustanovení nechápe ve smyslu věroučném, ale především ve smyslu mravoučném, místy i církevně právním, jako opak Božích přikázání v Písmě. Jejich význam klade na daleko nižší rovinu, než je Písmo a tradice čistě apoštolská, jež je ve shodě s Písmem. Existenci a rozšíření nálezků klade za vinu kléru, včetně papeže a hierarchie, dále potom intelektuální elitě křesťanství. Obdobným způsobem jako Janov horuje proti přílišnému rozšíření nálezků.<sup>706</sup>

Rozum člověka, žijícího podle Písma je důležitý pro mravní posouzení skutečnosti a situace, v níž se člověk nalézá. Člověk, náležitě žijící podle Písma, může z hlediska mravní náležitosti zkoumat podle rozumu i listiny a dekrety papežů, císařů, králů. Hus má však na mysli nikoliv politickou náležitost těchto listin, jak vyšlo najevo ve sporu s Pálečem v Kostnici roku 1415.<sup>707</sup> Husovo sociální cítění a reformní snažení vyplývalo z mnohem širšího konceptu nápravy celé křesťanské, byť stavovsky rozvrstvené společnosti.

---

<sup>702</sup> *tamtéž*, str. 191.

<sup>703</sup> *tamtéž*, str. 169.

<sup>704</sup> *tamtéž*, str. 169.

<sup>705</sup> HUS Jan, *Postilla*, Praha 1952, str. 111.

<sup>706</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 76f.

<sup>707</sup> *tamtéž*, str. 94.

Společenský řád jeho doby bylo možné a dokonce nezbytné podle Husa napravit v duchu Božího zákona, nikoliv však revolučně změnit.<sup>708</sup> Tento přístup k Písmu, umožňující autoritativní odpor proti nešvarům hierarchické církve je daleko spíše myšlenkovým motivem dané doby, než přímou inspirací a přejímáním od jednoho myslitele k druhému. Objevuje se v různých podobách jak u Viklefova učitele Roberta Grosseteste, tak u Viléma Occama. Písmo samo se nemůže mýlit, papež a hierarchická církev ano.<sup>709</sup> Samotná politická praxe je však u různých myslitelů značně odlišná. Jako příklad diametrálně odlišného uvažování lze uvést Viléma Occama. Františkán Occam o vztahu světské a církevní moci píše ve zcela světském a kacířském duchu, ovšem pod ochranou císaře Ludvíka IV. Bavora, tedy bez strachu z papežské klatby: „Světská moc je starší než duchovní, na papeži tudíž nezávisí. Papeži nenáleží právo stvrzovat volbu knížat, a to ani dle práva státního, neboť by mu jej žádný stát nepřiznal, ani dle práva církevního, neboť to platí ve státě jen potud, pokud to kníže dovolí, ba ani podle práva zvykového, neboť to neplatí, škodí-li obecnému blahu.“<sup>710</sup>

## 2.4. Pojetí rozumu a víry u Husa

Pojetí *ratia* u Husa je mnohdy předmětem kontroverzí. J. B. Jeschke jej hodnotí těmito slovy: „Ať je obsah pojmu „ratio“ jakkoli nejasný, přece jen dává tušit, že přes Husovu snahu ztotožniti Písmo s Kristem zbývá ještě jisté residuum, které zmenšuje principiálnost a výhradnost autority Písma a tak i vyhraněnost celé Husovy reformace.“<sup>711</sup> Zde je však nutné poznamenat, že Hus se snaží být též systematickým myslitelem nebo se alespoň do jisté míry pohybuje v rámci systematického teologického myšlení. Na okraj je nutné poznamenat, že „vyhraněnost reformace“ a „spoléhání se na pouhé Písmo“ se vždy vytrácí pod tlakem snahy o systematickosti nebo pod tlakem historické a sociální situace, do níž je myslitel uvrhnut. Například u Martina Luthera se příkaz „Nezabiješ!“ z doslovně chápaného biblického Desatera a příkaz novozákonního „neoplácení zlým za zlé“ zcela vytrácí v kontextu sociálního střetu se selským povstáním. Stejným způsobem se tak zmenšuje principiálnost Písma u Martina Luthera, a tedy i vyhraněnost jeho pojetí reformace. Jako reformátora založeného výslovně na Písmu, ignorujícího systematickosti teologie spolu s historickým a sociálním kontextem, lze jmenovat s určitými výhradami snad pouze českého Petra Chelčického. Ve svém konečném důsledku však s tezí o umenšení principiálnosti Písma nelze

<sup>708</sup> ŠMAHEL František, *Ideál spravedlivého řádu a sociální harmonie v díle Mistra Jana Husa*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 190f.

<sup>709</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 107f.

<sup>710</sup> SCHULTZE Hagen, *Stát a národ v evropských dějinách*, Praha 2003, str. 27.

<sup>711</sup> JESCHKE Josef B., *Hus o Písmu svatém*, in *K slovu tvému*, ed. Bohuslav POSPÍŠIL, Zlín 1945, str. 47.

souhlasit. *Ratio* hraje v české reformaci ve vztahu k Písmu a biblickému Bohu poněkud jinou úlohu než ve scholastice, ovlivněné například systematickým myšlením aristotelismu. Martin Luther zcela rozhodně vystupoval jako jedna z největších postav církevních dějin proti tomistické scholastice, jež byla pod vlivem aristotelismu, a odsuzoval vliv Aristotela v teologii.<sup>712</sup> Pojetí Boha v české reformaci je však zcela jednoznačně v intenci Písma.

Co se týká rozumové stránky lidské duše, Hus o ní mluví jako o stvořené Bohem, a to stvořené zároveň s lidským tělem. V každém případě ovšem při výkladu *Sentencií* Petra Lombardského striktně zdůrazňuje odlišnost Božího rozumu a rozumu lidského: „*Ale z toho nenásleduje, že to jest z Boha nebo z podstaty boží nebo od podstaty boží, jako z látky nebo od formy tak, že by Bůh nebo podstata boží byla látka té rozumové duše člověkovy, ani že by rozum lidský byl rozum božský, což pravili někteří, říkajíce, že týž jest rozum lidský i božský...*“<sup>713</sup> Hus se pohybuje v mezích pozitivismu autority, který vyznívá jak církevně-magisteriálně, tak biblicky. Chybí u něj ovzduší přímé srážky rozumu a biblické autority.<sup>714</sup> Tam, kde je bezpečná víra, dá se důvěřovat i rozumu, jenž ji doprovází. Spolehlivost rozumu je tak součástí Husových názorů. Rozum nezaložený v sobě není Husem sám o sobě uvažován. Konstitutiva rozumu se pak nachází vně člověka. Rozum je sice založen vně člověka, ale není pro Husa *creatio ex nihilo*. Není soupodstatný s Boží podstatou, *de substantia Dei*. Lidský rozum je výtvorem Božím.<sup>715</sup> Ve svém výkladu knihy *Sentencií* o svém antropologickém pojetí Hus říká: „... *síly té duše jsou tři, rozumná, jež jest rozum, žádostná, jež jest vůle, a vznětlivá, jež jest síla hybná... A z těchto sil a zevnějších vycházejí činnosti, poznání z rozumu a víry, důvěra nebo důvěřiti z vůle a z naděje, milování ze (síly) vznětlivé a z lásky.*“<sup>716</sup> Rozum u Husa tvoří v jeho myšlení určitou antropologickou konstantu. Hus ve svém výkladu *Sentencií* píše: „... *člověk podle svého nitra učiněn jest k obrazu a podobnosti Trojice; ale k obrazu podle paměti, rozumnosti a milování, k podobnosti podle nevinnosti v odkloňování od zlého a podle spravedlnosti v činění dobrého. Neboť tyto věci v myslí rozumné přirozeně jsou jakoby k podobnosti, neboť jest nesmrtelná a nedělitelná jako Bůh.*“<sup>717</sup> Dále potom Hus provazuje jednotlivé mohutnosti lidské duše s Boží Trojicí: „*A ježto nestvořená Trojice svatá není tělesná a k jejímu obrazu a podobnosti učiněn jest člověk, proto ne část zobrazeného, ale vlastnosti a bytnost mohutnostmi rozumné duše obrazně ukazuje, aby*

<sup>712</sup> NANDRÁSKY Karol, *Lutherův zápas v kontextu s helenizací a odhelenizováním křesťanství*, in *Theologická revue církve československé husitské*, roč. 14/1981, č. 2, str. 48f.

<sup>713</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 222f.

<sup>714</sup> WERNISCH Martin, *Ratio voluntatis u M. Jana Husa*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 127.

<sup>715</sup> *tamtéž*, str. 128.

<sup>716</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 37.

<sup>717</sup> *tamtéž*, str. 216f.

rozumná duše nesmrtelná a nedělitelná, rozumová, ukazovala nesmrtelnou, jedinečnou a nedělitelnou bytnost Trojice: rozumnost Otce, paměť Syna a vůle Ducha svatého...“<sup>718</sup> O vztahu rozumu a vůle pak Hus píše ve výkladu knihy *Sentencií*. Nevztahuje se zde však k úvahám podle myšlení Akvinského o vztahu rozumu a svobodné vůle jako nadřazenosti rozumu. Hus vztah rozumu a svobodné vůle stále pojednává v tributárním kontextu. Dochází k tomuto závěru: „... *mně se zdá, že rozum jest důstojnější vůle z důvodu panování; naproti tomu vůle jest důstojnější rozumu z důvodu svobody...*“<sup>719</sup> K dokreslení pojetí rozumu u Husa je však ještě nutné učinit poznámku o Husově pojetí kacířství. O kacířství Hus píše: „... *že kacieřství není jediné /leč<sup>720</sup>/ v duchu rozumném, kterýžto duch vuolí stojí proti pravdě Písma svatého; neb poněvadž každý hřích smrtedlný jest v duchu rozumném a každé kacieřství jest smrtelný hřích, tehdy každé kacieřství v duchu rozumném.*“<sup>721</sup> Husovo pojetí rozumu se zde v některých rysech liší například od pojetí Matěje z Janova. Odlišuje se tak i od tomistického vlivu. Matěj z Janova považuje následování životního vzoru Krista a jeho apoštolů za rozumné. Spojení rozumu a následování ideálu Kristova života je bráno mistrem pařížským za přirozené. Janov vychází ze základní úvahy „Co by mělo být více rozumné, než následování Krista?“ Husovo a Matějovo pojetí rozumu a jeho významu se tak od sebe odlišují. Zde je ovšem nutné zdůraznit důležitou rozlišující poznámku z pera M. Wernische o vztahu filosofie, tedy rozumu, a Písma. M. Wernisch konstatuje, že například Viklef sám je filosofičtější typem než Hus. Viklef volí filosofický směr v teologickém zájmu, ale posléze se filosofickou premisou dá vést k teologickému závěru. U Husa jsou filosofické pojmové nástroje přijímány nebo zamítány vzhledem k biblické intenci.<sup>722</sup>

Hus o svém pojetí víry pojednává ve spisu *De ecclesia*, kde se objevují prvky myšlení, vedoucí později k myšlence opravy církve a k prohloubení otázky nad významem církevní tradice a autoritou církevní hierarchie. Hus jako základní teze o víře tvrdí: „... *je k víře nevyhnutelně třeba dvou věcí: především pravdy, která osvěcuje smysl, a za druhé autority, která utvrzuje duši.*“<sup>723</sup> Hus o vlastnostech víry uvažuje: „*Z toho vyplývá první vlastnost víry, že se obírá pouze pravdou s vyloučením nepravdy...*“<sup>724</sup> Hus pokračuje: „*Druhou vlastností víry je, že bez důkazu a bez poznání, které je přístupné smyslovému*

<sup>718</sup> *tamtéž*, str. 218.

<sup>719</sup> *tamtéž*, str. 253.

<sup>720</sup> *Malý staročeský slovník*, Praha 1978, str. 85.

<sup>721</sup> HUS Jan, *Knížky o svatokupectví*, ed. GREGOR Alois, Praha 1954, str. 22.

<sup>722</sup> WERNISCH Martin, *Ratio voluntatis u M. Jana Husa*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 127.

<sup>723</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 67.

<sup>724</sup> *tamtéž*, str. 67.

*vnímání, zůstává věřícím temná, protože tomu, co vidíme vlastníma očima, neříkáme věřit.*<sup>725</sup> Hus dále dodává: „*Třetí vlastností víry je, že je pro křesťana základem, z něhož dosahujeme klidného spočinutí v těch věcech, jež jsou předmětem víry.*“<sup>726</sup> Pro Husa je víra též základ, na němž je položena církev. Víra zpravuje člověka o Kristu, ospravedlňuje jej a je-li utvářena láskou, vtěluje člověka v Krista a činí z něj křesťana. Víra činí z lidí syny Boží, nikoliv ovšem mechanickým způsobem. Hus zde používá alegorii ratolesti pučící z vinného kořene – Krista. Kristus je Husovi základem církve.<sup>727</sup> V. Kybal klade v Husově myšlení do vzájemné příčinné závislosti ideu Krista a k ní Husův pojem víry. Husovo učení o církvi potom s jeho učáním o víře úzce souvisí.<sup>728</sup> V pojetí víry se u Husa objevuje také vliv Tomáše Akvinského a Augustina. Podle Paula de Vooghta je však Husova spiritualita ještě přísněji biblická, než spiritualita Matěje z Janova. Jeho teologie však zůstává věrna tradici.<sup>729</sup>

Věřící křesťan, vykoupený Kristem, je pro Husa obrozený na rozumu i na vůli, a pokud nehřeší smrtelným hříchem, přebývá na něm milost Ducha svatého. Hřešit může křesťan pouze svou starou lidskou stránkou. Ctnost, vlitá Synem Božím, posiluje vůli i rozum člověka v takovém smyslu, že by se tak lidská vůle mohla stát ve svém konečném důsledku neschopnou hříchu a rozum neomylným.<sup>730</sup> V díle *De praedestinationes sacrum* Augustin definuje věřit jako „myslet se souhlasem“. Myšlení je nutnou podmínkou víry, souhlasu víry vždy předchází myšlení a výkon samotného věření je výkonem myšlení, ovšem myšlení zvláštního druhu. Ve vztahu k věření zůstává předmět víry zahalený a odtazitý, souhlas s vírou je racionální, v určitém smyslu však slepý. Pro Augustina víra kontrastuje s viděním, nikoliv s myšlením samotným.<sup>731</sup> Hus o víře obdobně píše: „... *víru lze chápat předně jako pojem pro čin víry, jímž se věří, za druhé pro stav víry, v němž se věří, a za třetí pro pravdu, která se věří, jak učí Augustin...*“<sup>732</sup> Augustin samozřejmě zdůrazňuje, že i smyslové poznání, stejně jako kterékoliv jiné, je výkonem duše.<sup>733</sup> Pro Augustina jedině člověk je svobodnou bytostí, jejíž některé činy nepodléhají nutnosti, i když je Bůh samotný předvídá. Alespoň některé činy člověka tak nepodléhají lidské přirozenosti. Pod lidskou přirozenost patří vášně, pudy, nevědomé podněty. Na druhou stranu však vedle „přirozených kritérií“ lidské jednání

<sup>725</sup> *tamtéž*, str. 67.

<sup>726</sup> *tamtéž*, str. 67.

<sup>727</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 236f.

<sup>728</sup> *tamtéž*, str. 156.

<sup>729</sup> DE VOOGHT Paul, *Kacířství Jana Husa (5)*, in *Theologická revue* HTF UK, 5/1997, str. 65.

<sup>730</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 93.

<sup>731</sup> ARMSTRONG A. H., *Filosofie pozdní antiky*, Oikoymenh, Praha 2002, str. 391f.

<sup>732</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 66.

<sup>733</sup> ARMSTRONG A. H., *Filosofie pozdní antiky*, Oikoymenh, Praha 2002, str. 419.

mohou ovlivňovat i „volní kriteria“ jako svobodné lidské rozhodnutí. Subjektem mravního hodnocení je tak pro Augustina výlučně vůle člověka.<sup>734</sup>

Hus však ve svém pojetí víry dodává rozlišení v pojetí předmětu víry. O předmětu víry uvažuje: „*Druhý blud jest o věření tento: že velí kněží věřiti v Pannu Marii, v svaté, a v papeže, nerozumějíce, že jiné jest věřiti v kterou věc, jiné věřiti o té věci, a jiné věřiti té věci.*“<sup>735</sup> Do víry tak vstupuje negativně i lidská zkušenost, tedy i poznání. Pro Husa však i historická reflexe: „*Avšak zkušenost, učitelka dějin, nás učí, jak máme věřit listům knížat, listinám notářů a lidským zprávám. Poučuje nás totiž, že všechny tři často klamou. Jinak tedy věříme Bohu, který ani nemůže být klamán, ani neklame, jinak papeži, který může být klamán i klamat.*“<sup>736</sup> Hus, vycházející z Augustina rozlišuje mezi vírou v Boha a vírou jinou. Věřit v Boha znamená tíhnout k němu svou vírou a láskou, k objektu samotnému. Hus podotýká, že víra ve svaté, víra vztažená k papeži, víra pojící se k Marii, je od víry v Boha odlišná. Husovo teologické pojetí se zde liší od například Jana z Holešova, tíhnoucího k přímému institucionalismu ve vztahu k ospravedlnění.<sup>737</sup>

Husovo pojetí víry je spjaté s jeho chápáním Písma. Hus tak pojednává dále o konkrétních dopadech svého pojetí víry: „*... je povinen každý křesťan věřit výslovně nebo zahrnutě všechnu pravdu, kterou Duch svatý uložil v Písmu. Ale tímto způsobem není člověk povinen věřit mimo Písmo výrokům svatých nebo papežským bulám, leda by vypovídaly něco z Písma nebo se zakládaly zahrnutě na Písmu.*“<sup>738</sup> Hus a ani Viklef neuvažují o Písmu ve smyslu pokusu o systematický výklad, například ve smyslu *Summy* Tomáše Akvinského.<sup>739</sup> Oba společně se vyjadřují o Písmu jako prameni a normě víry. Podstatný rozdíl mezi oběma teology spočívá ve Viklefově doslovném chápání tohoto tvrzení. Viklef následovně ztotožňuje Písmo s rozumem, což Hus oproti tomu nečiní.<sup>740</sup> Viklefovi se víra redukuje na Písmo a Písmo na zákon, což navozuje legalistický přístup Viklefa, u Husa se nevyskytující.<sup>741</sup> Pro Viklefa i Husa je Písmo autoritativním zdrojem víry. Pro Viklefa je tak Písmo *regula essentialiter direktiva*, oproti tomu pro Husa je *veritas direktiva*.<sup>742</sup> V případě víry Hus mnohde stojí na stanovisku tomistickém.<sup>743</sup> Víra je Husovi nejprve aktem, jímž se

---

<sup>734</sup> *tamtéž*, str. 431f.

<sup>735</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek V, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1906, str. 75.

<sup>736</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 69.

<sup>737</sup> DE VOOIGHT Paul, *Kacířství Jana Husa (6)*, in *Theologická revue* HTF UK, 6/1998, str. 81f.

<sup>738</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 68.

<sup>739</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 99.

<sup>740</sup> *tamtéž*, str. 103.

<sup>741</sup> *tamtéž*, str. 101.

<sup>742</sup> CYRIL, O. A. R., *Viklef, Hus a problém autority*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 109.

<sup>743</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 102.

věří, dále víra jako objekt, ve který se věří a konečně víra jako habitus, v němž se věří. Uvažuje tedy v tomto smyslu v intenci Akvinského, který v *Summě* praví: „*Než o předmětu víry se může uvažovati trojmo. Poněvadž totiž věřiti náleží rozumu, pokud jest vůlí hýbán k přisvědčení, jak bylo řečeno, lze bráti předmět víry buď po stránce samotného rozumu, buď po stránce vůle, hýbající rozumem. Jestliže tedy po stránce rozumu, lze uvažovati u předmětu víry dvojí, jak bylo svrchu řečeno. A z nich jedno jest hmotný předmět víry. A tak věřiti Boha se klade jako úkon víry, poněvadž, jak bylo svrchu řečeno, nic se nám nepředkládá k věření, leč pokud se to vztahuje na Boha. Jiné pak jest tvarový ráz předmětu, což jest jako prostředek, pro nějž se přisvědčuje k takovému uvěřitelnému. A tak jako úkon víry se klade věřiti Bohu, poněvadž, jak bylo svrchu řečeno, tvarovým předmětem víry jest první pravda, na níž člověk utkví, aby pro ni přisvědčil k uvěřeným. Jestliže pak se uvažuje předmět víry třetím způsobem, podle toho, že rozum jest hýbán vůlí, tak jako úkon víry se klade věřiti v Boha; neboť první pravda jest ve vztahu k vůli, podle toho jak má ráz cíle.*“<sup>744</sup> Víra je pro Husa od Boha získaný habitus. Poznatelná je aktem věření, v některých případech aktem přirozeného rozumu, přisvědčujícího Božím slovu, s ohledem na objekt, jímž jest pravda Boží. *Actus* a *habitus* víry Hus rozlišuje v intenci Augustinově, podle něhož věření je akt samého rozumu pohnutého vůlí. Víra však znamená v tomto smyslu souhlas rozumu s tím, co je smysly nerozpoznatelné. Hus posléze rozlišuje i z hlediska autority. V případě, že se jedná o svědectví lidské autority, víra je vírou lidskou a její předmět spadá do oblasti lidského poznání. V případě, že svědectví autority je totožné se zjevením, Hus nazývá víru božskou.<sup>745</sup> Hus tak o víře píše: „*Věřící pak je ten, kdo má víru vlitou od Boha bez jakéhokoliv oslabujícího váhání, které by bylo k jeho víře přimíšeno.*“<sup>746</sup>

Hus rozlišuje dále mezi vírou beztvárnou, která pouze uschopňuje rozum. V případě, že se jedná o víru získanou, *habitus acquisitus*, nemá moc podílet se na spáse člověka. Beztvárná víra, která je vlitá, *habitus infusus*, uschopňuje k víře ty, kteří jsou utvářeni láskou. V případě, že je taková víra vytrvalá, vede ke spáse. Víra utvářená láskou je potom základem všech ostatních křesťanských ctností.<sup>747</sup> Hus rozeznává mezi vírou výslovnou a vírou zahrnutou. Víra výslovná je: „... věření věřícího člověka...“<sup>748</sup> Víra zahrnutá podle Husa má pak odlišný charakter: „... křesťan, který má vlitý nebo získaný stav víry, výslovně věří spolu s jinými obecnou církev obecnou a v této společné víře věří zahrnutě všechno, co

<sup>744</sup> AKVINSKÝ Tomáš, *Theologická summa*, část 2, díl 2, Olomouc 1938, str. 22.

<sup>745</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 19f.

<sup>746</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 67.

<sup>747</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 24.

<sup>748</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 66.

v jednotlivostech svatá matka církev zahrnuje.<sup>749</sup> Víra je potom v tomto vztahu k Písmu: „Tak také mnozí věřící spolu s jinými věří zahrnutě ve všechnu pravdu Písma, a když se jim předkládá neznámá pravda, zkoumají, zda je obsažena v Písmu svatém, a ukáže-li se, že tomu tak je, ihned souhlasí s tím smyslem, který Duch svatý vyžaduje, i když nechápou, jaký je.“<sup>750</sup> Hus rozeznává víru beztvárnou, což je pro něj pouze uschopnění rozumu k tomu, aby člověk věřil, čemu věřit má. Dále potom víru utvářenou neboli ctnostnou, jež je formována láskou a stává se tak vlitou ctností.<sup>751</sup> Hus spojuje víru utvářenou láskou s milostí přítomné spravedlnosti a s ospravedlněním člověka. Víra sama je v Husově myšlení spjata i se spravedlností člověka: „Avšak všichni provinili podle přítomné nespravedlnosti jsou nevěřící, protože je nemožné, aby někdo smrtelně hřešil, leda, pokud se mu nedostává víry...“<sup>752</sup>

Ve víře potom rozeznává *habitus*, *actus* a *obiectus*. *Habitus* jako uschopnění myslí působí, že rozum a vůle souhlasí s ctnostmi, zjevenými Písmem. *Actus* je osobní souhlas, neboli uvěření v tom nejužším slova smyslu, týkající se rozumu a vůle. *Obiectus* je konečně pravda, k níž člověk vírou lne. Pouhá víra Husovi k ospravedlnění člověka nestačí. Nutné jsou skutky lásky a milosrdenství, Husem nazývané skutky víry, *opera fidei*. Víra se tak stává pro Husa základem všech osmi ctností – víra, síla, vědění, zdrženlivost, trpělivost, zbožnost, láska k bližnímu a láska k Bohu.<sup>753</sup> *Obiectus* víry je Bůh, respektive Kristus. Víra v Krista se tak počítá ke spravedlnosti a věřící nemůže vykonat spravedlivý a spasitelný skutek, jestliže není zakotven v Kristu. Pro Husa tedy víra končí v Kristu a vztahuje se ke Kristu.<sup>754</sup> Hus odlišuje i víru a naději: „... víra se liší od naděje předně v tom, že naděje se vztahuje pouze k budoucí odměně. Víra však má vztah k minulému...“<sup>755</sup> Naděje potom: „... nedospívá k poznání víry o tom, čeho se naděje...“<sup>756</sup> Hus o víře píše: „Neboť doufáme a věříme ve svou blaženost, avšak tělesnými očima ji nevidíme.“<sup>757</sup>

---

<sup>749</sup> *tamtéž*, str. 66.

<sup>750</sup> *tamtéž*, str. 66.

<sup>751</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 163f.

<sup>752</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 67.

<sup>753</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 163f.

<sup>754</sup> *tamtéž*, str. 163.

<sup>755</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 68.

<sup>756</sup> *tamtéž*, str. 68.

<sup>757</sup> *tamtéž*, str. 67.

## 2.5. Husovo pojetí církve

Husovo pojetí církve, ačkoliv prochází svébytnou genezí, navazuje na předchozí tradici českého reformního myšlení.<sup>758</sup> F. J. Holeček jmenuje polemiku pražského arcibiskupa Jana z Jenštejna s někdejší rektorem pařížské univerzity Vojtěchem Raňkům z Ježova, udržujícím dříve přátelské vztahy s Milíčem z Kroměříže, Konrádem Waldhauserem a Matějem z Janova. Jádrem sporu je obsaženo v Jenštejnově traktátu *De potestate clavium*, v němž se přiklání k pojetí Krista jako hlavy, za níž mají křesťané přes všechny své nesnáze vzdávat díky Bohu. Druhou, podřazenou hlavou církve je pravý papež. Vojtěch Raňkům vyvozuje, že potom není třeba sekundární, podřadné hlavy papeže. Jan z Jenštejna s tímto závěrem nesouhlasí a oponuje, že papež nepřestává být hlavou církve, ani když následkem hříchu ztratil stav milosti Boží. Vojtěch Raňkům ve své argumentaci vychází z premisy církve jako obecného neviditelného společenství, tvořeného údy ve stavu milosti. Oba postoje v této polemice podle tvrzení F. J. Holečka předznamenaly i pozdější rozdílná stanoviska Husa a jeho odpůrců.<sup>759</sup>

První známkou církve u Husa je obecnost, dále svatost, jednota, apoštolskou a viditelnost. Svatost je pro Husa duchovní, vyplývající z Kristova poměru k církvi. Kristus je *causa efficiens* církve i *causa formalis*. Jednota, a to i jednota církve je pro Husa jednota víry, ctnosti a lásky.<sup>760</sup> Základní a výchozí teze o církvi je pak pro Husa tvrzení, že církev je mystické tělo Kristovo, s Kristem bytostně svázané a na něm závislé, přičemž Kristus je hlavou církve. Dále tvrzení o nezastupitelnosti Krista a jeho úlohy v dějinách spásy.<sup>761</sup> Samotný základ církve Hus přesně a jednoznačně neidentifikuje. V prvním směru uvažování praví, že základem církve je Boží milost, v druhém potom tvrdí, že základem církve je víra. Pro Husa je charakteristické variabilní chápání výrazu církev. Církev je mnohorozměrnou veličinou, přičemž některé aspekty nelze vymezit pomocí pojmů společenství a instituce.<sup>762</sup>

Hus věroučně rozeznává ve víře trichotomické dělení. Víru Kristovu, víru o Kristu a víru v Krista. Stejným potom Hus mluví o věření o církvi, *credere ecclesiae*, dále o věření církve, *credere ecclesiam*, nakonec o víře v církev, *credere in ecclesiam*. Křesťané ovšem věřit v církev podle Husa nemají, neboť láska a víra přísluší pouze Bohu.<sup>763</sup> Církev samotná

---

<sup>758</sup> HOLEČEK František J., *Husovo pojetí církve*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 139.

<sup>759</sup> *tamtéž*, str. 140f.

<sup>760</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 299, 303, 306, 310, 312.

<sup>761</sup> *tamtéž*, str. 201.

<sup>762</sup> VOGEL Jiří, *Husova fundamentální ekleziologie v perspektivě biblického personalismu*, in *Theologická revue*, 2/2015, str. 163.

<sup>763</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 159f.

nemůže být materiálním objektem víry.<sup>764</sup> Hus píše: „*Z toho plyne důsledek, že věřící, nemají věřiti v církev, protože není Bohem, ale jen domem Božím, jak dí Augustin ve výkladu vyznání...*“<sup>765</sup> Hus nevykládá pojem církve z historického a právního pohledu, neboť se nesnaží dokázat církev z hlediska hierarchické a institucionální, ale zdůrazňuje církev jako tělo Kristovo. Božské založení církve Husovi nevyplývá z lidských právních důkazů, ale z Božího záměru, ze slov a skutků Ježišových a z poměru Krista a jeho církve. Působící příčinou církve je tedy Husovi Kristus, v němž je církev založena. Hus zdůrazňuje ustanovení církve odvislé od viditelné a historické Kristovy inkarnace. Finální příčinou církve je Kristus, protože církev má na něj odkazovat. Formální příčinou církve je Kristus, neboť je její hlavou. V materiálním i duchovním směru je potom Kristus, jeho slova a skutky, pravzorem a normou pro církev.<sup>766</sup> O církvi Kristově Hus píše: „*Církev Kristova jest tělo Krista tajemné, tj. nám nyní skryté, na kterémž těle nemají věčně údělu ti, kteří mají býti zatraceni...*“<sup>767</sup> Hlavou církve je Kristus, jenž jako člověk je nejdůstojnějším člověkem. Kristus je ovšem hlavou církve stále přítomnou, tedy pro Husa Kristus stále oživuje tělo církve a je vnitřní hlavou církve.<sup>768</sup> Pojetí církve jako těla Kristova s Kristem jako svojí hlavou Hus podrobně dopracoval v polemice se Stanislavem ze Znojma. Stanislav ze Znojma ztotožnil biblický pojem těla Kristova se sborem kardinálů a hlavu církve pak s papežem. Ozvuky této disputace se potom ve vycizelované formě objevují i v traktátu *De ecclesia*.<sup>769</sup> Kristus je základem církve a víra v Krista je základem účasti na společenství církve.<sup>770</sup>

- Hus vykládá pojem svatá církev obecná jako:
- a. počet všech předurčených,
  - b. Kristovo mystické tělo,
  - c. Kristova nevěsta.<sup>771</sup>

Církev svatá je pro Husa tělo mystické, tajné, skryté, nikoliv hmotné. Pro Husa je církev mystické tělo Kristovo, jehož jednotlivé údy jsou spojené s Kristem jako hlavou skrze predestinační milost, předpokládající víru v Krista a konání dobrých skutků. Predestinační milost pak trvá i díky vytrvalosti a věrnosti.<sup>772</sup> Hus píše: „... *Kristus je hlava svaté církve obecné a ona jeho tělem a každý předurčený jeho údem a proto částí té církve, která je*

---

<sup>764</sup> *tamtéž*, str. 162.

<sup>765</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 26.

<sup>766</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 203f.

<sup>767</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 33.

<sup>768</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 219f.

<sup>769</sup> *tamtéž*, str. 216.

<sup>770</sup> *tamtéž*, str. 236.

<sup>771</sup> VOGEL Jiří, *Husova fundamentální ekleziologie v perspektivě biblického personalismu*, in *Theologická revue*, 2/2015, str. 163.

<sup>772</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 220f.

*mystickým tělem Kristovým, to jest tajemným, jež je řízeno vnitřní silou a působením své hlavy Krista a stmeleno a svázáno poutem předurčení.*“<sup>773</sup> V návaznosti mimo jiné i na svatého Řehoře tvrdí Hus, že církev svatá je sbor všech vyvolených, od prvního svatého ve smyslu predestinace. Církev svatá tedy byla založena již v době Adamově a tělesným příchodem Krista byla založena plně. Patří tedy do ní všichni svatí od počátků světa, ať již časově patří do období před nebo po fyzickém příchodu Krista. V celém počtu spravedlivých, tvořících církev svatou od počátku světa, však Hus činí určitý rozdíl, když za výjimečnou část považuje křesťany: „*Při svém vtělení však uzavřel po druhé sňatek, když učinil jakoby královnou tu část celé církve, jež se s jistou oprávněností nazývá křesťanskou církví.*“<sup>774</sup>

Tento směr uvažování se však objevuje i v rovině praktické teologie, například ve formě katechismů. Opisovačem Vídeňského katechismu je pravděpodobně husitský kněz z bezprostřední Husovy blízkosti a spjatý s ním i věroučně. Podle Josefa Jirečka, Palackého byl autorem Hus. Podle Jaroslava Golla, Václava Novotného a Josepha Müllera nikoliv. Emanuel Havelka se pak přiklání k autorství Husově.<sup>775</sup> Vídeňský katechismus je však v každém případě zpracován podle Husova *Výkladu*.<sup>776</sup> V oddílu o církvi se ve Vídeňském katechismu objevuje definice: „*Jest sbor všech vyvolených k spasení.*“<sup>777</sup> Hlavou církve, rozdělené klasicky na bojující, vítěznou a trpící, je zde výlučně Kristus.<sup>778</sup>

Církev se však v Husově myšlení nejeví jako abstraktní entita, ale jako realita.<sup>779</sup> Hus dělí církev takto: „*... svatá církev obecná se dělí na tři části, totiž na církev zvítězila, bojující a spící.*“<sup>780</sup> Církev bojující je: „*... počet předurčených, pokud je zde na cestě k nebeské vlasti. A nazývá se bojující, protože bojuje Kristův boj proti tělu, světu a ďáblu.*“<sup>781</sup> Církev spící je: „*... počet předurčených, trpící v očištění.*“<sup>782</sup> Církví vítěznou jsou podle Husa: „*... blahoslavení odpočívající v nebeské vlasti, kteří vedli boj proti satanu a konečně slavně zvítězili.*“<sup>783</sup> Konečné zhodnocení církve je ovšem záležitostí výhradně eschatologickou: „*V den soudu bude však ze všech těchto částí jedna velká církev.*“<sup>784</sup> Jedná se tedy o lineární

---

<sup>773</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 32.

<sup>774</sup> *tamtéž*, str. 29.

<sup>775</sup> HAVELKA Emanuel, *Husitské katechismy*, Česká akademie věd a umění, Praha 1938, str. 24, 25 a 31.

<sup>776</sup> *tamtéž*, str. 36.

<sup>777</sup> *tamtéž*, str. 180.

<sup>778</sup> *tamtéž*, str. 34.

<sup>779</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 211f.

<sup>780</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 28.

<sup>781</sup> *tamtéž*, str. 28.

<sup>782</sup> *tamtéž*, str. 28.

<sup>783</sup> *tamtéž*, str. 28.

<sup>784</sup> *tamtéž*, str. 28.

časové určení. Svatá církev obecná a počet všech předurčených se Husovi stávají identickým pojmem.<sup>785</sup>

Husův spis *De ecclesia* je apologií Husova snažení a předchozího díla. Hus konstatuje, že o církvi je možné mluvit trojím způsobem: „*Jednou totiž je církev shromáždění nebo sbor věřících zčásti nebo dočasně nebo čistě podle přítomné spravedlnosti. A takto patří k církvi předzvěděni potud, pokud jsou v milosti. Avšak tato církev není ani mystickým tělem Kristovým, ani svatou církví obecnou, ani její částí.*“<sup>786</sup> Za druhé je možné: „... použít pojmu *církev nerozlišeně pro předurčené i předzvěděné, pokud jsou v milosti podle přítomné spravedlnosti. A tato církev má jen částečnou, nikoli však celkovou účast na svaté církvi Boží, a tato církev se nazývá smíšeně...*“<sup>787</sup> Nakonec Hus uvažuje takto: „*Za třetí lze užít pojmu *církev pro sbor předurčených, ať už jsou v milosti podle přítomné spravedlnosti nebo nejsou. A v tomto smyslu je církev článkem víry... A tuto církev nazývá Spasitel v evangeliu již uvedeném svou církví...*“<sup>788</sup> Hus se pokusil kritický bod církve pochopit a vysvětlit syntézou dvou koncepcí a napětím, panujícím mezi nimi. V tomto rámci Hus pojednává o praktických otázkách církve. Hus přijímá Augustinovu nauku o pevné nezměnitelnosti predestinace, ale oslabuje ji svým druhým pojetím církve jako *corpus mysticum Christi*. Oproti Augustinovi Hus zachovává pojmem *praescientia* význam odpovědnosti člověka. Husovo chápání Boha je tak více dynamické a bližší biblickému myšlení. Význam osobního rozhodování se vztahuje vůči *praesciti ad damnationem*. Ti, kteří jsou *praesciti ad salutatem* mohou sice hřešit, ale *gratia praedestinata* je tak jako tak nakonec přivede ke spáse. Církevní svátosti se stávají prostředkem predestinační milosti. Predestinační forma obecné církve je pak aktualizována posledním soudem jako eschatologickým koncem dějin.<sup>789</sup> Hus píše: „*Avšak církev svatá katolická, to jest obecná, je souhrn všech předurčených, zahrnujíc všechny předurčené přítomné, minulé i budoucí. Tento názor plyne z výkladu blaženého Augustina...*“<sup>790</sup> A dále: „*Z jeho /Augustinova/ názoru plyne, že svatá církev obecná je jedna jediná, a ta je souhrnem předurčených od prvního spravedlivého včetně až k tomu poslednímu, který má být spasen.*“<sup>791</sup> Hus se pro svou myšlenku o jediné svaté církvi obecné dovolával svatého*

---

<sup>785</sup> VOGEL Jiří, *Husova fundamentální ekleziologie v perspektivě biblického personalismu*, in *Theologická revue*, 2/2015, str. 164f.

<sup>786</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 59.

<sup>787</sup> *tamtéž*, str. 59.

<sup>788</sup> *tamtéž*, str. 59f.

<sup>789</sup> KUČERA Zdeněk, *Eschatologický výklad posledního soudu – pokus o porozumění Janu Husovi*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 151f.

<sup>790</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 24.

<sup>791</sup> *tamtéž*, str. 24.

Augustina. Pro Augustina církev znamená v nejširším smyslu společnost spravedlivých všech časů a míst a tato církev je u Augustina nazývána tělem Kristovým.<sup>792</sup>

Viklef usiloval, aby se predestinační pojetí církve stalo rozhodujícím kritériem církevního pořádku. Oproti myšlenkám Augustina učinil Viklef podstatné změny. Augustin tvrdí, že příslušnost lidí k církvi predestinovaných na tomto světě není rozpoznatelná a dále nezpochybňuje existující církev.<sup>793</sup> V této chvíli je však z hlediska historie myšlení nutné učinit určitou odbočku ke genealogii myšlení obou teologů. Augustin svoji predestinační teorii používá v docela jiném sporu, než pozdější myslitelé středověku. U Augustina, dosazeného na biskupský stolec oproti jeho vlastní vůli, je rozeznatelná stránka praktického teologa, žijícího společný reálný život se svými souputníky v Kristu, zjevná starost duchovního pastýře o svěřené společenství. Augustinovi jde ve sporu s Pelagiem o možnost, že i ti kdo, zjevně zhřešili a odpadli, mohou být spaseni. Augustin si uvědomuje praktický dopad teologického myšlení na reálný život věřících. Oproti například i Pelagiově se Augustin, znající temnou stránku lidské existence ze zkušenosti se sebou samým, snaží dokázat, že i všichni hříšníci v očích pelagiánů mají alespoň drobnou šanci, kterou jim nelze upřít. Znejistěna je tak automatickost myšlení pelagiánů. U Viklefa je predestinační schéma daleko spíše filosofickým principem, přímo nenavazujícím na teologické uvažování, jehož základem by bylo ničím nepodmíněné Písmo. Viklefovi je pak oproti Augustinovi predestinační schéma spíše nástrojem. Myslitelé středověku, včetně Vikléra, používají Augustinovu predestinační teorii, aby znejistili již stávající institucionální strukturu církve, chápající například v mnohém svátostný život církve z hlediska automatického fungování. Z. Kučera bystře rozeznává v tomto momentu kritický bod Husova myšlení. Hus nejprve chápe církev, na podkladě Aristotelově, jako *communio omnium hominum*, jež se při Posledním soudu teprve rozdělí na církev a společenství ďáblov. Zde je vyjádřena Boží univerzalita spásy a vůle spasit každého člověka. Hus sám však namísto spásně dějinné interpretace na základě univerzality spásy a Boží vůle spasit každého člověka, sahá pod vlivem metafyzické predestinační nauky k logické dedukci. Interpretuje eschatologický konec dějin a vyvozuje následnou ontologickou existenci vůbec nějakého počtu zavržených jako danou a logickou skutečnost<sup>794</sup>: „Z toho plyne, že jedna jest církev ovcí a druhá kozlů, jedna církev svatých a

<sup>792</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 274.

<sup>793</sup> TÖPFER Bernhard, *Lex Christi, Dominium a církevní hierarchie u Jana Husa ve srovnání s jejich pojetím u Jana Viklefa*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 96.

<sup>794</sup> KUČERA Zdeněk, *Eschatologický výklad posledního soudu – pokus o porozumění Janu Husovi*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 153.

*druhá zavržených.*“<sup>795</sup> Do značné míry je nutné mít na paměti, že predestinační nauka a její důsledek, jak jej zamýšlel Augustin, se do značné míry liší od použití predestinační nauky Viklešem a v některých ohledech i Husem. V konečném důsledku však je nutné konstatovat u Husa také rozdílné tvrzení, že část církve bojující a spící v očistci bude zhodnocena až v eschatologické rovině: „*Avšak dvě druhé části, které se mají očistit v ruce Páně a zásluhou církve...*“<sup>796</sup> Na jedné straně Hus tvrdí, že bude existovat skutečná reálná „církve kozlů“ jako počet zavržených, na straně druhé však její skutečnost odkazuje do roviny eschatologické, a tedy do roviny rozhodování Božího.<sup>797</sup> V *Sentencích* Hus praví: „*Dále se praví ‚církve zlomyslných‘, jež jest shromáždění všech majících zatracenu býti, jako naproti tomu církve svatě žijících jest shromáždění všech věrných majících spasenu býti, kteráž nazývá se katolickou, tj. všeobecnou, obsahujíc bojující trpící a vítěznou. Jako církve zlomyslných obsahuje církve bojující d'áblem a již bolestící a přemoženou v pekle, hlavou církve svatě jest Kristus, hlavou církve zlomyslných jest d'ábel.*“<sup>798</sup>

Druhou částí Husovy nauky o církvi je pavlovská idea *communio*, těla Kristova. Z počtu predestinovaných se zde stává pro Husa *communium*. V církvi jako v těle Kristově se z predestinace jako bezčasové a nedějinné metafyzické ideje stává dynamický, dějinný proces. Predestinační nauka a pojetí církve jako *corpus Christi mysticum* u Husa tvoří syntézu. V církvi žije a bojuje smíšenina zlých a dobrých, dočasně spravedlivých, zlých předzvěděných a společně tvoří *corpus permixtum* empirické církve. Husova lokalizace bojující části Kristovy církve do empirické, dějinné církve, vylučuje možnost pokládat tuto pozemskou část svaté obecné církve za neviditelnou. Husovo pojetí církve se svými specifikami odlišuje jak od Viklefova pojetí, tak od pozdějšího pojetí protestantů. U Husa se tak nenachází pouze myšlenka církve predestinovaných, ale i důraz na církve empirickou.<sup>799</sup> Dále potom jako základní pro Husovo pojetí církve není pouze na filosofii založený metafyzický pojem predestinace, ale vykupitelské dílo Kristovo se svými spásonosnými účinky.<sup>800</sup> Duch svatý spojuje ve křtu jednotlivé údy církve a tím je vtěluje v tělo Kristovo. Pro Husa je Duch svatý životním principem církve jako těla Kristova.<sup>801</sup> Jednotlivé údy církve slouží Kristu jako hlavě: „*A jako každý úd, ušlechtilý nebo neušlechtilý, slouží duchu bez vzájemné svárlivosti, tak každý úd církve slouží Kristu beze sváru o to, kdo je vyšší a kdo je*

<sup>795</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 23.

<sup>796</sup> *tamtéž*, str. 28.

<sup>797</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 147.

<sup>798</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 33.

<sup>799</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 147.

<sup>800</sup> *tamtéž*, str. 155.

<sup>801</sup> *tamtéž*, str. 223.

podřízený. *A jako se vynikající údy nechlubí svou ušlechtilostí, ale plní svůj úkol, jak je duše řídí, k vzájemné podpoře všech údů...* <sup>802</sup> V konečném důsledku Hus klade na jednotlivé údy církve povinnost vzájemnosti, a to při plnění úkolů, které by byly k prospěchu celého těla Kristova. V tomto okamžiku, když zdůrazňuje vzájemnost údů, Hus podotýká, že v plnění úkolů jsou si jednotlivé údy rovny a mizí tak jakákoliv hierarchičnost. Propojení celé církve jako *communio sanctorum* znamená, že každý živý úd participuje na jednotlivých milostech s celým tělem církve jako celkem. Toto společenství se Husovi vztahuje i na církve bojující, trpící a vítěznou. Základem společenství svatých je milost poskytovaná Kristem jako hlavou církve, důležitým momentem *communio sanctorum* je však pro Husa jeho vznik plněním Božích přikázání. Všichni věrní křesťané, plnící Boží přikázání, jsou synové Boží. Ve společenství svatých je tedy Husovi nerozlučně obsažen i reálný etický moment. Smrtelný hříšník se sám odlučuje od církve jako mrtvý úd, neschopný společenství. <sup>803</sup>

O církvi potom Hus mluví i alegorickými prostředky. Nejčastěji se uchyluje k obrazům z oblasti manželství nebo rodičovství, jenž vztahuje k církvi. Jeho uvažování zde stojí na biblickém základu. Mluví o církvi jako o ženě, pro vztah církevního obecnství a Krista volí obraz manželství, církve je zaslíbená nevěsta Kristova. Svoji inspiraci bere v Písni písní, knize Přísloví a u apoštola Pavla. <sup>804</sup> U Husa jsou termíny „mystické tělo“, „tělo Kristovo“ a „Kristus, hlava církve“, vztahující se na církve běžně používány. Církve nazývá jediným mystickým tělem Kristovým a mluví o třech jeho částech. Církve v nebi, v očistci a bojující na zemi. Tyto teologické termíny s kořeny v Písmu se objevují v průřezu celého Husova díla. <sup>805</sup> Hus píše: „*Už z výroků svatých jasně vyplývá, že svatá církev obecná jest počet všech předurčených a Kristovo mystické tělo, jehož on jest hlavou, a Kristova nevěsta...*“ <sup>806</sup>

Hus používá místo slova církve i výraz „sbor“: „*Aj máš ukázáno, co jest duchovní dóm dobrý: že sbor ctností, na Kristovi ustavený z viery, z naděje a z lásky. A ktožkolivěk jest křesťanem, a ten dóm tak jest ustavil, ten jest pravý křesťan...*“ <sup>807</sup> Opírá se ve svém myšlenkovém snažení nejprve o citát z Mt 25, 31-32, dále pak o výklad Aristotelův, u nějž slovo *ἐκκλησία* znamená sbor, či shromáždění pod jednou vládou. Dovojuje tím, že církve je shromáždění lidí pod jednou vládou Kristovou. Řidčeji používá pro církve výraz „obec“, a to

<sup>802</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 33.

<sup>803</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 226f.

<sup>804</sup> *tamtéž*, str. 193f.

<sup>805</sup> *tamtéž*, str. 211.

<sup>806</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 27.

<sup>807</sup> HUS Jan, *Postilla*, Praha 1952, str. 457.

„obec svatá“ nebo „obec Boží“ oproti „obci světské“.<sup>808</sup> Metodou historické sémantiky došel Josef Macek k závěru, že od doby Husovy náleželo slovu „sbor“ čestné místo ve všech husitských úvahách o církvi a obci věřících. Překlad výrazu „církve“ výrazem „sbor“ vystopoval poprvé v textu Drážďanské bible. Josef Macek vyslovil názor, podle něhož překladatelé, uchylující se k výrazu „sbor“, mohli být ve vztahu s kruhy vzdělavců, které buď zcela, nebo zčásti sdílely názory reformního hnutí, které od poloviny 14. století rozvíjelo kritiku církevních institucí, a vracelo se k inspirujícímu ideálu prvotní církve Kristovy. Společenství věřících podle příkladu Kristova a ve smyslu apoštolské pospolitosti se počalo v českých zemích nazývat slovem „sbor“. V Husově díle Macek konstatuje již četnou frekvenci výrazu „sbor“ v tomto novém významu: „... *církev svatá obecná jest zbor všech vyvolených, jenž slove chot Kristova.*“<sup>809</sup> Ve staré češtině se slovo se současným neutrálním zabarvením „společnost“ objevuje až na prahu 15. století, avšak nikdy ne v dnešních významech. Pro souhrn celé společnosti se používaly výrazy „lid“, „trojí lid“, „obec“, „církve“ a pro pojmenování širší skupiny lidí s určitým společným jmenovatelem výrazu „tovařišství“.<sup>810</sup> Použití slova sbor v české reformaci, však neimplikuje pojetí všeobecného kněžství věřících. Je zde důraz kladený na společenství křesťanského vyznání.<sup>811</sup>

Církev křesťanů v přítomnosti je shromáždění všech pokřtěných, špatných i dobrých, v každém případě však tato církev sama o sobě není církví svatých. Bojující církev, ve většině Husových spisů, se chvílemi blíží církvi svatých, není však s ní totožná. Údy bojující církve nejsou podle Husa dokonale svaté. V bojující církvi je obsažen částečně obecný sbor svatých i obecný sbor zlořečených, tvořící zde na zemi jednu společnou obec. Hus podotýká tak, jako ovce a kozli tvoří jedno stádo. Mezi dobrými rozeznává Hus počínající (*incipientes*), prospívající (*proficientes*) a dokonalé (*perfecti*). Do bojující církve patří i lidé nehodní, kteří z ní budou jednou odstraněni. Špatní křesťané podle Husa pak ruší jednotu v církvi.<sup>812</sup> Ve spisu *De ecclesia* nastává v Husově myšlení o církvi tento zlom. Hus v bojující církvi jasně rozeznává i ty, kteří se neosvědčí. Hus píše: „... *lidé mohou patřit k svaté matce církvi dvojím způsobem: buď podle předurčení k životu věčnému, způsobem, kterým všichni svatí a nakonec patří k svaté matce církvi, anebo podle předurčení k toliko k přítomné spravedlnosti, jako všichni, kteří tu a tam přijmou milost odpuštění hříchů, avšak nakonec nevytrvají.*“<sup>813</sup> Hus se zde ohrazuje i proti pojetí Tomáše Akvinského: „*Nazve-li svatý Tomáš nebo kdokoli jiný*

<sup>808</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 191f.

<sup>809</sup> MACEK J., *Ze slovníku české reformace: sbor*, in *Směrování*, ed. REJCHRTOVÁ N., Praha 1983, str. 118f.

<sup>810</sup> *Slova a dějiny*, ed. NĚMEC I., Academia, Praha 1980, str. 135f.

<sup>811</sup> MÜLLER J. T. – BARTOŠ F. M., *Dějiny Jednoty bratrské I.*, Praha 1923, str. 9.

<sup>812</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 243.

<sup>813</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 36.

*předzvěděného v milosti údem církve, pak mluví dvojznačně s Augustinem a se svatým Písmem...* <sup>814</sup>

Důležitý spor ohledně pojetí církve vedl Hus s Pálčem. Pálč nevytýká Husovi ve své podstatě pojem církve svaté a obecné, jíž jest počet predestinovaných. Vytýká mu exkluzivnost ve smyslu, že mimo církev predestinovaných by nebylo jiné církve. Pálč připouští, že církev predestinovaných je jediná obsahující všechny spasení hodné od prvního po poslední. Hus podle Pálče bloudí v tom, že bojující církev nemá za zcela svatou, protože jsou v ní také špatní i předvedění. Spor Pálče s Husem se týká bojující církve. Nepřekáží-li podle Pálče špatnost predestinovaných svatosti jejich církve, nemá pak podle Pálče překážet ani svatosti církve bojujících.<sup>815</sup> Hus měl bojující církev za svatou jen potud, pokud obsahuje predestinované, a tím se stává součástí obecné církve svaté, která je jediná svatá. Pro Husa předzvědění nejsou údy svaté církve, Pálč však zaujímá odlišný postoj a pro něj předzvědění jsou údy bojující církve, a tedy v Pálčově myšlení i svaté církve.<sup>816</sup> Hus píše: „*Církev svatá jest sbor všech vyvolených k spasení, a ta se na věky od Boha neodloučí. Církev svatá na tré se dělí, takže jedna strana slove se církev vítězná, a ta jest sbor svatých všech s Kristem v nebeské radosti... Druhá strana slove církev svatá odpočívajících aneb spících, a jest sbor všech blahoslavených v očistci... Třetí strana slove církev svatá rytmuující aneb bojující, a jest sbor vyvolených, kteří jsou živi v světě a bojují proti d'áblu... Církev svatá obecná ještě nebyla, aniž jest, ale bude úplná...*“<sup>817</sup> Hus z bojující církve učinil podmíněně součást obecné církve. V betlémských kázáních používá Hus někde slovo „predestinovaný“ v záměně se slovem „svatý“. Církev obecná je pak podle Husa množství svatých, dělicí se na církev bojující, spící a vítěznou. Vítězná je obec všech svatých od počátků světa až do jeho konce. Špatní jsou v církvi skryti, neboť se v ní skrývají, nejsou však v žádném případě jejími skutečnými údy, tedy součástí. Hus proti sobě staví církev zlých, shromáždění všech odsouzeníhodných a církev svatě žijících, shromáždění všech věřících hodných spasení. Církev svatě žijících je pak církev obecná.<sup>818</sup>

Každý vyvolený je údem církve a pojem vyvolení je Husovi spojen s jeho pojetím bezhříšnosti. Vyvolení se však musí přičinit, aby se jednou trvale stali údy mystického těla církve.<sup>819</sup> Hus se nejprve odvolává na Augustinův výklad evangelia Janova: „*Zná Pán ty, kteří jsou jeho. Zná ty, kdo setrvávají až ke koruně, kteří setrvávají až do plamene. Zná pšenici*

<sup>814</sup> *tamtéž*, str. 45.

<sup>815</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 256f.

<sup>816</sup> *tamtéž*, str. 258.

<sup>817</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek V, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1906, str. 19.

<sup>818</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 250f.

<sup>819</sup> *tamtéž*, str. 254.

na svém humně, zná plevu, zná osení, zná koukol. Ostatním však není známo, kdo jsou holubice a kdo havrani.<sup>820</sup> V každém případě však Hus usuzuje při vyvození důsledků z nauky o predestinaci logicky. Hus píše: „Když to věřící vezme v úvahu, má se uvarovat tohoto důsledku: Předzvědění jsou ve svaté církvi Boží, jsou tedy její částí. Neboť bylo řečeno, že něco jiného znamená být v církvi a něco jiného patřit k církvi, nebo být částí či údem církve.“<sup>821</sup> O předzvědění Hus následně uvažuje: „... všichni předzvědění tvoří jedno tělo.“<sup>822</sup> Hus posléze činí rozdíl: „... církev Kristova nebo synagoga satanova...“<sup>823</sup> O jejich konečném počtu však věřící nemá až do konečného soudu známost: „Která... je nebo bude početnější mezi lidmi nebo i mezi anděly, poznáváme teprve, Bůh Kristus Ježíš vynese konečný soud.“<sup>824</sup> O předzvěděných, tvořících jedno tělo, synagogu satanovu, Hus píše: „Vnější tvarem je věčné Boží předzvědění, v němž Bůh zná a určuje, aby všichni předzvědění jako údy d'ábelského těla byli spoutáni trvalým trestem.“<sup>825</sup>

### 2.5.1. Predestinace

Jeden z důležitých problémů v Husově myšlení je jeho pojetí predestinace a návaznosti na Johna Viklefa. Hus se mnohdy nedal Viklešem tak dalece inspirovat, přijal však s výhradami Viklefovou definici církve jako společnosti predestinovaných. Jakoubek ze Stříbra se vyvaroval udělat totéž. Ve své definici církve se nepohyboval tím směrem, jenž Husa přiblížil k Viklefovi.<sup>826</sup> Predestinací Bůh projevuje svobodně intenci své vůle a teprve povoláním svou vůli vykonává. Predestinace tedy nutně nepředpokládá povolání člověka, ale povolání člověka nutně předpokládá predestinaci. Vyvolení (*predestinatio*) jako vůle Boží, předchází předzvědění (*praescientia*), neboli samotný akt Božího rozumu, a následuje akt povolání (*vocatio*) a dále ospravedlnění (*iustificatio*) a nakonec oslavení (*glorificatio*).<sup>827</sup> Hus píše: „Jiní jsou v církvi jen podle víry a přítomné milosti jako předzvědění spravedliví, kteří nejsou v církvi podle předurčení k životu věčnému. Jiní jsou v církvi pouze podle předurčení, jako nepokřtěné děti křesťanů nebo Židé, kteří se stanou křesťany. Jiní podle beztvaré víry a podle předurčení, jako předurčení křesťané, kteří nyní sice žijí v zločinech, ale navrátí se

<sup>820</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 54.

<sup>821</sup> *tamtéž*, str. 50.

<sup>822</sup> *tamtéž*, str. 55.

<sup>823</sup> *tamtéž*, str. 57.

<sup>824</sup> *tamtéž*, str. 57.

<sup>825</sup> *tamtéž*, str. 56.

<sup>826</sup> DE VOOUGHT Paul, *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 295f.

<sup>827</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 170f.

*k milosti.*<sup>828</sup> V učení o predestinaci se u Husa objevuje interpretace dvou biblických myšlenek apoštola Pavla. Ponejprve biblická podoba Boha jako plně nezávislého na vší lidské logice a plně svobodného. Dále myšlenka vlastní svobody člověka. U Husa se nachází výklad predestinační teorie, opírající se o biblické myšlení a dále o podobu predestinační teorie v učení Augustinově.<sup>829</sup> Podle Augustina je predestinace totožná s předzvěděním. Ve své podstatě je predestinace výlučná věc všemocné milosti Boží.<sup>830</sup> Bůh milostí některé lidi, tvořící jinak zavržené Adamovým hříchem ve svém celku, *massa perditionis*, osvobozuje od paušálního odsouzení. Mezi osvobozením a ospravedlněním je ovšem diametrální rozdíl. Vůle k dobrému, a pro Augustina je vůle takřka jediným měřítkem mravního posouzení, má být v lidech posilována a probouzena, protože dobrý skutek založený v dobré vůli je základem ospravedlnění člověka. Bůh tak vyvoluje některé lidi ještě dříve než přišli na svět, nikoliv proto, že věděl o jejich budoucí spravedlnosti, ale proto, aby takovými byli. Na toto počáteční svobodné Boží hnutí Augustin klade jeden z podstatných důrazů své nauky. Bůh predestinací lidi vyvoluje, aby se predestinovanými stali. Predestinovaných ke království Božím je pouze určitý počet, *census numerus*, ostatní jsou pouze povolání. Augustin v intenci apoštola Pavla zdůrazňuje Boží vůli ke spáse všech lidí. V myšlení Augustinově se ovšem nachází opětovně důraz na Boží svobodné rozhodnutí, a nutno podotknout i posouzení, lidí ke spáse. Predestinace je tak jako suverénní akt Boží moci a dobroty připravením, predisponováním lidské vůle k přijetí milosti Boží.<sup>831</sup> Augustin rozeznává první milost, *gratia operans*, působící v lidech tak, aby chtěli dobro a dále druhou milost, *gratia cooperans*, spolupůsobící tak, aby lidé v dobru vytrvávali. Vytrvalost pouze na čas nemá podle Augustina valného výsledku.<sup>832</sup> Motiv vytrvalosti a setrvání v dosažené spravedlnosti se stává jedním z opakujících se témat české reformace. Objevuje se v myšlení Matěje z Janova, Husa a u Chelčického je rozvedený do podstatného prvku v jeho chápání antropologie a učení o spáse.

Hus částečně přebírá predestinační schéma církve. Vedle širšího pojmu *ecclesia* je pro něj možné přijmout užší pojem *congregatio predestinatorum*, jejichž hlavou je výlučně Kristus. Tuto myšlenku však nedovádí až do logického konce. Doporučuje poslouchat papežská přikázání, pokud jsou v souhlasu s Písmem. O kléru pak činí další závěry. Kněz, nacházející se ve stavu smrtelného hříchu koná obřady platně, *quia Deus per eum facit*,

---

<sup>828</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 46.

<sup>829</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 170f.

<sup>830</sup> *tamtéž*, str. 171.

<sup>831</sup> *tamtéž*, str. 172f.

<sup>832</sup> *tamtéž*, str. 175.

nikoliv však řádně.<sup>833</sup> Při přitakání na určitou formu predestinace zůstává problémem samozřejmě znamení, dokazující, že člověk je ve stavu milosti. Hus komplikované systémy „pravděpodobných znamení“ stavu milosti přejímá od Bernarda z Clairvaux a Tomáše Akvinského.<sup>834</sup> Hus tvrdí: „*A ježto jest těžké poznati, kdo jest člověk boží, ježto nikdo neví o sobě, je-li hoden milosti či nenávisiti, proto jest nutno každému ctiteli Kristovu opevniti se slovem evangelia...*“<sup>835</sup> Stejným způsobem potom nemůže člověk s určitostí ani potvrdit, že na této zemi reálně vládne křesťanskou láskou: „*Zda někdo zde na zemi může bez zjevení božského poznati, že má lásku, pokud jest zde na zemi. I jest říci, že nikoli podle Tomáše ve ‚Spise‘, kv. 4. a podle Pařížského; protož i Bonaventura praví ve ‚Spise‘ kv. 3., že žádný člověk.*“<sup>836</sup> Hus dále píše: „... *by bylo příliš velkou opovázlivostí tvrdit o někom bez zjevení a bez úděsu, že je údem této svaté církve.*“<sup>837</sup> Hus odkazuje na neurčitost v našem životě, kdy pro striktně danou hranici mezi dokonalým božským a nedokonalým lidským, nemůžeme o posledních věcech nic tvrdit s naprostou určitostí: „*Putující však a spící poznáváme dosti matně a nedokonale... Nechat' věřící nereptá, ale spolu raduje se z pravdy, že svatá matka církve mu zůstává neznámá toliko zde na cestě.*“<sup>838</sup> Tato neurčitost však není pro Husa na překážku, daleko spíše s ní počítá a mnohdy se na ní vůči institucionální církvi i odvolává. Hus argumentuje: „*Nevzniká totiž v církvi bojující žádný zmatek proto, že bez zjevení jasně nepoznáváme údy mystického těla Kristova ještě na cestě.*“<sup>839</sup>

U Husa se však nenachází predestinační nauka Augustinova ve svém celku. Učení o pádu Adama je samozřejmě obdobné jako u biskupa z Hippa. Milost Boží je potom u Husa živostí lidské duše a milostí se člověk podruhé, duchovně narodí. Milost je dar Boží, člověku se jí však nedostává bez určité předchozí predispozice, jež je samozřejmě od Boha. Toto hnutí, přichýlení člověka k Bohu z přirozené žádosti, je první volbou. Bůh dává člověku moc, sílu a vedení k synovství Božímu. Vyvolení člověka milostí Boží způsobuje jeho duchovní znovuzrození. V souhlase s Augustinem a rozdílně oproti apoštolu Pavlovi, Hus vztahuje predestinaci pouze na spravedlivé a rozšiřuje pojem predestinace na povolání k věčné blaženosti, nejenom k účinné milosti. Nesouhlasí se směřováním předzvědění, *prescientia*, a predestinace, protože predestinace ve vlastním slova smyslu se týká dobrých a *prescientia* se

<sup>833</sup> TÖPFER Bernhard, *Lex Christi, Dominium a církevní hierarchie u Jana Husa ve srovnání s jejich pojetím u Jana Viklefa*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 97.

<sup>834</sup> WERNISCH Martin, *Ratio voluntatis u M. Jana Husa*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 132.

<sup>835</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek II, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 263.

<sup>836</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 95.

<sup>837</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 51.

<sup>838</sup> *tamtéž*, str. 52.

<sup>839</sup> *tamtéž*, str. 53.

vztahuje i na zlé. U apoštola Pavla *prescientia* jako akt Božího rozumu předchází predestinaci. Hus ze širokého pojmu predestinace vylučuje akt *prescientia*, který vztáhl pouze na nespravedlivé. Způsobil tak rozštěpení všech lidí na dva tábory již od počátku. Jeho pojetí církve s tímto potom hluboce souvisí.<sup>840</sup> V. Kybal shledává u Husa absenci pavlovské myšlenky o predestinaci všech lidí k synovství Božímu a dále myšlenky augustinovské o zástupu zatracenců, z nichž milosrdný Bůh vyvolil alespoň některé ke spáse. Hus opomíjí psychologické založení augustinovské predestinace v „dobrém chtění“ člověka a zdůrazňuje predestinovaného jako spíše privilegovaného, jenž nejenom jako přítomně spravedlivý, ale jako vyvolený nehřeší až do konce, poněvadž by to odporovalo pojmu *predestinatio*.<sup>841</sup>

Pro Husa se však teprve vírou stává predestinovaný údem církve Kristovy. Tento moment je pro Husovo učení o predestinaci velice důležitý, neboť svou povahou až metafyzický názor o věčné predestinaci, zde dostává reálný etický korektiv. Hus spojuje ospravedlnění též s vírou, k níž musí přistupovat i spravedlnost, v případě, že člověk má dosáhnout milosti.<sup>842</sup> Hus píše: „... *žádné místo nebo lidská volba nedělá člověka údem svaté církve obecné, nýbrž božské předurčení, a to se vztahuje na každého, kdo vytrvale následuje Krista v lásce.*“<sup>843</sup> Hus s dobrými skutky spojuje slyšení Božího slova, zamítání neřestí a litování hříchů. Skutek jako účinek aktu lásky má cenu zásluhy. Podle skutků lze potom jako podle náznaků usuzovat, že jednající je povoláný a vyvolený. Pro Husa tedy existuje souvislost mezi skutky a spásou. Člověk se nejprve musí skutky zbavit svých hříchů a teprve potom setrvává ve stavu milosti. Náleží sem i účinná a opravdová lítost, bez níž ten, kdo hřeší ve stavu milosti, nemůže být spasen. Dobrý a vytrvalý skutek je podmínkou spásy i pro predestinované, protože žádný člověk s výjimkou apoštolů, neví s jistotou na této zemi, jestli je predestinovaný ke spáse nebo předzvěděný k záhubě. Samotní věřící tedy musí vytrvat v dobrém.<sup>844</sup>

N okraj je nutné poznamenat, že jako jedna z dalších nabízejících se interpretací Husova pojetí predestinačního schématu, je absolutní pojetí predestinace s absencí svobodné vůle. Hus píše: „... *žádný předzvěděný není údem svaté matky církve obecné. Neboť svatá matka církev obecná je od počátku světa pouze jedna... ona nebude mít po soudném dni jiné údy než ty, které má a bude mít přede dnem soudu, a všichni kdo mají být spaseni po dni*

<sup>840</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 176f.

<sup>841</sup> *tamtéž*, str. 179.

<sup>842</sup> *tamtéž*, str. 183f.

<sup>843</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 35.

<sup>844</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 186.

soudu, jsou předurčení, tedy žádný z nich není před soudným dnem předzvěděný.<sup>845</sup> Hus však dále pokračuje: „Poněvadž pak Bůh dokonale ví, k jakému konci spěje každý předzvěděný, a jak veliké pokání učiní všichni ti předurčení, kteří padnou...“<sup>846</sup> V každém případě se ovšem jakoby obloukem Hus vrací k vytrvalosti člověka ve spravedlnosti a konání dobrých skutků, tedy ke svobodné vůli člověka a k pokání, rozhodujícímu pro ospravedlnění člověka. Hus uvažuje o některých křesťanech: „Což nebyli podle evangelia i tito nazváni učedníky? A přece nebyli vpravdě učedníky, protože nezůstali v jeho slovu... Protože tedy neměli vytrvalost, jako nebyli vpravdě Kristovými učedníky...“<sup>847</sup>

Předurčení člověka Hus chápe jako vyvolení z milosti Božské vůle. Své pojetí předurčení Hus vztahuje k Augustinovým spisům *De predestinatione sanctorum* a *De penitentia*. Předurčení pak chápe v dvojím smyslu. Za prvé: „... kterým je člověk předzřízen k přijetí spravedlnosti a odpuštění hříchů, avšak nikoli k dosažení života slávy.“<sup>848</sup> Toto pojetí předurčení pak Hus chápe takto: „... předurčení je přípravou milosti...“<sup>849</sup> Za druhé potom: „... předurčení je to, kterým je člověk předurčen k dosažení života věčného v budoucnosti.“<sup>850</sup> Teprve po předurčení k životu věčnému v budoucnosti následuje předurčení k životu ve slávě a spravedlnosti. Hus toto zdůvodňuje: „Neboť, je-li kdo přeurlčen k věčnému životu, vyplývá z toho důsledek, že je tedy předurčen ke spravedlnosti. A dosahuje-li věčného života, tedy dosáhl spravedlnosti.“<sup>851</sup> Hus však klade důležitou podmínku, obsahující ve svém základu předpoklad svobodné vůle, totiž vytrvalost v konání dobra a spravedlnosti. Hus píše: „Mnozí totiž mají účast na spravedlnosti už nyní, ale protože se jim nedostává vytrvalosti, nemají podíl na věčném životě.“<sup>852</sup> Pro Husa je však pojem predestinace dosti široký. Připouští i možnost, že predestinovaný může hřešit, a tedy být načas nespravedlivým.<sup>853</sup>

Hus rozeznává dvojí milost. První je: „... milost předurčení k věčnému životu, od níž předurčený nemůže nakonec odpadnout.“<sup>854</sup> Druhá je: „... milost podle přítomné spravedlnosti, která jednou jest a jindy chybí...“<sup>855</sup> První milost je věčného charakteru a z lidí dělá součást svaté církve obecné, druhá je nedokonalá a dočasného charakteru a dělá z lidí „dočasné činovníky“. Jako držitele dočasné milosti Hus jmenuje Jidáše: „A tak Iskariotský,

<sup>845</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 40.

<sup>846</sup> *tamtéž*, str. 41.

<sup>847</sup> *tamtéž*, str. 42.

<sup>848</sup> *tamtéž*, str. 35.

<sup>849</sup> *tamtéž*, str. 35.

<sup>850</sup> *tamtéž*, str. 35.

<sup>851</sup> *tamtéž*, str. 35.

<sup>852</sup> *tamtéž*, str. 35.

<sup>853</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 265.

<sup>854</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 36.

<sup>855</sup> *tamtéž*, str. 36.

*jakkoli byl od Krista vyvoleným apoštolem nebo biskupem, což je označení úřadu, přece nikdy nebyl součástí svaté církve obecné.*<sup>856</sup> Do Husova myšlení o předurčení člověka se tak neustále dostává svobodná vůle člověka. Například Origenovo entuziastické absolutní se spolehnutí na milost, dobrotivost Boží a ospravedlnění všech hříšníků je tak Husovi v konečném důsledku cizí. Samotná milost je tedy pro člověka v konečném působení dvojí. První je *gratia praedestinationis*, milost předzřízená, kterou je sama láska Boží a tato milost má trvalý charakter. Druhá je *gratia praesentis iustitiae*, milost přítomné spravedlnosti, jež není trvalá.<sup>857</sup> Ani pojetí milosti tak není u Husa statickou kategorií, která by byla čistě filosofickou definicí. Záleží na volném rozhodnutí Božím a také na aktivitě člověka. Hus činí rozdíl mezi dočasnou milostí přítomné spravedlnosti a milostí trvalou. Jeho rozlišování se však nezakládá na filosofických tezích v intenci krajního realismu jako v případě uvažování Viklefa, ale na biblickém myšlení. Jako rozlišení mezi oběma milostmi uvádí biblický příklad Petra a Pavla: „*Takový byl Petr, když zapíral Krista a Pavel, když ho pronásledoval... Petra Pavel byli nespravedliví, nebyli tedy podle přítomné milosti spravedliví. A to je pravdivý závěr, jakože se po pravdě připouští, že byli spravedliví podle milosti předurčení a nebyli spravedliví podle přítomné milosti.*“<sup>858</sup> Hus nikde netvrdí, že by učil absolutnímu zůstávání predestinovaných v těle Kristově a předveděných v těle d'áblově.<sup>859</sup> Obě kategorie však pro něj existují, a to odděleně od sebe.

Kybal dovozuje, že Husův názor o svaté církvi obecné jako počtu všech predestinovaných je nekatolický. Předpoklady Kybalova závěru jsou, že Hus tvrdí, že jedině predestinovaní jsou údy této církve a z predestinace by tak učinil výlučnou *causa formalis* církve Boží. Dále potom, jestliže by Hus striktně vylučil předzvěděné z církve Boží, pokud jsou ve stavu posvěcující milosti.<sup>860</sup>

### **2.5.2. Husovo stanovisko k pojetí římské církve jako církve obecné a svaté**

V mnohém je nutné chápat Husovo myšlení o vztahu církevní autority a Boha, či Božího zjevení podle Písma, pod prizmatem myšlenky na lidskou konečnost a omezenost oproti svrchované autoritě Boží. Hus na mnoha místech svých prací, byť časově dosti vzdálených, opětovně připomíná svrchovanou autoritu Boží jako rozhodující při pohledu na autoritu

---

<sup>856</sup> *tamtéž*, str. 36.

<sup>857</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 90.

<sup>858</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 44.

<sup>859</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 287.

<sup>860</sup> *tamtéž*, str. 296.

lidskou nebo církevní. Hus pokládá otázku: „... *zda římská církev je onou svatou církví obecnou, nevěstou Kristovou.*“<sup>861</sup> Hus postupně rekapituluje vše, co této vytyčené myšlence protirečí: „*Proti tomu svědčí: Římská církev je církví, jejíž hlavou je papež a tělem kardinálové, kteří tvoří tuto církev; ale tato církev není svatou církví obecnou a apoštolskou. Je tedy pochybný výrok nesprávný.*“<sup>862</sup> Pokračuje ve vztahu k otázce spásy a církevního úřadu: „... *papež s kardinály nejsou souhrnem všech předurčených.*“<sup>863</sup> Zde se dostává do rozporu automaticnost instituce se svrchovaností Boží vůle. Hus se odvolává ve svých tvrzeních i na církevní tradici, konkrétně na Mikuláše z Lyry: „*Z toho vyplývá, že církev nespočívá na lidech, kteří mají moc nebo církevní či světské důstojenství, poněvadž mnohá knížata, velekněží i jiní lidé nižších hodností odpadli od víry.*“<sup>864</sup> Hus staví svoje tvrzení o církvi na těchto tezích: „*Ze slov Spasitelových ještě vyplývá, že jedna je církev... Za druhé, že je Kristova... Za třetí, že je svatá... Z toho dospíváme k závěru, že jedna je svatá církev Kristova, která se řecky říká katolická, latinsky obecná a apoštolská... Odtud předpokládám, že tato církev se nazývá svatá církev římská...*“<sup>865</sup> Vyvozuje závěr, podle něhož svatou církev není možné identifikovat s papežem a sborem kardinálů: „*Za tuto církev nemůže být pokládán určitý papež s určitými kardinály i s celým svým domem, když oni vesměs odcházejí a přicházejí.*“<sup>866</sup> Sbor kardinálů s papežem, církev římská, je pro Husa pouze součástí církve bojující: „*Tu se nepochybně modlíme za nejpřednější bojující církev, za kterou pokládám církev římskou. A ovšem porovnáváme-li stáří jejich částí, je papež se svým sborem částí vynikající největším důstojenstvím...*“<sup>867</sup> Jinými slovy, papež společně se sborem kardinálů patří do církve existující v určitých empirických, historických podmínkách a v nich jsou součástí církve bojující, přičemž eprve na konci bude zřejmé, zda obstáli, či nikoliv. Důstojenství sboru kardinálů s papežem v čele je pro Husa podmíněno: „... *pokud arci z větší blízkosti následují Krista a vzdávajice se nadutosti a nároku na prvenství, slouží své matce co nejučinněji a nejpokorněji. Neboť činí-li opak, stávají se modlou zpuštění a sborem, který je v naprostém rozporu s pokorným sborem apoštolů a Pána Ježíše Krista.*“<sup>868</sup> O vztahu sboru kardinálů s papežem v čele, jako části bojující církve, k církvi svaté Hus říká: „*A tak plyne zjevně z víry, že nikoli onen sbor /sbor kardinálů s papežem v čele/, ale celá matka rozptýlená*

<sup>861</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 58.

<sup>862</sup> *tamtéž*, str. 58.

<sup>863</sup> *tamtéž*, str. 59.

<sup>864</sup> *tamtéž*, str. 60.

<sup>865</sup> *tamtéž*, str. 61.

<sup>866</sup> *tamtéž*, str. 61.

<sup>867</sup> *tamtéž*, str. 62.

<sup>868</sup> *tamtéž*, str. 62.

po všech národech a jazycích jest ona svatá církev římská...“<sup>869</sup> Odmítá ztotožnit institucionální strukturu církve s církví svatou. Konečné zhodnocení Hus klade na Boha. Dále je Husem vytyčena otázka po vztahu mezi církví bojující a církví svatou, přičemž Husovo řešení projde i myšlenkovými proměnami a bude jádrem sporu s několika jeho kritiky.

Samotný pojem „římská církev“ však Hus striktně chápe ve smyslu „dílčí církev“: „... církví římskou ve vlastním smyslu se nazývalo shromáždění Kristových věřících, žijících pod poslušenstvím římského biskupa, podobně jako se nazývalo shromáždění Kristových věřících pod antiochijským biskupem antiochijskou církví.“<sup>870</sup> Hus se zde odkazuje na Písmo a konkrétně na listy apoštolů, zvláště apoštola Petra adresované dalším církvím. Hus píše: „Hle, zde je použito pojmu církev pro věřící v Krista, kteří byli v Římě s blaženým Petrem.“<sup>871</sup> V tomto smyslu je církev římská pro Husa dílčí církví, stejně jako další místní, dílčí církve: „A často i jinde se tak nazývají přímo dílčí církve, z nichž každá jednotlivě je částí církve obecné, jež je církví Ježíše Krista.“<sup>872</sup> Vedle označení „dílčí církev“ pro římskou církev rozeznává Hus ve své nauce o církvi ještě další dvě používaná označení. Pro Husa ovšem nejsou v žádném případě platné: „Ale tyto dva poslední významy násilně vytvořili učenci.“<sup>873</sup> Jsou tedy v rovině pouhých nálezků, nemajících nic společného s Písmem nebo pro Husa relevantní církevní tradice. Hus o nich píše: „V druhém smyslu je římskou církví míněn kterýkoli papež s kterýmikoli kardinály, ať už kdekoli žijí špatným nebo dobrým životem. A v třetím smyslu se užívá slova církev pro papeže.“<sup>874</sup> Stejným způsobem Hus neztotožňuje římskou církev jako místní, dílčí církev, s celkem církve svaté: „Avšak popíráme, že by tato církev byla svatá církev obecná a apoštolská.“<sup>875</sup> Římská církev s kardinály jako tělem a papežem jako hlavou neodpovídá Husovu hlavnímu a základnímu pojetí církve: „Ani papež tedy není hlava ani kardinálové nejsou celé tělo svaté obecné církve katolické, neboť jediný Kristus je hlava této církve a jednotliví předurčení jsou současně tělem...“<sup>876</sup> Rozhodující kritérium Písma a pravdivé a náležité části církevní tradice zde pro Husa splněno není. Hus konstatuje: „... římská církev je název zavedený nikoli na základě Písma svatého...“<sup>877</sup> Podle Husa římskou církev s kardinály a papežem není možné ztotožňovat s církví svatou jako celkem. Vztah římské církve k církvi svaté obecné je tedy Husovi podmíněn. Následným

---

<sup>869</sup> *tamtéž*, str. 62.

<sup>870</sup> *tamtéž*, str. 62.

<sup>871</sup> *tamtéž*, str. 62.

<sup>872</sup> *tamtéž*, str. 63.

<sup>873</sup> *tamtéž*, str. 63.

<sup>874</sup> *tamtéž*, str. 63.

<sup>875</sup> *tamtéž*, str. 64.

<sup>876</sup> *tamtéž*, str. 64.

<sup>877</sup> *tamtéž*, str. 63.

problémem, který před Husem ovšem vyvstává, je vztah sboru kardinálů a papeže ke svaté církvi obecné. Hus nejprve připouští: „*Tvrdím, že papež se všemi dvanácti kardinály, kteří s ním žijí, je svatý, což se tvrdí a připouští jako svrchovaně možné...*“<sup>878</sup> Hus samozřejmě neodkazuje papežský úřad a kurii do diabolické sféry, ani je plně a automaticky neztotožňuje s církví svatou. Hus ovšem zdůrazňuje, „připouštím“ tuto možnost. V případě, že papež a kardinálové jsou svatí a žijí spravedlivým životem, potom římská církev, jež je jimi tvořena, je součástí církve svaté obecné. Hus potom při splnění podmínky ctnostného života podle vzoru Krista a apoštolů o papeži a kardinálech vyvozuje: „*Avšak správný je závěr, že svatý papež se svatými kardinály jsou svatou církví, která je částí svaté církve obecné a apoštolské.*“<sup>879</sup> V každém případě se ovšem autorita římské církve nesmí chápat automaticky, ani z autority církevní tradice a práva, ani z donucení světské moci. Hus tak posléze vyvozuje o římské církvi tento závěr: „*Neboť nemáme žádný dobrý důvod nazývat římskou církev svou matkou pro její pýchu anebo pro přízeň císaře, ani za třetí pro to, že věříme, že se k němu musí každý křesťan utíkat a jej pod ztrátou spásy vyznávat za hlavu a nejsvětějšího otce...*“<sup>880</sup>

### 2.5.3. Husovo učení o hlavě církve

Husovu pojetí hlavy církve je možné vidět jako kritiku stavu církve. Nutné je však zkonstatovat, že se mu dostalo různého stupně, mnohdy i účelové dezinterpretace. Hus se na hlavu institucionální církve své doby dívá v konečném důsledku z nadčasového pohledu, prizma církevně právní nebo zakotvenost v následující církevní tradici, jež by pouze něco účelově zdůvodňovala, naprosto opouští. Z tohoto důvodu je možné chápat a použít Husovo učení jako kritiku církevní praxe jakékoliv doby, nejenom církevní praxe doby Husovi. Hus nejprve podává svou základní premisu o hlavě církve: „*... jediný Kristus je hlavou církve obecné, která není částí žádné jiné.*“<sup>881</sup> Dodává potom praktický důsledek: „*Z toho je jasné, že kdyby některý křesťan měl být s Kristem hlavou církve obecné – ačkoliv ona nemůže být obludou, která by měla dvě hlavy stejné... bylo by nutné připustit, že křesťan, který by byl takovou hlavou té církve, byl by Kristus.*“<sup>882</sup> Z pohledu přísně institucionálního zde nastává s Husovými myšlenkami problém, dalo by se říci až „sukcesionálního“ rázu: „*Nikdy se však žádný z apoštolů neopovážil tvrdit, že byl hlavou nebo ženichem jmenované církve, protože to by znamenalo cizoložit s nebeskou královnou a troufale si osobovat jméno důstojenství a*

---

<sup>878</sup> *tamtéž*, str. 64.

<sup>879</sup> *tamtéž*, str. 64.

<sup>880</sup> *tamtéž*, str. 63.

<sup>881</sup> *tamtéž*, str. 38.

<sup>882</sup> *tamtéž*, str. 38.

úřadu...<sup>883</sup> Církev doby apoštolské Husovi v žádném případě není pouze argumentem etickým. Příklad života křesťanské prvotní církve Hus přenáší i do praktické roviny, v pojetí církevního úřadu a přístupu k němu.

V Husově pojetí hlavy církve je možné vytknout tyto základní body:

**Vnitřní hlava** – Hus píše: „...*vnitřní hlava je hlavní osobou téže církve a to dvěma způsoby: buď že spravuje (jako král) tělesné statky této církve, anebo že řídí (jako biskup) duchovní statky.*“<sup>884</sup>

**Vnější hlava** – Hus o ní praví: „... *je osobou, která spravuje lidi poddané podle jeho přirozenosti, sama však nepatří ale do jejich počtu.*“<sup>885</sup>

**Kristus** – o Kristu jako hlavě církve mluví Hus takto: „... *je vnější hlavou každé dílčí i obecné církve podle svého božství, a je vnitřní hlavou podle lidství. A tyto dvě přirozenosti, božství a lidství, jsou jeden Kristus, který jest jedinou hlavou své nevěsty obecné církve, jež je souhrnem přeurtčených.*“<sup>886</sup>

**„Hlavní vůdce“** – Hus dále praví o uspořádání v církvi toto: „*Z toho je zřejmé, že není v rozporu, má-li dílčí církev více hlav. Může mít zajisté tři hlavy: totiž božství, Kristovo lidství a hlavního vůdce, jehož jí Bůh určil, aby jí vládl.*“<sup>887</sup>

Mezi hlavami církve však pro Husa vládne přísná hierarchie: „*Ale tyto hlavy jsou ve vzájemné podřízenosti, protože božství je nejvyšší, Kristovo lidství prostřední a hlavní vůdce nejnížší.*“<sup>888</sup> Zde je nutné k výše uvedenému citátu připomenout, že Hus zavádí i další termín, totiž „dílčí církev“: „*A v tomto smyslu jsou všichni spravedliví nyní žijící pod vládou Kristovou v arcibiskupství Pražském a zvláště předurčení svatou církví pražskou. A totéž platí o jiných dílčích církvích svatých.*“<sup>889</sup> Pro dílčí církev platí kompetentní vláda biskupa, kterého, jak je z textu patrné, Hus uznává jako ustanoveného Bohem ke spravování dílčí církve. Pro církev obecnou, jejíž jedinou hlavou je Kristus však nikoliv: „*Církev obecná pak, jak bylo řečeno, má dvě hlavy: jednu vnější, to je božství /Kristovo/, a druhou vnitřní, to je lidství /Kristovo/.*“<sup>890</sup> Hus potom o Kristu jako hlavě církve dodává: „*Všichni, kdo byli od začátku věků spravedliví, mají Krista jako hlavu.*“<sup>891</sup>

---

<sup>883</sup> *tamtéž*, str. 38.

<sup>884</sup> *tamtéž*, str. 39.

<sup>885</sup> *tamtéž*, str. 39.

<sup>886</sup> *tamtéž*, str. 39.

<sup>887</sup> *tamtéž*, str. 39.

<sup>888</sup> *tamtéž*, str. 39.

<sup>889</sup> *tamtéž*, str. 24.

<sup>890</sup> *tamtéž*, str. 39.

<sup>891</sup> *tamtéž*, str. 40.

Ve spisu *De ecclesia* se Husovi pojem církve bojující takřka ztrácí v pojmu církve predestinovaných, přičemž církev predestinovaných je povýšena na církev v pravém slova smyslu a církev bojující je jí podřízena, jestliže obsahuje v sobě predestinované, zůstávající na zemi. Hus ve vztahu k hlavě církve zužuje pojem církve bojující. Přenáší na ní znaky mystického těla Kristova, zejména milost předzřízení. V polemice s Pálčem se tyto myšlenky projevují v plné šíři. Podle Pálče dal Kristus bojující církvi tělesnou hlavu v Petrovi a jeho papežských nástupcích. Podle Husa je hlavou bojující církve Kristus.<sup>892</sup> Vedle otázky hlavy církve je dalším tématem polemiky s Pálčem rozdíl mezi osobou, jejími vlastními zásluhami, včetně těch, jež vedou ke spáse a církevním úřadem. Hus se ohrazuje oproti Pálčovým obviněním takto: „*A když dodává lhář, že býti papežem jest věci úřadu, ne zásluhy, a že svatost, která se mu připisuje, vztahuje se ne k osobě, ale k úřadu...*“<sup>893</sup> V otázce papežské legitimacy se Hus musí vypořádat s částí církevní tradice: „*A ted' k výroku blaženého Jeronýma ,Toto je víra, nejblaženější papeži', ... připomínám, že promluvil na základě mínění, vyvozeného z apoštolských skutků papeže Damase...*“<sup>894</sup> Hus část církevní tradice, vztahující se na otázku papežství, odmítá interpretovat univerzálně jako vztahující se na každého nositele papežského úřadu: „*Ale jenom blázen by věřil, že tento závěr lze vztáhnout na kteréhokoli římského velekněze...*“<sup>895</sup> Církevní tradici prvních staletí tedy podle Husa nelze v konečném důsledku brát jako obecný argument pro tvrzení o ctnostech všech papežů bez rozdílu: „*Není však známo, zda se dostalo Jeronýmovi zjevení o předurčenosti tohoto papeže a o spravedlnosti jeho skutků.*“<sup>896</sup>

Pro Husa tedy v otázce posouzení tradice o papežském úřadu vstupuje ve spis *O církvi* do hry i historie a historická zkušenost. Hus vypočítává jednotlivé historické peripetie papežského úřadu, včetně dvojpapeží, vměšování se světské moci do volby papežů a mravní poklesky jednotlivých hodnostářů. Končí poněkud skepticky: „*Tak v každém století od dob církevního obdarování došlo k ostudným sporům mezi papeži.*“<sup>897</sup> Hus však v žádném případě nespolehá pouze na empirickou zkušenost s církevními úřady. Výslovně zmiňuje příběh o obdarování církve, Konstantinově donaci, při kteréžto události zaznívá z nebe andělský hlas: „*... dnes byl vlit jed do svaté církve Boží.*“<sup>898</sup> Hus pokračuje: „*A Bůh vhodně ohlašuje lidu... nepravosti hrozící nebezpečí. Z toho se může věřící domyslit, zda ten, kdo je nazýván*

<sup>892</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 248.

<sup>893</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek V, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1906, str. 15.

<sup>894</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 137.

<sup>895</sup> *tamtéž*, str. 139.

<sup>896</sup> *tamtéž*, str. 139.

<sup>897</sup> *tamtéž*, str. 141.

<sup>898</sup> *tamtéž*, str. 142.

*papežem, je proto také nejvyšším veleknězem církve a nejblaženějším otcem a zda je ve víře nade všechny ctitele Kristovy nejučenějším a hlavou svaté Boží církve obecné.*“<sup>899</sup> Příběh o Konstantinově donaci se tedy objevuje i u Husa. Nikoliv však jako striktně ústřední téma legitimizující nápravu církve nebo snad výchozí premisa jeho uvažování o opravě církve, tak jako u valdenských. Hus své myšlenky o nápravě církve staví na naprosto jiném základě. V identifikování církevních nešvarů je však pro Husa důležitý i rozměr Boží vůle a její výslovného potvrzení znamením, proto se ještě Hus zmiňuje o „Božím ohlášení“. Pozoruhodná je i další Husova zmínka o donaci: „*Kde však má tento d'ábelský spor svůj původ a hybnou příčinu, může i slepý nahmatat: v obdarování. A proto napsal blažený Jeroným v životopisech otců: Čím více církvi přibývalo statků, tím více ubývalo ctností.*“<sup>900</sup> Podobné zmínky o Konstantinově donaci je možné nalézt i u Matěje z Janova. Uvažování o příčinách církevního úpadku v intenci valdenství, včetně odsouzení majetkové držby církve, by pak hrálo v české reformaci též svoji úlohu. Pro Husa papežský úřad není diskreditován sám o sobě. Papežský úřad má svoji váhu a důležitost, včetně té učitelské. Důležitost a legitimita papežského úřadu však není získávána automaticky pomocí institucionálního způsobu. Hus proto sarkasticky píše o institucionálním chápání poslušnosti papežů: „... *pravděpodobně bude třeba říci, že každý papež od prvního až do posledního, který žije v rozporu s Kristem, jehož nazývali nebo budou nazývat hlavou a nejsvětějším otcem, jest oním ctihodným a dlouhověkým člověkem, poněvadž díky poslušnosti před dlouhou dobou začal být takovým.*“<sup>901</sup>

Pro Husa je důležitým kritériem Písmo a legitimní část tradice, jež je ve shodě s Písmem. Tomuto výchozímu tvrzení se musí podřizovat veškerá církevní praxe a osobní život člověka. Hus neodkazuje hodnocení nebo odmítnutí církevní praxe do pouhé etické oblasti. V žádném případě pak není v teologickém myšlení v důsledcích donatistou. Legitimita úřadu nezávisí na pouhých morálních kritériích člověka, jenž ho zastává. Hodnověrnost a spása člověka, zastávajícího církevní úřad, však v individuálním rozměru závisí výlučně na jeho následování evangelijního příkladu Krista a ctnostech víry, lásky, naděje, pokory a chudoby. Nezávisí však na církevním úřadu, pouhých institucionálních náležitostech a části církevní tradice, jež je v rozporu s Písmem. Hus píše: „... *prorok, který učí lži, znamená učené duchovenstvo, které učí, že papež není ani Bůh ani člověk, ale bůh přidružený, nebo bůh pozemský, duchovenstvo, které učí... že může komukoli udílet úlevy bez ohledu na Apoštola,*

---

<sup>899</sup> *tamtéž*, str. 142.

<sup>900</sup> *tamtéž*, str. 142.

<sup>901</sup> *tamtéž*, str. 138.

*na přísahu, na slib a na přirozené právo... protože on sám má právo říci: „To je mé přání a to je i příkaz; buď důvodem mé vůle“, a tak nemůže hřešit a nemůže se dopustit svatokupectví...“<sup>902</sup>*

Problém, s nímž se musí Hus také vyrovnat, je pojetí církevní hierarchie a podřízenosti v rámci hierarchie. Hus píše o obsahu obvinění svých odpůrců: *„Jako zásadní věc, podle níž zmínění doktoři věří, že všechny jejich výroky budou nutně či pravdivě vyplývat, uvádějí dále, že nižší mají poslouchat apoštolskou stolicí církve římské a představené ve všem všudy... podle výroku Spasitelova v 23. kapitole Matoušově: Všecko, cokoli vám řeknou, zachovávejte a číňte.“<sup>903</sup>* Dodává potom obvinění, které mu bylo přičítáno: *„Někteří však z duchovenstva v Českém království nechtějí s tím souhlasit a usilují, seč jsou navádět věřící lid k neposlušnosti vůči představeným a k neúctě proti papežské, biskupské, kněžské a duchovenské důstojnosti...“<sup>904</sup>* Hus ve své odpovědi nejprve argumentuje takto: *„... záměrem naší strany, aby antikristovská ustanovení neohlupovala lid nebo jej neoddělovala od Krista, nýbrž aby poctivě vládl zákon Kristův... Za třetí je záměrem naší strany, aby duchovenstvo žilo poctivě podle evangelia Ježíše Krista a zavrholo nádheru, lakotu a zhýralost.“<sup>905</sup>* Hus se tedy pohybuje v mezích uvažování o zákonu Kristově jako objektivní normě pro církevní praxi. Odmítnutí přemíry majetku a přemrštěného blahobytu u kléru potom u Husa opětovně pramení z *imitatio Christi*, závazného i pro církevní praxi. Nakonec Hus vyvozuje závěr: *„Jemu /Kristu/ sloužit znamená kralovat a poslušnost vůči němu má váhu tak rozhodující, že je bezcenné poslouchat kohokoli, pokud to není v souladu s poslušností Bohu našemu.“<sup>906</sup>* Z ideálu následování Krista, v tomto případě pojatém až osobním způsobem, pro Husa vyplývá v jeho pozdním díle *De ecclesia* vlastně až náznak autonomní etiky. Jedinec se má osobně řídit podle vzoru Krista a apoštolů, závazného pro církevní praxi i individuálního člověka, přičemž závaznost všeho ostatního je v tomto světle zpochybněna.

Poslušnost Hus definuje takto: *„... poslušnost lze předně chápat ve smyslu analogickém nebo velmi obecném jako povolnost kteréhokoli stvoření vůči božské vůli, již jsou všechna stvoření poslušna...“<sup>907</sup>* Posléze dodává: *„Neboť ne každá poslušnost jest poslušností vůči vyššímu, jehož posloucháme...“<sup>908</sup>* Husův závěr o poslušnosti je tento: *„... je*

---

<sup>902</sup> *tamtéž*, str. 138.

<sup>903</sup> *tamtéž*, str. 143.

<sup>904</sup> *tamtéž*, str. 143.

<sup>905</sup> *tamtéž*, str. 144.

<sup>906</sup> *tamtéž*, str. 144.

<sup>907</sup> *tamtéž*, str. 144.

<sup>908</sup> *tamtéž*, str. 146.

*nemožné, aby rozumný tvor byl mravně ctnostný, není-li poslušen svého Boha.*<sup>909</sup> Hus opětovně zdůrazňuje ve svém pojetí poslušnosti svrchovanost Boha, a to Hospodina Písma, nade vším lidským a institucionálním. Dále se zde objevuje ozvuk tomášovského pojetí. Všechna stvoření podléhají a jsou poslušna věčnému zákonu, jenž řídí všechna jednání a pohyby, skrze substanciální formu. Obecně potom všichni tvorové mají účast na věčném zákoně, jakožto Boží vůli, jež řídí svět. Člověk, obdařený rozumem má speciální účast, díky svému rozumu na *lex aeterna*, jenž je potom v rozumném tvoru účastí na *lex naturalis*. Člověk jako rozumný tvor potom svou vůli a žádosti rozumem usměrňuje tak, aby dbalo jeho jednání ve shodě s přirozeným zákonem.<sup>910</sup>

Hus se dále zabývá tvrzením svých oponentů, že: „... nižší mají poslouchat apoštolskou stolicí církve římské...“<sup>911</sup> Při své interpretaci tohoto tvrzení „doktorů“ o poslušnosti se Hus nejprve věnuje otázce významu slova „apoštolská“. Hus píše: „*A tu je třeba se zmínit o apoštolské stolici, o níž mnozí a zejména kanonisté mnoho káží, ale co to apoštolská stolice je, nevědí. Neboť někteří se domnívají, že je to dřevěná nebo kamenná stolice papežova, nebo stolice z nějaké jiné věci zhotovená, v níž papež osobně sedává. Jiní se domnívají, že je to římská kurie... jiní si myslí, že je to moc papežova...*“<sup>912</sup> Hus odmítá doslovný význam celé pasáže, jež mu jeho protivníci vytýkají. Věnuje se výkladu slova „apoštolský“ a podotýká, že jeho význam je jiný, než se obvykle soudí: „... *apoštolským je nazýván ten, kdo jde cestou apoštola. Tak tedy jako se pravým křesťanem nazývá ten, kdo napodobuje Krista v mravech, tak vpravdě apoštolský je kněz, který následuje učení apoštolů, žije životem apoštola a šíří jeho učení.*“<sup>913</sup> Ve svém výkladu Hus považuje za rozhodující pojetí apoštola a apoštolátu v evangeliích. O významu slova „apoštolský“ píše: „*Proto každý papež je potud nazýván apoštolským, pokud šíří a skutkem plní učení apoštolů. Jestliže však nedbá učení apoštolů a šíří slovem i skutkem pravý opak, tu je správně nazýván falešným apoštolem nebo odpadlíkem.*“<sup>914</sup>

Kriteriem pro posouzení konkrétního papeže v jeho úřadu, který považuje za právoplatný a legitimní, je Husovi výslovně pojetí apoštolátu v evangeliích. Stejným způsobem potom Hus interpretuje slovo „stolec“: „*Avšak stolcem Kristova majestátu rozumíme založení věčného království, z něhož nemůže být odstraněn, a tento stolec Kristův*

---

<sup>909</sup> *tamtéž*, str. 147.

<sup>910</sup> FLOSS Pavel, *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha 2004, str. 256f.

<sup>911</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 152.

<sup>912</sup> *tamtéž*, str. 152.

<sup>913</sup> *tamtéž*, str. 153.

<sup>914</sup> *tamtéž*, str. 153.

má vnitřní povahu.<sup>915</sup> Slovo „stolec“ dále Hus vykládá takto: „... vnější stolec, na který /Kristus/ zasedl, v němž přebývá neb sídlí svou milostí, jsou všichni svatí, jako naopak stolice satanovy, na které zasedl, v nichž přebývá nebo sídlí, jsou všichni bezbožní.“<sup>916</sup> Pro Husa není možné vykládat slovo „stolec“ odtrženě od slova „apoštolský“. Proto „stolec“ neinterpretuje v reálném významu, ale jako společenství všech svatých. Hus dále dovozuje: „*Stolice apoštolská je tedy autorita učit i soudit podle zákona Kristova, jemuž učili apoštolové...*“<sup>917</sup> Autorita soudit a učit se Husovi nezakládá na hierarchické autoritě, založené pouze na daném výroku kanonistů s mocenským nárokem. Husova autorita je autoritou Písma. Odkazuje se ve své kritice kanonického pojetí „apoštolské stolice“ na Písmo: „*Sám Spasitel dosvědčuje v 23. kapitole Matoušově: Na stolicí Mojžíšově posadili se zákoníci a farizeové.*“<sup>918</sup> Hus dále o pojetí apoštolského stolce jako římské kurie píše: „*A za těchto okolností je možné, že oni sami jsou stolicí nikoli Kristovou, ale satanovou, kteří způsobem svého vlastního života zasedli na stolicí morálního nakažení.*“<sup>919</sup> Hus se zde odkazuje i na Augustina: „*Tak Augustin nazývá stolicí morálního nakažení /morové nákazy/ nezřízenou chtivost po vládě a zhoubné učení.*“<sup>920</sup> Hus posléze pokračuje: „*Tak nám ukazuje, kdo jsou dnes námezdníky v církvi, kteří sedí na stolicí, to jest, osobují si autoritu učit Božímu zákonu.*“<sup>921</sup> Husův závěr je potom nesmiřitelný: „*A na této stolicí sedí hodnostáři církve, kteří chtějí světsky panovat a kteří učí, že jejich rozkazy a nauky je třeba přísněji zachovávat než příkázání Hospodinova.*“<sup>922</sup> Samotný rozdíl ovšem u Husa spočívá v užitku, jenž lidé zastávající církevní úřady, hledají. Celou svoji úvahu, odvíjející se okolo pojetí autority úřadu v církvi, tedy přenáší i do roviny osobní, otázky zda konkrétní člověk jako křesťan hledající Krista a vyznávající jeho příklad ob stojí, či nikoliv: „*V církvi jsou někteří představení, o nichž říká apoštol Pavel, že ‚hledají svůj prospěch a ne to, co jest Ježíše Krista‘. Co tedy znamená, že ‚hledají svůj prospěch‘? Že milují Krista vypočítavě, nehledají Boha pro Boha samého, jdou za časným pohodlím, lakotně touží po zisku a dožadují se poct od lidí.*“<sup>923</sup> Hus však v žádném případě nepopírá kompetence papeže a neodpírá mu jeho úřad. Hus píše: „*Proto jako papežský stav, který prospívá církvi, má tím větší zásluhu, tak papežský stav zvrácený v člověku, který zneužívá tohoto stavu, aby*

<sup>915</sup> *tamtéž*, str. 154.

<sup>916</sup> *tamtéž*, str. 154.

<sup>917</sup> *tamtéž*, str. 154.

<sup>918</sup> *tamtéž*, str. 155.

<sup>919</sup> *tamtéž*, str. 156.

<sup>920</sup> *tamtéž*, str. 156.

<sup>921</sup> *tamtéž*, str. 158.

<sup>922</sup> *tamtéž*, str. 156.

<sup>923</sup> *tamtéž*, str. 157.

*církev nakazil, má tím větší vinu.*<sup>924</sup> Křesťan však je povinen samostatného posuzování: „*Věrný učedník Kristův má tedy uvažovat, když papež vydává nařízení, zda jde výslovně o příkázání některého apoštola nebo zákona Kristova, anebo zda má základ v zákoně Kristově. A když to poznal, má takové nařízení uctivě a pokorně poslechnout. Jestliže však pravdivě pozná, že nařízení papežovo odporuje příkázání nebo radě Kristově, anebo že se obrací ke zlému církve, tehdy se má směle vzepřít, aby svým souhlasem neměl účast na zločinu.*“<sup>925</sup> Nárok každého křesťana posuzovat nařízení kurie se však nezakládá na jakýchkoliv demokratických zásadách v novodobém smyslu. V základě Husova myšlení stojí podřízenost Písmu a zákonu Kristovu. Pouze Písmo a podřízenost jemu legitimizuje právo každého křesťana posuzovat církevní nařízení. Hus však zde nemluví ani o rozumu každého člověka ve smyslu Tomáše Akvinského. Kriterium Písma a příklad Krista a apoštolů je normativní pro každodenní církevní praxi. Hus tímto způsobem postupoval i oproti zákazu všeobecného kázání, vydanému v bule papeže Alexandra V. a uplatněnému pražským arcibiskupem Zbyňkem. Hus píše: „*Tento zákaz zajisté, který je v rozporu s činy a slovy Kristovými i jeho apoštolů, není apoštolský, poněvadž Kristus kázal lidu... a přikázal svým učedníkům slovy poslední kapitoly Markovy: Jdouce po všem světě, kažte evangelium všemu stvoření.*“<sup>926</sup> Důraz na všeobecné kázání je v Husově myšlení zdůvodněn Písmem: „*Tento zákaz je také na škodu církve, protože spoutává Boží slovo, aby se nemohlo svobodně rozmáhat...*“<sup>927</sup> Zákaz kázání Hus posuzuje jako hřích: „*... tento hřích podle zcela zřejmých svědectví Písma svatého páší ti, kteří zneužívají svěřené moci pastýřské péče k tomu, aby ukájeli mlékem a vlnou Kristových oveček své tělesné chťiče, a nevykonávají povinnou službu pastýřského úřadu k věčné spáse Kristových ovcí.*“<sup>928</sup>

Hus dále o papežství uvažuje z hlediska poslušnosti: „*... vzbouřit se proti zcestnému papeži znamená poslouchat Krista Pána...*“<sup>929</sup> Hus má na mysli konkrétní vzpouru: „*... a to se nejspíš stává proti takovým opatřením, které zavádějí osobní oblibou.*“<sup>930</sup> Mezi osobní oblibu papeže Hus řadí udělování obročí, které v církvi zasévá podle Husa nesváry a ve své podstatě se rovná simonii. Církevní doktoři a kanonisté, zavázání papeži, potom za udělená obročí formulují myšlenky o nadřazenosti papeže a povinnosti absolutně se mu podříditi.

---

<sup>924</sup> *tamtéž*, str. 161.

<sup>925</sup> *tamtéž*, str. 159.

<sup>926</sup> *tamtéž*, str. 159.

<sup>927</sup> *tamtéž*, str. 159.

<sup>928</sup> *tamtéž*, str. 161f.

<sup>929</sup> *tamtéž*, str. 162.

<sup>930</sup> *tamtéž*, str. 162.

Udělování obročí v církvi má pro Husa nepokrytě mocenský rozměr: „*Neboť jak oni ovládají naši pražskou církev, ne-li tak, že rozdělují obročí lakomcům a vybírají peníze?*“<sup>931</sup>

Apoštolská stolice je Husovi zaprvé autoritou soudit a učit Kristovu zákonu, za druhé potom reálné historické pokolení svatých papežů po sobě následujících. Za třetí pro Husa apoštolská stolice reprezentuje moc. Následnost papežů Hus pojímá takto: „*Hle, zde se říká, že stolicí Petrovou je církev římská. Ale na čem si ověříme, že je bez poskvrny a vrásky, když onou stolicí není ani papež nebo církev, ani papež s kardinály, kteří nejsou bez poskvrny, ani kostel z kamene? Vskutku jinak tomu nemohu rozumět, než že onou stolicí jsou všichni, kdo napodobují život Petrův podle zákona Kristova až do konce.*“<sup>932</sup> Za čtvrté Hus apoštolskou stolicí chápe jako: „*... místo, v němž každý apoštol značnou dobu setrval a řídil lid podle zákona Kristova.*“<sup>933</sup> Hus především jmenuje Jeruzalém jako stolec apoštola Jakuba a dále Antiochii jako první stolec apoštola Petra. Hus dále mluví o přenesení apoštolského stolce z Antiochie do Říma: „*... poněvadž jsa římským biskupem po obdarování usiloval o to, aby z rozhodnutí císařské autority byla církev římská nazývána první, to jest důstojnější stolicí, které sám stál v čele. A tak směřoval k tomu, aby se mu kněží v Antiochii podrobili.*“<sup>934</sup> Husův závěr o ztotožnění apoštolského stolce s určitým místem, s Římem, potom zní: „*Přece však tvrdím, že město Řím není apoštolskou stolicí do té míry nezbytnou, že by se bez ní církev Ježíše Krista nemohla obejít.*“<sup>935</sup> Husovo pojetí apoštolského stolce jej v žádném případě nekonkretizuje ani ve smyslu hierarchickém nebo místním. Jedná se výlučně o autoritu související s Písmem, tedy zákonem Kristovým. V případě, že apoštolský stolec dává do souvislosti s následností papežů jako pokračovatelů apoštolů, potom jsou to papežové žijící a učící podle zákona Kristova.

#### 2.5.4. Papež jako autorita u Husa

Problém, automaticky vyplývající z Husova uvažování o církevní hierarchii a papežství, je povaha a význam papežské autority. Hus o papežství píše: „*Tu věz, že mnozí papežové byli sú kacieři a jinak zlí, a jsú s papežství sesazeni; a ty bylo by dlúho psáti. Protož neměj v tom pochybení, byť papež nemohl svatokupcem býti. A ktož by to držel řka, že papež nemóž svatokupčiti neb jinak smrtelně hřešiti, ten by ho mínil nad Petra i nad jiné apoštoly*

---

<sup>931</sup> *tamtéž*, str. 163.

<sup>932</sup> *tamtéž*, str. 164.

<sup>933</sup> *tamtéž*, str. 165.

<sup>934</sup> *tamtéž*, str. 166.

<sup>935</sup> *tamtéž*, str. 166.

vznést.<sup>936</sup> Hus má na mysli konkrétní zastánce papežského úřadu. Zmiňuje se tedy i o historických souvislostech papežského úřadu a životě individuálních papežů. Zabývá se otázkou vztahu papežského úřadu a jeho individuálního zastánce. Hus tvrdí: „... *úřad člověka svata nečiní...*“<sup>937</sup> V případě, kdy Hus posuzuje papežskou autoritu, vychází z tohoto tvrzení: „...*tam má papež autoritu, pokud neodstupuje od zákona Pána Ježíše Krista.*“<sup>938</sup> Papežský úřad, ani jeho autoritu, Hus nepopírá a není to ani jeho úmyslem. Samotný papežský úřad má pro Husa autoritu, omezenou samozřejmě svrchovaností Boží. Zamýšlí se ovšem nad autoritou konkrétní osoby papeže, a to i včetně historické perspektivy. V tomto případě je pro Husa důležitá perspektiva spásy, zda je tedy konkrétní historická osoba papeže dobrým křesťanem, žijícím ve shodě s Kristovým příkladem a jeho zákonem. V případě, že tomu takto není, neospravedlní jej před Bohem žádná instituce, ani úřad. Každý křesťan má potom povinnost zkoumat kriticky příkazy, dekrety a nařízení, jež papežský úřad vydal. Se stejnou dikcí hovoří i další dokumenty z husitského období, nikoliv pouze teologické spisy. Například ve stejném způsobu uvažování se potom odvíjí i text husitských manifestů. Manifest z roku 1431 říká: „*Tvrdí-li se, že římský papež nemá být opravován, v tom se vyvyšuje nad Krista...*“<sup>939</sup>

V Husově myšlení může papež hřešit a špatně zastávat svůj úřad a pozbývat tak autority. Samotný úřad v Husově pojetí v žádném případě neospravedlňuje individuálního člověka, jež ho zastává a neurčuje ho automaticky ke spáse. Pro Husa podobná myšlenka o automatickém ospravedlnění člověka jeho úřadem odporuje pojetí Písma. Hus píše: „... *má se každý věřící mít na pozoru, aby nevěřil, že nařizuje-li něco papež nebo prelát, má to člověk konat, jako by to bylo od Boha, a jako by prelát nemohl bloudit, podobně jako nemůže bloudit Kristus.*“<sup>940</sup> Hus činí striktní hranici mezi lidským a Božím, jež ovšem platí i v oblasti poslušnosti. Poslušnost autoritě papeže nebo preláta se podle Husa nezakládá automaticky na hierarchii nebo nesprávném ztotožnění s Boží autoritou. I co se týká církevního úřadu, Hus uvaluje na člověka, jež chce být dobrým křesťanem nutnost uvažování nad tím, čím se má řídit.

---

<sup>936</sup> HUS Jan, *Knížky o svatokupectví*, ed. GREGOR Alois, Praha 1954, str. 35.

<sup>937</sup> *tamtéž*, str. 35.

<sup>938</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 166.

<sup>939</sup> *Husitské manifesty*, ed. MOLNÁR Amedeo, Praha 1986, str. 205.

<sup>940</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 169.

### 2.5.5. Hus, krev Kristova a eucharistie

Hus v otázce svátostí následuje ve svém výkladu knihy *Sentenci* tvrzení svatého Augustina: „... svátost jest viditelná forma neviditelné milosti.“<sup>941</sup> Počátek je podle Husa u Krista: „Svátosti zákona milosti tedy ustanovil zbožný samaritán Kristus...“<sup>942</sup> Samotný účinek svátostí Hus vypočítává takto: „... očišťují od hříchu jako křest... potvrzují v dobrém, jako biřmování, vtělují v tajemné tělo Kristovo jako svátost oltářní, ospravedlňují jako pokání, připravují k budoucímu životu jako poslední pomazání, vychovávajíce osvěcují jako svěcení, chrání od zlého jako manželství. Dále sedmero těchto svátostí připravuje a uzpůsobuje člověka k nabytí sedmi ctností.“<sup>943</sup> V samotném přijímání Hus nepochybuje o účincích svátostí. Podotýká ovšem: „... někteří přijímají toliko svátost a tělo Kristovo ve svátosti, přece nepřijímají věc svátosti, to jest milost sjednocení s tajemným tělem Kristovým...“<sup>944</sup> Hus se odvolává na Augustina: „Tu chce tento svatý, aby věřící sjednocovali se láskou s tajemným tělem Kristovým a tak jedli tělo Kristovo, protože jinak, nepřebývají-li láskou v Kristu, nejedí, to jest co do účastenství věci.“<sup>945</sup> Hus ve svém teologickém uvažování je nucen řešit otázku krve Kristovy. Nejenom v rovině teologického uvažování, ale v první řadě v rovině praktické. Husův spis *De sanguine Christi* není pouze teologickým dílem, ale praktickým spisem, v němž Hus řeší otázky praktické, týkající se falešných zázraků s krví Kristovou v různých farnostech. Na začátku svých úvah o krvi Kristově píše Hus o oslaveném Kristu: „Žádná krev Kristova, aniž jaký vlas Kristův není dnes na zemi bez oslavení mimo tělo Kristovo.“<sup>946</sup> Hus v traktátu *De sanguine Christi* zdůrazňuje, že máme mít vždy na vědomí vzkříšeného Krista jako celek: „Ti, kdo hledají tělesně viditelná znamení vlasů neb krve Kristovy na sobě a zázraky z nich, jsou pokolení špatné, nevěrné, cizoložné a převrácené více, než byl nevěren Tomáš Didymus tehdy, když nevěřil v zmrtvýchvstání Kristovo.“<sup>947</sup> Husovo myšlení je zde christocentrické v plné teologické šíři. Zdůrazňuje víru na rozdíl od evangelijního Tomáše, jehož má jako pochybujícího, kvůli jeho potřebě viditelných smyslových znamení. Jiné pojetí Hus identifikuje jako zavádějící a hraničící s modloslužbou: „Ti, kdo navádějí lid, aby patřil nyní mimo tělo Kristovo na krev nebo vlas Kristův viditelně a smyslově na sobě jsou svůdci lidu.“<sup>948</sup> Dále dodává: „Vskutku ve jménu

<sup>941</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 418.

<sup>942</sup> *tamtéž*, str. 419.

<sup>943</sup> *tamtéž*, str. 421.

<sup>944</sup> *tamtéž*, str. 453.

<sup>945</sup> *tamtéž*, str. 453.

<sup>946</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek II, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 248.

<sup>947</sup> *tamtéž*, str. 248.

<sup>948</sup> *tamtéž*, str. 248.

krve Kristovy a tak ve jménu Kristově takoví lakomí kněží káží ted' mnohé lži a vypravují je stále a svádějí lid lži svými a pochybnými zázraky...<sup>949</sup> Husův pohled je christocentrický a má na mysli vždy vzkříšeného Krista.

V traktátu *De sanguine Christi* vykládá Hus otázku úcty ke svátosti oltářní v souvislosti se svým odmítnutím pověřivosti a zázrakuchtivosti u obyčejných lidí. Na zemi nemůže být uctívána krev Páně bez úcty k celému Kristu.<sup>950</sup> Hus dodává o víře a jejích zásluhách, v případě, že by existovala zachována skutečná krev Kristova na zemi: „*Ale poněvadž by víra neměla zásluhy, ježto by takto rozum lidský měl důkaz, proto chtěl odměňovatel víry pro větší naši zásluhu s krví svou takto skrytou býti.*“<sup>951</sup> Hus svůj důraz na Písmo důsledně uplatňuje i na otázku těla Páně. Ve spisu *De corpore Christi* tvrdí: „*Na vyvrácení první pochybnosti tedy dlužno neoblomně učiti, kázati a držeti, že Kristus jest chléb... Neboť sám Kristus, který nemůže lháti, učil, kázal a chtěl, aby učedníci jeho drželi, že on jest chléb...*“<sup>952</sup> Stejným způsobem Hus vypočítává jako autoritativní místa v Lukášově a Matoušově evangeliu a u apoštola Pavla, kde se slovo chléb vyskytuje v souvislosti s Kristem. Pokračuje pak církevní tradicí: „*Zakládá se pak církev na slovech hlavy své, Krista, jakož i svatí učitelé církevní: Augustin, Jeroným, Ambrož, Řehoř a ostatní učitelé a svatí...*“<sup>953</sup> Zmiňuje u církevních učitelů místa, kde mluví o chlebu ve shodě s Kristem. Tyto výroky církevních učitelů jsou pro Husa autoritativní, neboť jsou ve shodě se slovy Písma. V každém případě však Hus odmítá zcela doslovný výklad slov o chlebu a jejich chápání v každodenním smyslu: „*Ale proti uvedenému se namítá: Je-li Kristus chléb, pak jest Kristus chléb hmotný z mouky zhotovený, ne předpodstatněný... Ale který nedouk nezavrhl by tak nejapný a bláznivý důsledek; neboť jím klamáni jsou bloudící, kteří ani nevědí, co jest důsledek, ani nerozeznávají mezi chlebem-Kristem a chlebem upečeným od duchovního...*“<sup>954</sup> Hus pokračuje výkladem Ambrože, jehož však dává do shody s Písmem: „*Neboť neodporuje sv. Ambrož Kristu ani sobě, ale chce říci, že chléb není takový poponesení svátostných slov, ale výbornější, ježto před tím byl toliko hmotný z mouky, ale ted' již nadpodstatný... Zajisté řekl chléb, ale ‚epision‘, tj. nadpodstatný.*“<sup>955</sup>

V každém případě se Hus v teologické nauce o svátosti oltářní pohybuje naprosto mimo filosofický rámec, jenž pomocí pojmů dokáže vše uchopit a tedy vysvětlit. Stejným

<sup>949</sup> *tamtéž*, str. 261.

<sup>950</sup> KOLESNYK Alexander, *Husovo pojetí eucharistie*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 119.

<sup>951</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek II, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 251.

<sup>952</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek I, díl I, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 248.

<sup>953</sup> *tamtéž*, str. 249.

<sup>954</sup> *tamtéž*, str. 250.

<sup>955</sup> *tamtéž*, str. 250.

způsobem potom nelze odkázat pochopení svátosti oltářní do oblasti lidské senzuality: „... tajemství svátosti oltářní jde nad smysly a nadání pouhého člověka, ježto od tohoto pouhého člověka zde na světě nemůže býti pojato ani pochopeno...“<sup>956</sup> Z hlediska nauky je Husovo pojetí eucharistie pravověrné, odmítající remanenci a Viklefa, tedy i včetně některých tendencí naznačených u Stanislava ze Znojma. Hus píše o tom, co má církev zastávat: „... v pravdě a skutečně nejí se a nepije pravé tělo a pravá krev Kristova pod způsoby vlastními, ale pod cizími.“<sup>957</sup> Ve smyslu, lidské nedostatečnosti a nemožnosti úplného uchopení filosofickými pojmy, pro Husa vstupuje do hry v nauce o eucharistii víra. Odvolává se na Eusebia, jehož cituje: „Jediná jest pravá a dokonalá hostie, jež má býti ceněna vírou, ne způsobou, aniž má býti odhadována vnějším pohledem, ale vnitřním hnutím.“<sup>958</sup> Hus zde navazuje i na Matěje z Janova a na jeho myšlenky o vnitřní připravenosti věřících přijmout svátost oltářní. Výslovně jmenuje vnitřní připravenost a vnitřní úctu ke svátosti oltářní, nezmiňuje však ani nutnost zpovědi, ani četnost přijímání. Cituje zde opětovně Eusebia: „A když přistupuješ k důstojnému oltáři, abys ses nasytil pokrmy duchovními, k svatému tělu a krvi Pána svého vzhlížej, je cti, obdivuj, v mysli zachovávej, rukou srdce je vezmi a zvláště přijmi ho celého douškem nitra svého.“ Dodává potom o svátosti oltářní, že: „... douškem nitra svého ji přijímáme.“<sup>959</sup> Hus rozlišuje, že lidé mohou pravověrně přijímat svátost oltářní třemi způsoby, nejprve jmenuje duchovně a svátostně. To ovšem nestačí. Náležitě přistupují ke svátosti oltářní pouze ti, kteří přijímají svátost i věc. Přistupují tedy ke stolu Páně, a to s náležitou úctou, lítostí a pokorou.<sup>960</sup> Jakoukoliv hmotnou vizualizaci Hus výslovně popírá: „... těla Kristova a podobně krve Kristovy nevidíme v hostii tělesným zrakem.“<sup>961</sup> Hus na mnoha místech zdůrazňuje, že na oltáři je opravdu tělo a krev Kristova, celý Kristus ve dvojí podobě. Proměna chleba na tělo Páně a vína na krev Páně není pro Husa jen formální. Hus ve svém komentáři k Lombardovým *Sentencím* odmítá jak učení o remanenci, tak v konečném důsledku přijímání *sub utraque*. V komentáři k *Sentencím* a v traktátu *De corpore Christi* pevně zastává proměňování. Pro smysly zůstává hostie po konsekraci sice moukou, dosahuje však stavu *transformatio substantialis*.<sup>962</sup> Hus ve svém komentáři ke knize *Sentencí* píše: „... tělo Kristovo jest obsaženo pod způsoby chleba věčně... ve velebné svátosti, jak vyznává

<sup>956</sup> *tamtéž*, str. 255.

<sup>957</sup> *tamtéž*, str. 259.

<sup>958</sup> *tamtéž*, str. 255.

<sup>959</sup> *tamtéž*, str. 256.

<sup>960</sup> *tamtéž*, str. 259.

<sup>961</sup> *tamtéž*, str. 256.

<sup>962</sup> KOLESNYK Alexander, *Husovo pojetí eucharistie*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 121.

pevná křesťanská víra.“<sup>963</sup> Dále potom Hus naprosto jasně říká: „... obrácení, jímž se chléb v tělo Kristovo a víno v krev obrací, není formální... jest podstatné, protože podstata obrací se v podstatu. A znamenej, že formální obrácení jest obrácení podstaty z jedné formy v jinou za trvání téže podstaty... Avšak podstatné obrácení jest změna podstaty v podstatu...“<sup>964</sup> Hus zastává naprosto jasně transsubstanciaci a popírá remanenci: „... nepravíme, že podstata chleba nebo vína jest látka těla nebo krve Kristovy, protože z ní není utvářeno tělo jako z látky, ale ona jest v ně utvářena, to jest přepodstatňuje se.“<sup>965</sup>

Stanislav Sousedík zastává v tomto bodu odlišné stanovisko. Podle něj se Hus vyslovuje ve prospěch remanence ve svém kázání v Betlémské kapli na Zelený čtvrtek roku 1410.<sup>966</sup> Při výkladech o eucharistii se Hus podle S. Sousedíka omezoval na základní nauky, v nichž je mezi mírnou formou remanence a katolickou naukou shoda. Hus se podle Stanislava Sousedíka nevyjádřil jasně ani ke stanovisku remanence ani jednoznačně k tehdejšímu katolickému dogmatickému úzu. Ve shodě se Stanislavem ze Znojma měl Hus zastávat spíše stanovisko neutrality.<sup>967</sup> Zde je však nutné poznamenat, že S. Sousedík při svých úvahách o Husově postoji k Večeři Páně vychází daleko více ze svého výběru pramenů, než z celého širokého spektra Husových spisů. Jakýkoliv myslitel by však měl být historicky posuzován v celé šíři svého díla, než podle výběru badatele. Tato teze je samozřejmě fiktivní a nikdy nesplnitelný ideál, musí však na ní být vždy brán zřetel. Zasazení Husova myšlení S. Sousedíkem do dobového kontextu, tvořeného nesporně i Stanislavem ze Znojma, je přínosné. V každém případě však nad historickým kontextem musí při posouzení badatelem hrát rozhodující roli přístup *ad fontes*, tedy dílo a text daného myslitele sám, a to bez selektivního přístupu k pramenům.

Samostatným problémem je Husův vztah k dennímu přijímání laiků. Ve svých kázáních z let 1410 – 1411 odkazuje Hus zvyk denního přijímání do praxe prvotní církve.<sup>968</sup> V homilii *Passio Domini* odmítá Hus laický kalich výslovně. A. Kolesnyk podotýká, že Hus má proti laickému kalichu výhrady spíše „hygienické“, než dogmatické. Svůj vztah k laickému kalichu změnil Hus až v souvislosti s kostnickým koncilem. Na konci listopadu 1414 Hus dokončuje pojednání *De sanguine Christi sub specie vini sumendo*, s vlastním titulem *Questio utrum expediat fidelibus laicis sumere sanguinem Christi sub specie vini*.

---

<sup>963</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 458.

<sup>964</sup> *tamtéž*, str. 460.

<sup>965</sup> *tamtéž*, str. 461.

<sup>966</sup> SOUSEDÍK Stanislav, *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*, Vyšehrad 1998, str. 54.

<sup>967</sup> *tamtéž*, str. 58.

<sup>968</sup> KOLESNYK Alexander, *Husovo pojetí eucharistie*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 121.

Vykládá zde své pojetí, vycházející z toho, že laik by měl přijímat krev Kristovu pod způsobou vína. Hus zde vychází i z interpretace *Summy* Tomáše Akvinského, podle něhož je svátost Večeře páně podle materie dvojitá svojí formou a dokonalostí jedna a nerozdělitelná. Z toho Hus vyvozuje, že by věřící mohli přijímat i pod způsobou vína. Znovu se laickým kalichem zabývá Hus v lednu 1415, když jeho pražští příznivci od něj očekávají stanovisko v této otázce.<sup>969</sup>

## 2.6. Náprava církve

Kritika stavu církve a hodnověrnosti duchovenstva, společně s pokusem o nápravu, je jedním z hlavních témat husitství a jeho předchůdců. Hlavním předmětem opravných řečí Konráda Waldhausera byly nešvary duchovenstva, především svatokupectví. Jedním z prvních Konrádových nápravných impulsů je dopis adresovaný pasovskému biskupu Gottfriedu z Weisenecku.<sup>970</sup> Důležitým impulsem pro českou reformaci bylo dílo Viklefovo. Viklef považoval řády života církve popsané v Novém zákoně, tedy řády života prvotní církve, za zcela závazné. Pro Viklefa v *ecclesia primitiva* jsou dosvědčeny pouze kněží a jáhni. Úřad papeže a kardinálů je zaveden teprve po uznání církve císařstvím. Pro Viklefa se duchovenstvo musí vzdát veškerého *dominium civile* a žít z dobrovolných příspěvků a darů.<sup>971</sup> Pro Husa je potom vzor evangelijního života stejně rozhodující. Hus píše: „*Vždyť je nabíledni, že kdyby duchovenstvo žilo podle Kristova evangelia a vedlo své podřízené cestou následování Pána, vytvářelo by mírové vztahy poddaných, takže by lid žil v míru jak s Bohem, tak i s nimi.*“<sup>972</sup> Stav církevních úřadů jeho doby vychází pro Husa při porovnání s dobou církve prvotní jako tristní: „*Neb na počátku víry křesťanské nejprve jsou trpěli mučení biskupové. Důvod jest na Kristovi, na jeho apoštolech i na jiných mnohých svatých biskupech. Ale že nyní biskupství uvalilo se v zbožie, protož nyní žádají zbožie a biskupství pro zbožie; a že biskupi již mučedlnictva se nelekají...*“<sup>973</sup> Husova otázka je zde velice moderní. Vlastně se ptá, co je klérus ochoten pro Krista obětovat. Pro Husa hrají v nápravě církve důležitou roli osobní vlastnosti a ctnosti těch, kteří mají být v nápravě církve na prvním místě: „*Kdyby totiž učení v zákoně měli odvahu říci papeži a kardinálům pravdu a nelichotili jim ze strachu nebo v naději na povýšení k obročím, snad by je jednou přiměli k sebezpoznání a k tomu, že by*

---

<sup>969</sup> *tamtéž*, str. 122f.

<sup>970</sup> LOSKOT František, *Konrad Waldhauser*, Praha 1909, str. 34.

<sup>971</sup> TÖPFER Bernhard, *Lex Christi, Dominium a církevní hierarchie u Jana Husa ve srovnání s jejich pojetím u Jana Viklefa*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 97.

<sup>972</sup> HUS Jan, *Sermo de pace – Řeč o míru*, Kalich, Praha 1995, str. 37.

<sup>973</sup> HUS Jan, *Knížky o svatokupectví*, ed. GREGOR Alois, Praha 1954, str. 77.

nedovolili, aby byli uctíváni jako bohové.<sup>974</sup> Hus konstatuje: „...doktoři, kteří očekávají od papeže časnou odměnu nebo se otrocky bojí jeho moci, a proto říkají, že má nepostižitelnou moc, že nemůže zhřešit, ani být opravován a v tomto smyslu si smí dovoleně dělat, co se mu zlíbí – ti jsou falešní proroci a falešní antikristovi apoštolové.“<sup>975</sup> Překračování hranice mezi lidským, včetně lidského institucionálního pojetí, na jedné straně a mezi tím, co náleží Bohu, má pro Husa až diabolický charakter. Hus píše: „Avšak jak velice zpupně si vedou duchovní od nejvyššího po nejnižšího, když dychtí po tom, aby byli uctíváni jako bohové...“<sup>976</sup> Hus jako protipříklad uvádí text ze Skutků 10, 26, setkání Petra s Korneliem, kdy Petr sám říká, že je pouhý člověk. Hus se potom odvolává k papeži Řehořovi, který ve svém spisu *Moralia* tuto biblickou pasáž rozebírá. Odkazuje se na Řehořův výrok, že člověk se má kořit Bohu a nikoliv člověku.

Úpadek kněžského stavu je příčinou všeho zla. Hus píše: „Tím vším svatý papež Řehoř ukazuje, že příčinou zkázy lidu jsou zlí kněží, protože nekáží účinně Boží slovo, zaplétají se do světských živností a dávají lidu špatný příklad. Proto je Kristova rytěřující církev tísněna a oklešťována a splnění Božího království se oddaluje.“<sup>977</sup> Pro Husa pak také vstupuje do hry eschatologie a myšlenka Antikrista v okamžiku scestné interpretace Písma. Snažení Antikrista Husovi souvisí i s dezinterpretací Písma a atrofováním výkladu Písma ve prospěch autority hierarchického pojetí církve. Tento směr uvažování posléze v české reformaci rozvíjí Petr Chelčický. U Chelčického též nabývá ale také určitého eschatologického, místy až apokalyptického charakteru: „... poněvadž Antykryst uvodí cestu spasení světa skrze svú lež oděnú písmy i samým Kristem.“<sup>978</sup> Konkrétněji o působení ďábla píše u husitských radikálů: „Také v písma se odievá ďábel a mnohé klamá skrze ně. A diem v písma se odievá taková... A když ďábel vidí, že ho muož voklamati pod příčinú toho písma v úřadu pýchú, lakomstvím i jinú marností...“<sup>979</sup> V každém případě je ovšem eschatologický kontext Husových myšlenek o úpadku církve zřetelný: „Neboť ďábel, který kraluje nade všemi zplozenci pýchy, poutá do svých osidel všechny hříšníky, a ty především je třeba rozdvojit Kristovou pokorou, lidi tělesné pak, které spojuje neřestný chtič, je třeba od sebe odtrhnout Kristovým pokáním, kdežto ty, kdo z lakoty uzavřeli sňatek se světem, je třeba rozloučit Kristovou chudobou.“<sup>980</sup>

<sup>974</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 138.

<sup>975</sup> *tamtéž*, str. 163.

<sup>976</sup> HUS Jan, *Sermo de pace – Řeč o míru*, Kalich, Praha 1995, str. 63.

<sup>977</sup> *tamtéž*, str. 75.

<sup>978</sup> *Památky reformace české I., Petr Chelčický – Menší spisy*, ed. KARÁSEK J., Comenium sv. 2, 1891, str. 51.

<sup>979</sup> CHELČICKÝ Petr, *Drobné spisy*, Praha 1966, str. 44.

<sup>980</sup> HUS Jan, *Sermo de pace – Řeč o míru*, Kalich, Praha 1995, str. 33.

Pro Husa velice palčivou otázkou, se všemi praktickými důsledky, je sesazení osoby z jejího úřadu, obročí nebo výsady. Sesazením z církevního obročí má Hus na mysli zákaz vykonávat církevní úřad. V případě kléru je příčina pro sesazení jasná: „*Za prvé, pohrdají-li znalostí Písma a zvěstováním evangelia, tehdy zajisté je sesazuje Pán...*“<sup>981</sup> Pro sesazení člověka však platí v případě, že toto činí pouze papež nebo hierarchie, jako určující něco jiného: „*Proto není možné, aby papež nebo biskup někoho spravedlivě sesadil, jestliže ho napřed nebyl sesadil Bůh...*“<sup>982</sup> Hus rozhodně píše: „*Běda tedy dnešním duchovním i světským knížatům, kteří sami si vedou rozmařile, takže dávají špatný příklad poddaným a nenapravují poddané, anebo napravují-li, činí to z lakomství. Takové Hospodin zcela nepochybně sesadil z úřadu.*“<sup>983</sup> V tomto případě Hus argumentuje i církevním právem. Ožehavou otázkou je kněz, žijící se ženou. Hus píše: „*Neboť v32. distinkci v kapitole Nullus praví papež Mikuláš takto: Nikdo ať nenaslouchá mši kněze, o němž nepochybně ví, že má souložnici...*“<sup>984</sup> Pro Husa existuje pouze jedna možnost, jak od sebe zcela jistě odvrátit trest sesazení: „*Z běžného stavu církve tedy lze soudit, že od papeže až do nejposlednějšího kněze je z našich časů vyňat ze sesazení jenom ten, kdo následuje Pána Ježíše Krista bezúhonně.*“<sup>985</sup> Hus končí své úvahy o kněžství velice pozoruhodně: „*Prozřiž, ktož chceš žádati kněžství neb biskupství, viziž, aby najprvé precedil své svědomí. Jsi-li života svatého v naději, nejsi-li zprzněn smrtelným hříchem, jsi-li hotov Písmem k lidu naučení a životem k smrti podstúpení, tiehne-li tě Boží chvála a tvé i lidské spasenie, poručíš Bohu, ráčí-li tě míti.*“<sup>986</sup> Kněžství, které bude Husovi opravdovou službou, musí v sobě podle Husa obsahovat i vnitřní povolání a rozměr neustálého zpytování svědomí. Hus se na kněžství v žádném případě nedívá z pouze formálního hlediska.

---

<sup>981</sup> HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965, str. 209.

<sup>982</sup> *tamtéž*, str. 207.

<sup>983</sup> *tamtéž*, str. 210.

<sup>984</sup> *tamtéž*, str. 211.

<sup>985</sup> *tamtéž*, str. 212.

<sup>986</sup> HUS Jan, *Knížky o svatokupectví*, ed. GREGOR Alois, Praha 1954, str. 78.

## 3. Jakoubek ze Stříbra

### 3.1. Pojetí Písma Jakoubka ze Stříbra

V hodnocení díla Jakoubka ze Stříbra se objevují různé názory. V. Kybal v počátcích svého zkoumání hodnotí Jakoubkovo dílo jako nikoliv systematické, ale jako syntézu myšlenek a spisů Janova, Milíče, Husa a Viklefa, přizpůsobenou samostatnou tvůrčí prací časovým potřebám a otázkám víry a mravů.<sup>987</sup> Hodnocení Jakoubkova díla se postupně mění, až nakonec dostává Jakoubek v pracích českých badatelů nebo již v díle Paula De Vooghta, zaslouženého místa jako přední myslitel české reformace. V konečném důsledku Jakoubkovo dílo není pouze syntézou, zde vyvstává otázka rozdílnosti pohledu na originalnost díla ve středověku, a rozhodně není pouze pragmaticky podřízeno potřebám doby. Paul De Vooght se pokusil vystihnout ústřední a jednotící motiv Jakoubkova myšlení takto: „*Jeho ideál, obnovit křesťanskou společnost v Ježíši Kristu vůbec není nacionální, nýbrž univerzální už svou povahou a sám o sobě byl zcela cizí politice i sociálním požadavkům. Jakoubek viděl lepší budoucnost lidí jen ve všeobecném úsilí o obrácení a očištění, což pro něj znamenalo prostě horoucí následování Krista a evangelia.*“<sup>988</sup> Vyvstává tedy mimo jiné otázka Písma v Jakobkově uvažování. O Písmu jako zákonu mluví Jakoubek ve smyslu věroučném a mravoučném. Jakoubek nazývá zákon Písma neposkvřeným zákonem Páně, jenž obrací duše. Tento zákon má autoritu pramenící od Boha a nemůže klamat. Jediné autentické písmo z celého světa pro Jakoubka je Písmo svaté. Pravda, která není v Písmu, není nikde jinde. Zákony lidské jsou potom Jakoubkovi bludné, jestliže nejsou založeny v Písmu svatém a jeho pravdě.<sup>989</sup>

Prvním užítkem Písma podle Jakoubka je naučení proti lidské slepotě, protože Písma byla lidem dána ke spáse. Jsou i osvícením našeho lidského rozumu k poznání Božího konání s lidmi. Každý člověk, který chce být spasen, musí zkoumat a plnit zákon Písma. Jakoubkovo pojetí Písma jako zákona se obrací daleko spíše k individuálnímu člověku, než k církvi. V tomto bodu svého myšlení se Jakoubek přibližuje daleko spíše Matějovi z Janova a vzdaluje se od Husova myšlení. Písmo hraje v Jakobkově uvažování ústřední roli. Ponejprve ve vztahu k církvi. Církev se má spravovat výslovným vzorem prvotní církve.<sup>990</sup> Ke vzoru prvotní církve ovšem křesťana vede především Písmo. Písmo však Jakoubkovi není pouze

---

<sup>987</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 130.

<sup>988</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 305.

<sup>989</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 134.

<sup>990</sup> *tamtéž*, str. 135.

nějakým sterilním vzorem, pohou teologickou normou. Má a musí mít dopad především na život jednotlivého individuálního člověka. Jakoubek ze Stříbra píše: „*Všecko Písmo Nového i Starého Zákona nás napomíná a ponuká, abychom se sami poznali mdlými a Pána Boha uznajíce, abychom se jeho báli i milovali.*“<sup>991</sup> Dále potom Jakoubek ze Stříbra pokračuje: „*Nebojíte se před Jeho očima tak šeredně mysliti, tak ohyzdně mluvití, tak šeredné skutky páchatí. Co to činí, neb nemají plné viery. A tak nevěrie čtení i jinému Písmu svatému, proněžto ze zlého v horšie klopoce, padnú u věčné zatracenie v čas toho súdu, odlúčení zlí od dobrých, kteřížto nynie sú medzi ně vmíšeni, jakožto kúkol v pšenici a jakožto zlé ryby mezi dobrými.*“<sup>992</sup> Jakoubek ze Stříbra posléze dodává svůj závěr: „*Divná věc, že lidé bojí se králův, kniežat a súdci smrtelných, bojí se hanby, chudoby, biedy, bolesti a nebojí tohoto věčného Krále všemohúcieho, tohoto pána vševíďúcieho, tohoto Súdce spravedlivého, kterýžto najmenšie viny nenechá bez pomsty.*“<sup>993</sup> Na motiv diametrálního rozdílu mezi strachem ze světské moci a bázní Boží bude v Čechách navazovat svým dílem Petr Chelčický.

V husitském kazatelství obecně převažovala exegetická homilie, systematicky vykládající danou biblickou perikopu. Exegetická homilie má své kořeny již v patristické době a husitští kazatelé se k církevním otcům, které stavěli do ostrého kontrastu k současné církevní praxi, sami hlásili.<sup>994</sup> Jindřich Marek podává toto hodnocení Jakoubkových kázání: „*Kázání vycházejí z reality, kterou konfrontují s ideálem, jenž není založen esteticko-stylisticky, ale jako eticko-teologický ideál, jenž říká, jak mají věci být, rovina ideová se tu střetává s rovinou praktickou.*“<sup>995</sup> Jakoubek ze Stříbra se ve svých kázáních vyhýbá výkladu anagogickému a alegorickému a klade důraz na prakticky žité křesťanství. Ve svých kázáních se Jakoubek věnuje výkladu perikopy Písma jakožto příběhu.<sup>996</sup> Tato tendence se plně projeví například v jeho výkladu Zjevení.

### 3.1.1. Interpretace Písma u Jakoubka

Způsob, jak k Písmu přistupovat je pro Jakoubka nesmírně důležitý, a to nejenom v jeho teologických sporech. Je spojen s otázkou, kde je možné nalézt pravou autoritu. Typickým je zde spor o rozhodující autoritu v otázce přijímání pod obojí. Petr z Pulky se pokusil vyvrátit Jakoubkovy důvody pro laický kalich. Pulka připouští, že v prvotní církvi a v době církevních

---

<sup>991</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Betlemská kázání z roku 1416*, Praha 1951, str. 46.

<sup>992</sup> *tamtéž*, str. 38.

<sup>993</sup> *tamtéž*, str. 37.

<sup>994</sup> MAREK Jindřich, *Jakoubek ze Stříbra a počátky utrakvistického kazatelství v českých zemích*, Národní knihovna, Praha 2011, str. 14.

<sup>995</sup> *tamtéž*, str. 13.

<sup>996</sup> *tamtéž*, str. 104.

otců, v době Augustinově, Řehořově a Jeronýmově, se přijímalo pod obojí. Petr z Pulky ovšem obhajuje oproti Jakoubkovým závěrům plné právo církve změnit eucharistický ritus. V přijímání pod obojí se podle Pulky z hlediska eucharistického učení nejedná o věc substanciální, ale akcidentální. Církev má tedy podle Petra z Pulky právo způsob přijímání změnit. Další Jakoubkův oponent, pařížský teolog Petr d'Ailly, své námitky zformuloval do spisu *Conclusiones*. Uznává, že Kristus ustanovil a vysluhoval svátost eucharistie pod obojí způsobou, což potom byla i praxe prvotní církve. Církev však má právo podobu ritu změnit. Dodržování zvyklosti přijímat pouze pod způsobou chleba se nesmí považovat podle Petra d'Ailly za svatokrádež.<sup>997</sup> Mikuláš z Drážďan potom se potom snaží *Conclusiones* vyvrátit. Kristova ustanovení, obsažená v Písmu, jsou plně závazná, nesnesou konkurenci, a jestliže se koncil protiví Kristovu ustanovení, je potom Antikristem.<sup>998</sup>

Dalším dílem, polemickým vůči pojetí přijímání pod obojí, je *De necessaria communione laicorum sub utraque specie* Jeana Gersona.<sup>999</sup> Jean Gerson, jeden z aktérů koncilu v Kostnici, se polemicky potýkal s husitstvím ve dvou tématech. Zprv v oblasti interpretace a autority Písma, včetně jeho vztahu k tradici a církvi, za druhé v otázce přijímání podobojí. D. Zach Flanagin však zařazuje Gersonovy úvahy, týkající se Písma, do širšího kontextu, a to sporu o legitimitu tyrannicidy, jenž Gerson vedl s Jeanem Petit.<sup>1000</sup> Spolu s husity Gerson připouští, že Písmo svaté je pravidlem víry, *regula fidei*. Proti němu nelze stavět žádnou lidskou tradici ani rozhodnutí. Důrazem na Písmo „správně vyložené“, však Gerson naznačuje, že autorita Písma je přímo úměrná schopnosti exegeta zaručit správný výklad Písma. Správný výklad Písma pro Gersona v konečném důsledku splývá s učením církve, jíž přispívá Duch svatý. Biblická exegeze nemůže být v rozporu s učením církve, neboť zdrojem autority Písma je opět pouze *ecclesia*.<sup>1001</sup> Písmo, ve svém doslovném smyslu, je podle Gersona skutečné Boží slovo, a jako takové, slouží jako podloží a základ křesťanského života a nauky. Čtení textu podle vlastního názoru, a ne podle spolehlivé tradice svatých tlumočnicků, však dělá jen toliko násilí k Božímu slovu.<sup>1002</sup>

Jakoubek ze Stříbra akceptuje Gersonovu podmínku adekvátně interpretovaného textu Písma, proti němuž nelze stavět žádnou lidskou tradici ani rozhodnutí. Písmo podle Jakoubka

---

<sup>997</sup> COUFAL Dušan, *Polemika o kalich – mezi teologií a politikou 1414-1431*, Kalich, Praha 2012, str. 46f.

<sup>998</sup> *tamtéž*, str. 49.

<sup>999</sup> *tamtéž*, str. 69.

<sup>1000</sup> *A Companion to Jean Gerson*, ed. MCGUIRE B. P., Brill's companions to the Christian tradition, Leiden – Boston 2006, str. 134f.

<sup>1001</sup> COUFAL Dušan, *Polemika o kalich – mezi teologií a politikou 1414-1431*, Kalich, Praha 2012, str. 69.

<sup>1002</sup> *A Companion to Jean Gerson*, ed. MCGUIRE B. P., Brill's companions to the Christian tradition, Leiden – Boston 2006, str. 135.

vykládá život Kristův a jeho apoštolů co nejvěrněji, nejspolehlivěji, nejzřetelněji a nejpravdivěji, přičemž příklad života Kristova je postačující k lidské spáse. Žádný výklad Písma není užitečný, účinný a živý, pokud nevznikl působením Ducha svatého. Před jinými autoritami tradice dává Jakoubek přednost čtyřem církevním otcům – Ambrožovi, Augustinovi, Jeronýmovi a Řehořovi. Laické přijímání z kalicha je podle Jakoubka oprávněné, jestliže je s těmito všemi autoritami a zásadami v souladu. Podle Gersona leží záruka správné interpretace Písma mimo Písmo samo, podle Jakoubka však nikoliv. Zárukou správné interpretace Písma je pro Jakoubka Písmo samo, v něm zapsaný příklad života Krista a apoštolů.<sup>1003</sup> Pro Jakoubka je prvním a rozhodujícím teologickým argumentem nutně Písmo. Skutečná tradice a Písmo musí být prakticky vždy ve shodě. Stejně jako nějaká řádka či stránka z Písma může zdánlivě odporovat celku, tak nějaký církevní otec se mohl osamoceně odchýlit od skutečné tradice. Zjevné rozpory však mizí, když se biblické pasáže na první pohled protichůdné dostane správné interpretace v rámci celku. Dále potom, když odchýlné mínění dotyčného církevního otce nebo teologa bylo oprávněně zamítnuto. Pak už prakticky neexistuje rozpor mezi pravým smyslem biblického zjevení a všeobecnou církevní tradicí.<sup>1004</sup> Jean Gerson tvrdí, že interpretace Písma však spočívá na autoritě církve obecné, zejména na autoritě církve prvotní. Díky ní mají všechna tato pravidla v církvi dlouhou tradici. Jakoubek se právě oproti myšlenkám Gersona ohrazuje. Jakoubek píše: „*Písmo svaté je pravidlo víry, proti němuž, je-li dobře pochopeno, nelze uznat a přijmout žádnou autoritu, ani argument nějakého člověka, ani jakýkoliv právnícký úkon. Žádná zvyklost, ani žádný argument nemá cenu, pokud se pokouší potírat Písmo svaté.*“<sup>1005</sup> Některé z patristických textů uvažují obdobným způsobem, zvláště Augustinovy a Cypriánovy, což utvrdilo Jakoubka v jeho bezpodmínečném respektu k Písmu.<sup>1006</sup>

Pokud jde o normy pro interpretaci Písma, objevují se rozdílné stanoviska Jakoubka a Gersona. V korpusu Gersonových spisů lze snadno nalézt nároky na absolutní nadřazenost doslovného významu Písma v teologii: „... *doslovný smysl Písma svatého je vždy pravdivý...*“ Písmo je dostatečné a neomylné pravidlo, *regula sufficiens et infallibilis*, pro řízení celého církevního těla a jejích členů do konce tohoto věku. Gerson k potvrzení často cituje Augustina a Jeronýma.<sup>1007</sup> Doslovný smysl Písma je vždy pravdivý, a tedy má zásadní význam pro teologii. Všichni se však neshodnou na jeho významu, a proto Gerson odpovídá jednoduše,

<sup>1003</sup> COUFAL Dušan, *Polemika o kalich – mezi teologií a politikou 1414-1431*, Kalich, Praha 2012, str. 81.

<sup>1004</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Sříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 187.

<sup>1005</sup> *tamtěž*, str. 188.

<sup>1006</sup> *tamtěž*, str. 189.

<sup>1007</sup> *A Companion to Jean Gerson*, ed. MCGUIRE B. P., Brill's companions to the Christian tradition, Leiden – Boston 2006, str. 141.

doslovný smysl je záměr autora.<sup>1008</sup> Jako důležitý faktor pro Gersonovu exezezi je důrazné trvání na identifikaci doslovného smyslu se záměrem autora, nikoliv gramatiky textu. Písmo svaté by se nemělo vykládat podle moci logiky nebo dialektiky, které slouží spekulativním vědám. Písmo svaté má svoji vlastní logiku a gramatiku.<sup>1009</sup> Teprve celý korpus Bible vyjadřuje vůli Ducha svatého jistěji než individuální pasáže, které mohou být zavádějící, čtou-li se v izolaci.<sup>1010</sup>

Pro Jakoubka ze Stříbra je idea následování vzoru skutečného života Krista a jeho apoštolů podle evangelií vlastně interpretací a výkladovým klíčem k Písmu, nejjistějším a nejochvějnějším. Jean Gerson také připouští, že Písmo potřebuje být vykládáno a interpretováno. Uznává úlohu tradice v této věci. Souhlasí i s tím, že úloha prvotní církve v této funkci převažuje, ale v konečném důsledku Gerson mluví toliko o úloze doktríny v této tradici. Pro Jakoubka neexistuje tradice mimo život, vně života. V Kristu byl život a učení nerozlučitelné a tak tomu musí být i v církvi. Vnesené tradice, jež požadují ti, kdo se chovají jako Satanovi sluhové, nestojí za úvahu.<sup>1011</sup> Jakoubek zdůrazňuje: *"Žádný výklad ani žádná interpretace Písma svatého nejsou užitečné, účinné a životné, když nepocházejí z Ducha svatého."* A Jakoubek dodává: *„Je to zřejmé, neboť kdo rozumí Písmu svatému jinak, než to chce Duch svatý, je kacíř.“* Je problematické zaručit se, že někdo mluví z Ducha, když to nezaručuje právě svým životem. Proto je třeba ještě jednou požadovat, aby ti, kdo se nastolují za strážce a vykladače Písma, měli křesťanské mravy. Autorita čistě právní povahy nestačí.<sup>1012</sup>

Pro Jakoubka však vstupuje i historické kritérium a také historie jako argument. Když jde o interpretaci Písma, pak právě staří učenci jako Augustin, Jeroným a Cyprián jsou těmi, kdo mluví z Ducha svatého a zaslouží si naši důvěru. Čím blíže byli historicky Ježíši, tím spíše si naši důvěru zaslужují. Na první místo je třeba klást prvotní církve, pak velké učence dřívější církve. Tam tkví všechna křesťanská moudrost. Soudobá církve, jež je velice zkažená, musí být posuzována podle norem, které pocházejí z časů apoštolských a patristických.<sup>1013</sup> Gersonovo a Jakoubkovo myšlení se začíná různit. Paul de Vooght tvrdí, že Gersonův duch je dogmatictější a více doktrinářský. I když Gerson uznává důležitost prvotní církve při ustalování původní tradice, jeho dogmatictější a více doktrinářský duch je jen málo nakloněn

---

<sup>1008</sup> *tamtéž*, str. 145.

<sup>1009</sup> *tamtéž*, str. 150.

<sup>1010</sup> *tamtéž*, str. 161.

<sup>1011</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 189.

<sup>1012</sup> *tamtéž*, str. 190.

<sup>1013</sup> *tamtéž*, str. 190.

přijímat její bezprostřední poučení o Písmu.<sup>1014</sup> F. M. Bartoš vyslovuje závěr, že Jean Gerson zde zůstává, přes svůj přesvědčený konciliarismus, kdy koncil může sesadit papeže, konzervativním myslitelem.<sup>1015</sup> Závěr D. Z. Flanagina o poměru Gersonova myšlení k Písmu a církvi se snaží být vyvážený. Jean Gerson se ve své nauce odmítá rozhodnout mezi Písmem nebo církví. Jedním ze základů jeho teologie je, že Duch svatý je efektivní silou obojí. To, co se zdá být logicky rozporuplné, musí být udržováno v rovnováze. Písmo je jasné, doslovné a vždy pravdivé. Přesto jej musí církev vykládat. Jakýkoli pokus učenců deklarovat, aby si vybrali buď Písmo nebo církev je chybný. Přes všechny přirozené napětí, Gerson zvolí obojí. Nicméně takovému vyvažování chybí jakákoliv reálná systematická soudržnost a Gerson se nakonec musí odchýlit do jednoho směru.<sup>1016</sup>

Jakoubek ze Stříbra se též věnuje otázce výkladu proroctví v Písmu. Upozorňuje na možnou scestnost individuálního výkladu Písma bez jakékoliv opory. Jakoubek tvrdí: „*Nebo proroctvie ne lidskú volí přineseno jest, ale Duchem svatým nadchnuti mluvili sú svatí boží. A protož bez zvláštní pomoci boží lidskému nebezpečenství poddáno jest ve všech Písmích. Ale však člověk vlastním svým výkladuom nemá doufati v Písmě. A již svatých výklady zamietají!*“<sup>1017</sup> Interpretace proroctví Písma pouze v lidské intenci je pro Jakoubka zcestná. Do výkladu Písma vstupují ještě další dvě rozhodující věci. První je vliv Ducha svatého, pod nímž je text proroctví člověkem zapisován. Jakoubek se zde uchyluje k tezi o inspirovaném výkladu. Dále potom výklad svatých, zde má Jakoubek na mysli výklad v rámci církevní tradice, kde Písmo je vykládáno pod nezpochybnitelnou inspirací Ducha svatého. Jakoubek tedy odmítá individuální výklad prorockých pasáží v Písmu. Prorocké pasáže je nutné interpretovat pod jinou autoritou, než pouze lidskou.

### 3.1.2. Tradice a její závaznost u Jakoubka

Z hlediska závaznosti tradice uznává Jakoubek její značnou část. Na jedné straně se ohrazuje proti lidským nálezkům, na straně druhé část církevní tradice přijímá. Akceptuje apoštolskou tradici jako praxi tradovanou v církvi, skutečnou a náležitou tradici, jíž se má církev řídit. Dovolává se učení, života a obyčejů apoštolů. Tímto způsobem postupuje například v otázce častého přijímání laiků. Tuto církevní praxi Jakoubek pojímá stejně jako Matěj z Janova do

<sup>1014</sup> *tamtéž*, str. 194.

<sup>1015</sup> BARTOŠ František Michálek, *Čechy v době Husově 1378 – 1415*, Praha 1947, str. 428.

<sup>1016</sup> *A Companion to Jean Gerson*, ed. MCGUIRE B. P., Brill's companions to the Christian tradition, Leiden – Boston 2006, str. 174.

<sup>1017</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Výklad na Zjevení sv. Jana*, ed. F. ŠIMEK, Praha 1932, str. 31.

doložených starocírkevních obyčejů.<sup>1018</sup> Církevní praxe staré církve je tedy pro Jakoubka i argumentem k nápravě církevních poměrů. Je nutné vrátit se k apoštolsko-patristické tradici jako přímému pokračování příkladu Krista. Mezi učitele prvotní církve uvádí Dyonisia, Klementa, Cypriána, Jana Zlatoústého, Augustina, Řehoře a Bedu, všechny jako s jistotou inspirované Duchem svatým. Inspirované v takové míře jako již v dějinách nikdy, však Jakoubek považuje pouze apoštoly. Pro Jakoubka je učení apoštolů měřítkem pro posouzení církevní praxe v jeho době.<sup>1019</sup>

Lidská tradice ve smyslu nálezků podle Jakoubka brání zachovávání Božích příkazů. Pro Jakoubka je záhodno poznávat především Boha a nikoliv učené zbytečnosti, jež jsou pouze lidského původu. Z vyvyšování tradice jako lidských nálezků nad zákon Kristův Jakoubkovi automaticky plyne pohrdání zákonem Kristovým a výsledkem jsou sváry a roztržky v církvi. Do pojetí lidských tradic zahrnuje ovšem i *sapientia mundi*, pod čímž myslí i světské vědění. V tomto jde ještě dále než Milíč z Kroměříže.<sup>1020</sup> Jakoubek považuje intelektuální část kléru i za zhoubce a viníky zkažení církve: „*Doktorové též v právích i v Písmě svatém k tomu přivedli obec, aby šelmu ctili a za Boha se jí klaněli...*“<sup>1021</sup> Důležitým problémem pro Jakoubka je tak spolehlivost autority, jíž se má křesťan řídit. Jakoubek píše: „*Z toho máme, že Pánu Kristovi a čtení Jeho máme tak pevně věřiti, že by všickni andělé i všecko stvoření proti tomu svědčilo, nemáme věřiti bez pochybenie. Neb ponadž jest svatý Pavel tak věrným přikázal o svém učení, že by jim anděl jiné zvěstoval s nebe nežli to, což jsou ot něho slyšeli, to by měli za proklaté mieti. A poněvadž Kristus bezměrně jest jistější nežli svatý Pavel, my, ač jsme praví křesťané, máme mieti za proklaté, což jest odporo řeči a učení Pána Krista, i ty, kteříž ty odpory vedú, protož máme je i jich přikázanie mieti za proklaté.*“<sup>1022</sup> Pro Jakoubka jedinou skutečně spolehlivou autoritou je Kristus a jeho slova v Písmu, popřípadě část církevní tradice s Písmem se výslovně shodující. Z tohoto ohledu Jakoubek popírá relevantnost jakékoliv jiné autority. Do protikladu staví zákon Kristův, slova Kristova na jedné straně a na straně druhé možnost „nového zjevení“, proroctví a podobně. Postupuje zde přesně v intenci Pavlově. Cokoliv, co by při „novém zjevení“ neodpovídalo a odporovalo Kristovu zákonu a jeho slovům, je zavrženíhodné. Kristův zákon je konečnou a vrcholnou normou, k níž není možné nic dalšího autoritativního přidat.

---

<sup>1018</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 140f.

<sup>1019</sup> *tamtéž*, str. 142f.

<sup>1020</sup> *tamtéž*, str. 138.

<sup>1021</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Výklad na Zjevení sv. Jana*, ed. F. ŠIMEK, Praha 1932, str. 547.

<sup>1022</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Betlemská kázání z roku 1416*, Praha 1951, str. 104.

Na okraj je nutné poznamenat, že stejným způsobem myšlení zde postupuje i Jakoubkův souputník v dobrém i zlém, Petr Chelčický. Některá Jakoubkova témata se v Chelčického myšlení ozývají velice silně. Především důraz na pokání, nezastupitelnost zákona Kristova v životě křesťana a praxi církve, odmítnutí interpretace Písma z hlediska přebujelé církevní tradice a důraz na interpretaci Písma jím samým, totiž zákonem Kristovým a jeho slovy. Chelčický ve svém uvažování o „čtení Kristovu“ postupuje obdobně jako ve výše zmíněném citátu Jakoubek. Pouze pod prizmatem věrného následování a respektování textu Písma, v podstatě místy až doslovné interpretace, se „čtení Kristovo“ Chelčickému stává vzorem pro praxi církve a život křesťana: „*Slovem ani skutky nesměl přidati slova ani jednoho skutku na čtenie Krystovo nebo nad zákon jeho, s nímž jest jeho poslal jako i jiné apoštoly, i řekl jest jim: Jdúce učtež všechny lidi zachovati všecko, což sem vám přikázal, nadto ani Pavel ani jiný apoštol nic sú jednati nesměli.*“<sup>1023</sup>

Při *quodlibetu* v lednu 1411 rozvíjel Jakoubek myšlenku, že lidské, tedy mylné nálezky (*traditiones humanae*) často v církvi nahradily ustanovení Boží (*lex divina*). Jakoubek tak přijímá za své jedno z hlavních témat Matěje z Janova, přičemž v *quodlibetu* sestavuje i texty vyňaté z *Regulae*. Rozebíraná otázka zněla: „*Je dovoleno vladaři nižšího postavení znemožnit uskutečnění příkazů knížete postaveného výše?*“ Zdánlivě neškodná otázka, o jejíž odpovědi nemůže být žádných pochyb, Jakoubkovi umožnila pranýřovat zlé skutky níže postavených knížat, to jest církevních představených, vykonané proti vůli svrchovaného nejvyššího vládce, totiž Boha samého. Tak se stalo, že lidské tradice, mezi něž Jakoubek počítá i sochy, obrazy, relikvie, nemístné církevní postihy a Písmem neodůvodněné posty, nahradily zákon Boží.<sup>1024</sup> Jakoubek ve svém myšlení nepopírá, že zbožné obrazy mohou mít význam a svoji užitečnost, staví se však proti jejich přehnanému počtu se vším zneužíváním, které s sebou přináší, ať se již jedná o zneužívání lidového horování pro ten či onen obraz k výdělečným účelům, plýtvání bohatstvím, pověrečné domněnky, jež se vážou k úspěšným obrazům, ba dokonce pro Jakoubka skutečná modloslužba. Nakonec přehnané a bezvýhradné zbožňování obrazů, k němuž je lid ponoukán, nahradilo původní pravou úctu k Bohu a potažmo k eucharistii. V zákonu evangelia není ani jedno slovo, jež by podle Jakoubka povzbuzovalo uctívání obrazů. Jakoubek se odkazuje přímo k Písmu. Náboženští vůdcové židovského lidu bojovali proti obrazům, jež se ve Starém zákoně s neměnnou pravidelností objevovaly jako první krok k modloslužebnictví.<sup>1025</sup> Na mnoha místech potom

<sup>1023</sup> *Památky reformace české I., Petr Chelčický – Menší spisy*, ed. KARÁSEK J., Comenium sv. 2, 1891, str. 78.

<sup>1024</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Stribro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 5.

<sup>1025</sup> *tamtéž*, str. 143.

v otázce ikonoklasmu Jakoubek interpretuje Písmo v jeho doslovném smyslu, jako reálný příklad pro život následovníků proroků a vůdců židovského lidu.

V myšlení české reformace existuje pravděpodobně navazující linie myšlení o nezastupitelnosti a dostatečnosti zákona Kristova, tvořící návaznost Matěj z Janova – Jakoubek a Chelčický. Spadá sem i uznání oprávněnosti argumentace církevní tradicí, pouze v případě, je-li ve shodě se zákonem Kristovým. Samozřejmě toto tvrzení selhává v okamžiku otázky zdůvodnění legitimitnosti války a zabíjení, v němž se Jakoubek a Chelčický prostě nemohli shodnout. V *Replíce proti mistru Rokycanovi* popisuje Chelčický celý spor: „*Také tvůj mistr Jakub, když mě kaceřoval pro moc v svém pokoji v Betlémě, řekl jsem mu, když ta moc právě ve víře stojí podle tvé řeči, máš-li zprávu v evangeliu ke svým skutkům, k bojům a k jiným ukrutenstvím, řekl ‚nic‘, ale staří svatí to praví... Sv. Řehoř... Též sv. Augustýn...*“<sup>1026</sup> Jakoubkova podle textu Písma poctivá odpověď, byť doplněná o smutnou naději, že Chelčický bude akceptovat jeho další argument, jemuž se jihočeský originální teolog asi vysmál, vrhá světlo nejenom na Jakoubkovu povahu, ale i na nelehkou situaci, v níž se ve své době neustále ocital. Za odporující duchu Kristova zákona Chelčický považuje stejně církevní normy. V *Síti víry* je napsáno: „*Čtvrtá zvláštnost kněze velikého /má na mysli papeže/ jest, již jest viery pohaněl nebo ji vyprázdnil, v tom, že jest zákony své rozmnožil, odporné zákonu božímu a tak i viře, že za těmi zákony jeho zapomněli lidé, by co jiného viera byla než toliko ti zákonové kněze velikého.*“<sup>1027</sup> A dále pokračuje: „*Protož z toho se zná, kterak velmi jsú zákonové papežovi proti zákonu božímu, berouce na se barvu zákona božieho...*“<sup>1028</sup> Zákon Kristův je Chelčickému naprosto dostačující v církevní praxi a v nápravě církve: „*Protož cierkev svatá móż ten zákon naplniti bez přimiešenie jiných zákonův. A to položíece, jisté jest, že by byla zpravována k vůli boží lépe než nyní. Protož Krystův zákon ze sebe jest dostatečen...*“<sup>1029</sup>

### 3.2. Jakoubkovo učení o církvi

V uspořádání církve existuje podle Jakoubka trojí obecenství. Prvním je mystické obecenství jako podíl na těle církve. Tvoří ho duchovní jednota a nazývá se společenství nebo obecenství svatých. Jakoubek též říká církev svatých nebo církev v pravém smyslu slova. Pro něj to je první mystická realita, vymykající se z jakékoliv lidské manipulace. Nikdo nemůže zabránit

<sup>1026</sup> *Čítanka Petra Chelčického*, ed. OBRÁTIL K. J., Brno 1925, str. 145.

<sup>1027</sup> CHELČICKÝ Petr, *Sít' víry*, Melantrich, 1929, str. 61.

<sup>1028</sup> *tamtéž*, str. 63.

<sup>1029</sup> *Památky reformace české I., Petr Chelčický – Menší spisy*, ed. KARÁSEK J., Comenium sv. 2, 1891, str. 79.

tomu, aby se její skutečné a v Kristu vzkříšené údy jednoho těla společně podílely na životě svého Pána, jímž je Ježíš Kristus. Druhé obecenství je svátost těla a krve Páně, představující prostředek vedoucí k účasti na společenství prvním. Třetí společenství je církev věřících, jež není obecenstvím v pravém smyslu slova. Spojuje dobré i špatné křesťany ve společných projevech víry, dále v účasti na obřadech, tradicích a na zjevném a častém přijímání svátostí. Nejde tady však o pravou tělesnou a duchovní jednotu v Kristu. Jakoubkova linie myšlení i linie českého opravného hnutí obsahovala trvalý důraz na prvořadou důležitost církve ve vlastním smyslu slova, která je obecenstvím svatých, a poukaz na to, že právě ona je tím obecenstvím par excellence. Také Jakoubek to neopomenul neustále zdůrazňovat. Pro jednotlivého člověka je pak závažnější být oddělen od mystického těla Kristova, nežli od viditelné církve.<sup>1030</sup> Církev spravedlivých svádí s církví pokrytců neustálý boj, konečné vítězství však bude patřit jí. Vzdor svým slabostem podobá se Jakoubkovi v novozákonní citaci moudrému muži, jenž postavil svůj dům na skále. Prozatím tu je „veliký Babylon“, zdroj všeho smilstva a všech ohavností, pronásledující církev spravedlivých. Kacířství a simonie se už nenazývá hříchem. Jako heretici jsou odsuzováni ti, kdo se po příkladu apoštolů a mučedníků, tedy po příkladu prvotní církve pokoušejí o život v chudobě.<sup>1031</sup> Opětovně zde zaznívá motiv myšlení Matěje z Janova. Svět je obrácen naruby, správné je špatné a naopak.

V kázání *Solliciti* se Jakoubek vrací k představám, jež tvoří už pevně strukturovanou ekleziologii. Slovo církev v kázání *Solliciti* obsahuje v Jakoubkově myšlení tři rozdílné skutečnosti. První z nich je pravá a autentická církev svatých. Druhá je církev předstíraná. Zahrnuje ty, kdo si chtějí dodávat zdání svatosti, ale ve skutečnosti jsou v moci tohoto světa, těla, žádostivosti, lakomství a ctižádostivosti. Na třetím místě užívá Jakoubek slovo církev k označení skutečnosti, jež často nazývá *mixta*. Tedy vnější skutečnosti, označující církev viditelnou, v níž se mísí dobří i špatní. Tvoří ji společnost pokřtěných křesťanů, v níž jsou její stoupenci (v té době všichni lidé), její kněží, biskupové, její svátosti. Jedině o této církvi je možné mít nějakou přesnou vědomost, přestože se o nikom nelze ujistit, zda patří či nepatří k církvi pravé. Církev smíšená je zkažená a oddaná Satanu. Církev svatých a vyvolených částečně odpovídá tomu, co později vyslovil Hus. Je sestavena Duchem svatým a je příkladem Kristova života. Je mystickým tělem, nevěstou Kristovou.<sup>1032</sup> Jakoubek tvrdí, že všechno zlo, všechny špatnosti panující v církvi, její jednotu nerozruší, protože církev je ve skutečnosti shromážděním svatých, *congregatio sanctorum dei*. Tím míní Jakoubek ty, kdo se

---

<sup>1030</sup> DE VOOHT Paul, *Jacobellus de Stribro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 22f.

<sup>1031</sup> *tamtéž*, str. 21.

<sup>1032</sup> *tamtéž*, str. 18f.

rozhodli pro křesťanský život s definitivní platností, s vyloučením těch, kdo nevytrvají. Stejně jako to zkoušel před ním Viklef a stejně jako se o to pokusil Hus, také Jakoubek se pustí do hledání takové části církve, aby byla mimo ty „špatné“, bez jejich účasti. Soudí, že do ní skutečně patří pouze ti „spravedliví“, „Boží svatí“. Nejedná se o příslušnost do církve na podkladě křtu. Šlo o to vědět s určitostí, zda křesťan je členem církve nikoliv právně a svátostně, nýbrž skutečně. Zda přináleží k církvi duchovních skutečností milosti a lásky. Jakoubek mluvil prostě o *congregatio sanctorum dei*, existující uvnitř viditelné církve. Dělicí kritérium mu však bylo spíše empirické. Odmítal v první řadě čistě materiální a právní způsob příslušnosti k církvi jako nedostatečný. Křesťanem, totiž opravdovým křesťanem, byl ten, kdo křesťansky žil a kdo toužil setrvat ve shromáždění svatých. Známkou příslušnosti do pravé církve byl skutečný a autentický křesťanský život. Jakoubek doufal, že zlo bude jednoho dne odhaleno a že se napomůže kajícností.<sup>1033</sup> Česká reformace hlásá optimistické směřování dějin.

Jakoubek přijímá Krista jako absolutní hodnotu, jíž musí být všechno ostatní poměřováno. V tomto smyslu je Kristus Jakoubkovi svrchovaným vládcem církve. Jakoubek píše: „*A kterak toho těla duchovnieho, totiž křesťanův, Kristus jest hlava, totiž připojená k tělu hrdlem, tak věrným křesťanuo Kristus připojuje se.*“<sup>1034</sup> Pokračuje: „*A proti této hlavě nemá jiná ctěna býti... Nebo všickni křesťané k této hlavě, Kristu, mají připojeni býti.*“<sup>1035</sup> Z tohoto christocentrického tvrzení vyvodil svůj kritický postoj k církevní praxi. Pravá církev je církví dobrých křesťanů a církev se může více či méně pojímat ve třech různých skutečnostech. Jako mystické tělo Kristovo, spojující vyvolené a svaté, dále sbor tvářící se jako tělo Kristovo a sdružující v křesťanském prostředí i všechny pokrytce, a konečně „tělo smíšené“, tvořené zároveň vyvolenými i zatracenými nebo pokrytci. Jakoubek opakuje, že tito poslední „jistým způsobem“ také tvoří „nějaké tělo“, „nějaký sbor“, vzhledem k tomu, že vlastně žijí pospolu. Samozřejmě je „smíšené tělo“ konkrétní forma, jež přijala církev na zemi, a to především juristická struktura církve. Její preláti, papež, vše co mají na mysli „římští teologové“, když mluví o církvi. Pro Jakoubka, stejně jako pro Viklefa a Husa, přistupuje v důležitosti „smíšené tělo“ až naposled. Čistá církev, když jde o církev univerzální, je pravá nevěsta Kristova. Pokrytci mohou tvořit jen církev ve zneužitém

---

<sup>1033</sup> *tamtéž*, str. 17.

<sup>1034</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Výklad na Zjevení sv. Jana*, ed. F. ŠIMEK, Praha 1932, str. 65.

<sup>1035</sup> *tamtéž*, str. 65.

významu toho slova, jako církev zlých, svatyni Satanovu. Pro Jakoubka je třeba se mít na pozoru před těmi, kdo pod pláštěm zdání jsou spráženými se svatyní Satanovou.<sup>1036</sup>

Jakoubkův pohled na církev je christocentrický i z perspektivy nápravy církve. Kristus může být také jediným, kdo svou církev dokáže uzdravit. Jakoubek ze Stříbra píše: „*Takét Pán Kristus navštíví cirkvev svú a činít bič ze tří provázkóv, z modrosti, moci a snažnosti, takže zbudí lidi múdré, mocné a snažné...*“<sup>1037</sup> Jakoubek byl radikálním myslitelem v tom smyslu, že se snažil prosadit „konzervativní změnu“, nahradit fungující systém církevní správy vyvinutý ve 14. století systémem novým, reformovaným podle vzoru praxe církve prvotní, známým ze spisů církevních otců.<sup>1038</sup>

### 3.2.1. Antikrist a zkažení církve v myšlení Jakoubka ze Stříbra

Jakoubek ze Stříbra je autorem sbírky kázání z let 1413 až 1414, přičemž součástí je i text *De confessione*.<sup>1039</sup> V postile je obsaženo Jakoubkovo přesvědčení o špatném stavu církve jeho doby. Ve stejně špatném stavu se však nachází i mravy a zvyklosti celé společnosti. Ve výsledku je tedy církev a společnost nutné reformovat podle zákona Božího, jediné normy, jíž se mají lidé podle Jakoubka řídit. Církev byla v Jakoubkově uvažování svedena na špatnou cestu, přičemž neblahou úlohu zde sehrála Konstantinova donace. Papežská moc se tak odvozuje od římských císařů a nikoliv od Petra a dalších apoštolů. Nastává poslední čas, doba Antikrista. Příslušníkům Antikristova kléru se podařilo bludným a mylným učením svést nejenom církev, ale i světskou moc. Světské panování, touha po majetku a lakota jsou zkaženému kléru příznačné. Hlavním znakem zkaženého kléru je simonie. Stejně jako Matěj z Janova i Jakoubek ze Stříbra klade lidskou tradici do rozporu s Božím zákonem. Ideálem pro reformu církve je obraz nezkalené církve apoštolské a církevních otců. Jedním z léků na nemoci církve je potom každodenní přijímání eucharistie.<sup>1040</sup> Jakoubek ze Stříbra píše: „... *těž nyní jest málo pravých a věrných křesťanóv, kteřížto spravedlivě jsú nazváni cirkví svatí.*“<sup>1041</sup>

Zvláštní místo ve svém myšlení o reformě církve Jakoubek přiznává působení Antikrista. Ve všech jeho spisech pocházejících z let 1410 až 1415 se Antikrist vyskytuje a

<sup>1036</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 179.

<sup>1037</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Betlemská kázání z roku 1416*, Praha 1951, str. 92.

<sup>1038</sup> MAREK Jindřich, *Jakoubek ze Stříbra a počátky utrakvistického kazatelství v českých zemích*, Národní knihovna, Praha 2011, str. 47.

<sup>1039</sup> MAREK Jindřich, *Jakoubek ze Stříbra a počátky utrakvistického kazatelství v českých zemích*, Národní knihovna, Praha 2011, str. 107 a 194.

<sup>1040</sup> *tamtéž*, str. 195f.

<sup>1041</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Betlemská kázání z roku 1416*, Praha 1951, str. 85.

mluví se o něm jako o hlavním původci všeho zla, zavalujícího církev a celý svět. Neposlal-li Satan už teď Antikrista, nepošle ho už nikdy. Pro Jakoubka je Satanovým dílem Husovo upálení, zneužívání obrazů a další nešvary. Když později Jakoubek zahájil svou kampaň za přijímání pod obojí, stále označoval okleštění svátosti eucharistie na přijímání pod jednou za dílo Antikristovo. V roce 1412 vystoupil Jakoubek ze Stříbra na filosofické fakultě, aby odpovídal na otázku, zda je možné dokázat z Písma, že Antikrist přijde v plnosti času osobně. Antikrist pro Jakoubka nebude pohan, Žid, muslim nebo křesťanský vládce, pronásledující zjevně církev Kristovu. Antikristem bude křesťan mající nejvyšší místo v církvi a osobující si plnost moci. Kristus a Antikrist jsou společně v nesmiřitelném rozporu. Kristus je mírný a pokorný, Antikrist ukrutný a pyšný. V okamžiku položení si otázky po přesném rozeznání, kdy Antikrist přijde, však Jakoubek upadá v pochybnosti. Pouhý lidský rozum, nemající ducha Ježíšova, je v tomto okamžiku nedostatečný. Poznání v tomto směru je možné pouze pod vnitřním osvícením a z Písma. Pro Jakoubka jsou znaky blízké přítomnosti Antikristovy nejprve církevní rozkol, ale i odpadnutí od Krista a víry. Odvrácením od víry je pro Jakoubka odvrácení od víry živé, dosvědčené skutky. Podobným způsobem uvažoval již Milíč z Kroměříže a Matěj z Janova.<sup>1042</sup>

Proti Jakoubkovi sepsal Stanislav ze Znojma traktát *De antichristo*, v němž se snaží dokázat, že výroky Písma nelze vykládat o papežích, jediné v přeneseném a obrazném smyslu. Podle Písma má Antikristem být lidská osoba, která bude souhrnem všeho zla a úplným opakem Krista. Stanislav ze Znojma argumentuje, že papež v Krista věří, tedy Antikristem být nikdy nemůže. Stanislav ze Znojma potom paradoxně v interpretaci Písma postupuje doslovným způsobem a tvrdí, že se doposud nesplnilo nic, co podle Písma se musí stát a jako znamení předcházet příchodu Antikrista, například příchod proroka Eliáše. Stanislav ze Znojma přímo vytýká, že myslitelé podobní Jakoubkovi zapomínají na *sensus litteralis*, doslovný smysl Písma.<sup>1043</sup>

Ve spisu *Tractatus responsivus* z roku 1412, kde Jakoubek ze Stříbra pojednával o nejpálčivějších otázkách své doby, jsou poukazy na Antikrista velmi hojné. Špatní pastýři jsou Antikristovi sluhové. Hamižní papežové, kardinálové a kněží, zanedbávající náležité hlásání evangelia, nedbající o svěřené pastýřské poslání, kteří působí pohoršení, místo aby šli příkladem, ti tvoří skutečný Antikristův sbor. Odpustky, které nejsou ničím oprávněné, jsou znamením Antikristových časů. Bezprávné exkomunikace jsou jeho dílem. Každé vítězství nad špatností je pak Jakoubkovi vítězstvím nad Antikristem. Všeobecně ukazují všechny

<sup>1042</sup> *Studie a texty k náboženským dějinám českým*, roč. III, čís. 1., ed. SEDLÁK Jan, Olomouc 1923, str. 25f.

<sup>1043</sup> *tamtéž*, str. 30.

neduhy, jimiž je sužováno křesťanství, jako jsou chamtivost, prostopášnost a zejména pokrytectví, jež jsou všude ve společnosti a církvi rozšířeny, že Antikrist je aktivně přítomen. Antikristova živoucí skutečnost byla takto pro Jakoubka jakýmsi základním názorem. Nezlomné přesvědčení, že Antikrist je aktivně činný a působí v církvi i ve společnosti své dílo, zaujímalo v Jakoubkově myšlení důležité místo.<sup>1044</sup> Pro Jakoubka je vazba mezi církví a křesťanskými hodnotami naprosto přerušena. Nepopíral možnost, že by soudobá církev mohla být reformována, rozhodně však nebyla uskutečněním toho, co kázal Kristus, totiž království Božího. Častěji je Jakoubkovi církev a její soudobý stav opakem a nepřítelem Krista. Hlavou církve nebyl pro Jakoubka ze Stříbra v jeho současnosti náměstek Kristův, ale Antikrist. Ve své osobě soustřeďuje možné maximum všeho protikristovského. Je to pro Jakoubka falešný Kristus, či nějaký křesťan, který se zpronevěřile staví proti pravdě, životu a učení Ježíše Krista.<sup>1045</sup>

### 3.2.2. Autorita papežského primátu v pojetí Jakoubka ze Stříbra

Neuralgickým bodem českého církevního opravného hnutí je bezesporu vztah k papežství a papežské moci. Toto konstatování je možné doložit nejenom na teologických a literárních textech, ale například i v rovině výtvarného umění. Jakoubek ze Stříbra ve své polemice oproti Ondřejovi z Brodu o papežství píše: „*Mně se ovšem zdá, že papež, kardinálové, biskupové, preláti jsou lidé velmi křehcí a nakloněni hříchu. Mohou totiž být velmi lakomí a oddaní simonii... A jestliže se shromáždění všech takových obecně nazývá římskou církví, říkám, že taková církev může hřešit a bloudit skutkem i slovem, když nazývá dobro zlem a světlo temnotou, a naopak.*“<sup>1046</sup> Ponejprve tedy Jakoubek popírá identifikaci církve pouze a přímo s její hierarchickou strukturou. Jakoubek však papežský primát jako takový a jím kladené nároky, výslovně popírá: „*Nikdy jsem neviděl ani neslyšel, že by zákon Boží nebo zjevný důvod dosvědčovaly, že by Petr měl navíc oproti ostatním apoštolům ovládat klíč k vládě nad světem, totiž tak absolutní moc ve vládnutí, že každá moc se z té jeho odvozuje a od ní směřuje ke všem ostatním.*“ Papež jako nejvyšší hlava církve pro Jakoubka neexistuje, protože je nemožné akceptovat podobnou historickou myšlenku o výlučnosti Petra před ostatními apoštoly. Příslušníci východní církve, kteří mají bohoslužby, charismata, kněžstvo a svátosti, bez papeže mohou dojít spásy.<sup>1047</sup> Jakoubek tedy v teologii používá vedle

<sup>1044</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 8f.

<sup>1045</sup> *tamtéž*, str. 14.

<sup>1046</sup> COUFAL Dušan, *Polemika o kalich – mezi teologií a politikou 1414-1431*, Kalich, Praha 2012, str. 41.

<sup>1047</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 32f.

historických argumentů, například týkajících se eucharistie, i argumenty z „ekumenické“ praxe. Další Jakoubkovy argumenty jsou z Písma. Svrchovaný papež neexistuje, protože Kristus v Písmu neustanovil žádného apoštola, aby byl ostatním nadřazen, všichni obdrželi stejné důstojenství. Apoštolům eucharistii, pokání a kázání svěřil sám Kristus, nikoliv Petr. Pavel pak byl pověřen svým posláním nezávisle na Petrovi, nemajícím nad ostatními žádnou zvláštní pravomoc. Rozhodnutí přijatá prvním koncilem jeruzalémským pak byla kolektivní, Petr tam nehrál žádnou mimořádnou roli. Skutky apoštolské zpravují dále o tom, že Petr se stal biskupem v Antiochii bez souhlasu svých kolegů a ti zas, že byli biskupy bez Petrova schválení. Majetek v prvotní církvi dal ke společnému užívání apoštolský sbor, nikoliv pouze Petr. Jakoubkův závěr je tedy jednoznačný, papež nemá výlučné právo nakládat s hmotným majetkem církve.<sup>1048</sup> Ve vztahu k papežství se u Jakoubka ze Stříbra nachází v rámci českého opravného hnutí pravděpodobně nejpropracovanější argumentace. Opírá se nejenom o argumenty z Písma, ale i o zdůvodnění historické povahy a porovnání s praxí východní církve. Jakoubek nesklouzává do pouhé diabolizace papežství, i když některé papežské listiny a provedené rozhodnutí jsou pro něj jednoznačně v rovině antikristovské.

Pokud jde o koncily, je nutno je podle Jakoubka posuzovat podle toho, do jaké míry shodují se zákonem Kristova evangelia. O některých koncilech zpravuje Nový zákon. Byly svolány v Duchu svatém a představují autoritu tím, že rozhodovaly a nařizovaly, co je nutné pro spasení věřících. Jiné koncily, pozdější, neměly ani stejnou autoritu. Vyhlášovaly sice některé správné dekrety, mimo každou pochybnost však vydávaly na druhé straně také dekrety, o nichž sami vydavatelé přímo netvrdili, že by projevovaly věrnost Kristu a evangeliu. Jde-li tudíž o dekrety tohoto druhého druhu, je věřícím ponechána velká volnost v rozhodování. Některé mohou být přijaty beze zbytku už na základě víry, jiné odmítnuty jako odporující zákonu Kristovu danému Písmem. A konečně další jsou předmětem více či méně silných pochybností. Stejný přístup podle Jakoubka lze konstatovat i u velkých světců, Jeronýma, Augustina, Ambrože, Hilária a dalších. Shodovali se v tom, o čem soudili, že patří k evangelijní víře. V oblasti pravd více či méně pravděpodobných stáli často proti sobě a mohli se mýlit. Zbývá pak třetí kategorie koncilů. Ve skutečnosti nepravé koncily, které svolali pseudopapežové a pseudodoktoři, náležející ke zcela vnějškové, formální církvi. Činili tak z pouze vlastních, účelových důvodů.<sup>1049</sup>

---

<sup>1048</sup> *tamtéž*, str. 33.

<sup>1049</sup> *tamtéž*, str. 179.

### 3.2.3. Jakoubek ze Stříbra a kněžství

Jakoubkův postoj ke kněžství je velice blízký postoji Husovu, zahrnujícímu do uvažování též složku morální a evangelijní. Jakoubek však zašel dál. Hus se spokojil s vyjádřením, že nehodný prelát není před očima Božíma pravým pastýřem. Jakoubek mu upírá plnost kněžství. Toto radikálnější nazírání Jakoubka muselo brzy dovést k radikálnějším závěrům, než bylo Husovo. Spolu s Husem Jakoubek akceptoval svátosti stejně z rukou špatných kněží jako od dobrých a ukládal křesťanům poslouchat všechny příkazy, které se shodují s příkázáními Kristovými. Jakoubek se však rozešel s představenými, jenž se zpronevěřili a pozbyli na ceně.<sup>1050</sup> Duchovní se podle Jakoubka nesmí podílet na počtách spojených se správou obce, bohatstvím a donucovací činností. Jejich čest vychází z jejich kněžství a jejich ctnosti. Duchovní stav ustanovil Kristus a ten, kdo je k němu povolán, musí žít v souladu s Kristovým zákonem. V tom tkví veškerá sláva každého kněze.<sup>1051</sup> V Jakoubkově uvažování o kněžství existuje na jedné straně svátostná světicí moc, chápaná jako moc posvěcovat a promíjet viny. Na straně druhé pak plnost kněžství, zahrnující zmocnění kázat evangelium a spravovat církve. První je ve své podstatě nezávislá na morálních kvalitách toho, kdo ji vykonává. Druhá je legitimní jen tehdy, když její držitel je toho hoden. V opačném případě se stává bezúčinnou. Nehodný papež, biskup nebo kněz není legitimní nikdy. Jednají neoprávněně, což však nebrání tomu, aby jejich svátostná rozhřešení byla účinná.<sup>1052</sup>

Jakoubek dovozuje, že institucionální svátostné znamení je nepostradatelné pro prominutí hříchu. Znamení svým způsobem předává odpuštění Boží, avšak není to kněz, kdo udělením svátosti hřích bezprostředně promíjí. Bůh sám dává odpuštění, zajisté pod podmínkou, že hříšník se kaje a vyzpovídá. Kněz, který svátost uděluje, nemá žádný přímý ani závislý příčinný vliv na odpuštění. Kněz přijme nepostradatelné přiznání, konstatuje lítost a dá rozhřešení.

Ze dvou tradic v teologickém myšlení, z nichž jedna se pokouší udělit svátostnému jednání kněze skutečnou kauzální hodnotu, zatímco druhá v něm vidí zásah pouze poukazující, je to druhá varianta, přiznávající pro *opus operatum* co nejméně významu, jež si Jakoubek ze Stříbra zvolil.<sup>1053</sup> Jakoubek se Viklešem a jeho uvažováním nikdy neřídil systematicky důsledně. Kromě jednoho jediného bodu, totiž zavržení kněžského majetku. V

---

<sup>1050</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 29.

<sup>1051</sup> *tamtéž*, str. 45.

<sup>1052</sup> *tamtéž*, str. 28f.

<sup>1053</sup> *tamtéž*, str. 29f.

této věci však byl Viklef Jakoubkovi nepochybnou inspirací. Klérus nemá vykonávat *dominium saeculare* a musí žít *expropriarie*.<sup>1054</sup>

### 3.3. Víra a rozum podle Jakoubka

Víra je Jakoubkovi podle Augustina světlem, *intelligentia luminosa*, díky němuž člověk poznává Boha. K víře patří neoddělitelně i láska k Bohu a bližním. Tato prvotní apoštolská víra však podle Jakoubka pohlásala působením lidských „nálezků“. Ty, kteří opětovně žijí vírou apoštolskou, potom nazývá novověrci.

Jakoubek rozlišuje pravou víru účinkující láskou, podle Augustinova pojetí, od víry materiálně se vymezující, tedy od článků víry nutných ke spáse, a to v Origenově pojetí. Materiálním objektem poznávající víry je Bůh, Kristus jako pravda. Pramenem víry je Písmo. Jakoubek rozeznává jako základ Písma Krista jako Syna Božího. V tomto případě Jakoubek mluví o evangelijní pravdě, jež je spolu s milostí pro člověka neomylným pravidlem. Dále Jakoubek rozeznává pravý smysl a rozum Písma a nakonec fyzický text Starého a Nového zákona.<sup>1055</sup>

Samotný lidský rozum je porušený a pro Jakoubka ze Stříbra je základ spravování se člověka ve světě jednoznačně christocentrický. Jakoubek píše: „*Jest-li pak v svém rozumu člověk tak i vůlí porušený, že co v světě miluje více nežli Boha, tent' má tu věc za Boha svého. Protož vězme, abychom jiných bohův neměli, nežli Pána našeho Jezukrista.*“<sup>1056</sup>

### 3.4. Konstantinova donace a Jakoubek

Příběh o Konstantinově donaci hraje v teologickém myšlení opravných hnutí středověku důležitou úlohu. Nejedná se ovšem pouze o legendu bez sociálního dopadu. Je ponejprve jednou z historických legitimizací vlastní existence společenství valdenských. Dále poskytuje argument pro jejich vyhraněnost vůči světu a církvi. Odkaz na vyprávění o Konstantinově donaci nebo na pronásledování dobrých křesťanů ze strany zpronevěřilé církve, se objevuje i v myšlení Matěje z Janova, Jakoubka a Husa. Nehraje u nich žádnou úlohu přímo nepostradatelné premisy jejich myšlení, na jejímž základě vše stojí a jejíž zpochybnění je fatální. Nicméně vyprávění o donaci Konstantina patří k myšlenkové výbavě oprávců církve.

---

<sup>1054</sup> *tamtéž*, str. 295f.

<sup>1055</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 132f.

<sup>1056</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Betlemská kázání z roku 1416*, Praha 1951, str. 93.

Odkaz na vyprávění o zkažení církve za císaře Konstantina se tak objevuje i v myšlení radikálních směrů v husitství. Například u Jana Želivského se nachází tento odkaz na konstantinovské zkažení církve: „*Už je na čase, aby bohatstvím obdaření kněží, nakvašení pýchou, lakomstvím, svatokupectvím, vladařením, jakož i mniši vyčistili starý kvas Konstantina císaře...*“<sup>1057</sup>

Jakoubek ze Stříbra rozebírá charakter církvních nešvarů ve smyslu vyprávění o zkažení církve v době Konstantinově takto: „*Ukazuje, kterak, když d'ábel třetí cestau, totiž nakažením Písma pokoušel, tehdy potom mnohem více jich pokrytstvím svedl.*“<sup>1058</sup> Jakoubek ze Stříbra dává do souvislosti vyprávění o zkažení církve v době Konstantinově s dezinterpretací Písma. Zkažení církve je Jakoubkovi událost s rozměrem eschatologickým a až apokalyptickým. Jakoubek říká: „*A třetí anděl v traubu zatraubil, i upadla jest s nebe hvězda veliká, rozpálená jako pochodně.*“<sup>1059</sup> A pokračuje: „*A toho teď dotýká řka: A třetí anděl v traubu zatraubil. Dotýká, kterak v cierkev boží uvedl bludy a rozličná kacierstva, a to ne skrz cizie, ale skrz domácie nejlepšíe duchovnie...*“<sup>1060</sup> Jakoubek píše dále: „*A to se dalo za času Konstantina, kterýž obohatil cierkev jako jménem slunce, dobrým totiž úmyslem. A to bylo škodlivějšíe, nežli když Nero a jiní hubili cierkev boží. A tehdáž, jako kroniky římské svědčí, když bohatstvím nadán jest papež, slyšán jest hlas s nebe: Dnes vlit jest jed v cierkev. A tu se začalo pokrytstvie a více jím jest jich svedeno nežli jinými cestami, aby pod náboženstvím a zpuosobau lásky zlé provodili...*“<sup>1061</sup> Zkažení církve pro Jakoubka spadá do eschatologické roviny. Oproti valdenské variantě však zdůrazňuje dezinterpretaci Písma jakožto prostředek. Nejedná se pouze o zhoubný vliv majetku a neužitečného bohatství, ale o vliv špatně pojatého Písma. Díky němu potom působí i špatní kněží. Konstantinova donace je tak pro Jakoubka pravým počátkem zkažení církve.

---

<sup>1057</sup> *Výzva Jana Želivského*, ed. MOLNÁR Amedeo, Praha 1954, str. 56.

<sup>1058</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Výklad na Zjevenie sv. Jana*, ed. F. ŠIMEK, Praha 1932, str. 329.

<sup>1059</sup> *tamtéž*, str. 325.

<sup>1060</sup> *tamtéž*, str. 325.

<sup>1061</sup> *tamtéž*, str. 329f.

## 4. Chápání apoštolů a prvotní církve

### 4.1. Hus a Jakoubek

Prvotní církev, církev apoštolská byla nejenom duchovním ideálem, k němuž křesťané vzhlíželi. Byla i ideálem s kritickým společenským dopadem, a to při formulaci otázky, zda skutečná cesta církve opravdu odpovídá obrazu církve prvotní. Ve spisu Mikuláše z Drážďan, nazvaném *Tabulae veteris et novi coloris* se objevuje kontrast mezi Kristem a papežem. Obdobné myšlenky se nalézají ve Viklefově *De Christo et suo adversario Antichristo*.<sup>1062</sup> Husovi je apoštolskost jedním z určujících znaků církve. Církev, v jejímž obecenství byli zahrnuti apoštolové, však měla za svou hlavu Krista, nikoliv jednoho z apoštolů. Hus klade důraz na apoštolskost původu. Netvrdil, že církev svatých je identická s církví apoštolskou, co do učení, kultu a zřízení. Pouze tvrdí, že apoštolové se zasloužili o církev svou vírou a životem, byť mučednickým. Hus tedy zdůrazňoval historickou zasloužilost apoštolů o církev a popíral možnost zakládání církve na osobách apoštolů, a to včetně apoštolského nástupnictví a Petrova primátu. Hus považoval apoštoly za služebníky Krista, nikoliv za jeho přímé institucionální nástupce. Odlišuje se ve svém uvažování od tradičního pojetí apoštolskosti. Podle tradičního pojetí je církev apoštolská ve smyslu *ratione originis*, tedy pokud je na apoštolech založena ve svém původu. Dále ve smyslu *ratione identitatis*, pokud je stejná co do učení a zřízení jako v době apoštolů. Zahrnuta je zde i posloupnost souvislosti představených biskupů s apoštoly.<sup>1063</sup> Hus se ohrazuje proti obdobným myšlenkám u svého oponenta Štěpána Pálče. Hus píše: „*Dále pak povídá lhář tamtéž také, že Kristus odcházeje z tohoto světa, aby tělo jeho bojující církve nebylo na zemi bez hlavy, dal Petra a jeho nástupce církvi bojující za tělesnou hlavu, již má církev míti až do skonání světa, řka jemu: Ty jsi Petr, a na té skále vzdělám církev svou...*“<sup>1064</sup> Hus posléze pokračuje: „*A neplatí ani jeho druhý důkaz, kde dí: Kristus dal Petra a jeho nástupce církvi bojující za tělesnou hlavu, již má církev ta míti...*“<sup>1065</sup>

Dalším důležitým myslitelem je zde Jakoubek ze Stříbra. Ve *Výkladu na Zjevení svatého Jana* se silně projevuje pro Jakoubkovo myšlení typický rys, jímž je odvolávka na prvotní církev nikoliv ve sporech o kalich, nikoliv jako na normu víry, ale jako na obec s

<sup>1062</sup> BARTOŠ F. M., *Do čtyř pražských artikulů*, Praha 1925, str. 56.

<sup>1063</sup> KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923, str. 311.

<sup>1064</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek V, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1906, str. 11.

<sup>1065</sup> *tamtéž*, str. 13.

ideálním křesťanským životem. Soudobá církev, která by měla být svatá a spravovaná Ježíšem Kristem, je rozdělená do skupin navzájem odlišných a protichůdných. Jedna část se nazývá řecká, druhá římská, jež je ještě navíc v rozkolu, když jeden papež sídlí v Avignonu a druhý v Římě. Pro Jakoubka se pak uvnitř země nesarý táhnou dál. V době prvotní církve ve společenství církve nebylo tolik zlých lidí. Bůh odpouštěl, když se odpouštělo bratru. Hříšníci činili pokání a byli trestáni. Ukázali-li se jako nepolepšitelní, byli ze společenství církve exkomunikováni. Světská marnost byla umenšována, křesťané se posmívali pozemským malichernostem a upínali se k věcem budoucím, dobrým a věčným, obětovali všechno pro Boží moudrost a víru.

Jedním z určujících znaků prvotní církve je potom jednota, o níž Jakoubek píše: „Neb k tomu Pán Kristus se narodil i proto umučen i umrtven, aby tu jednotu uvedl. A protože ti, kteříž se nechýlě k té jednotě, aniž jie žádají, tiť nemohú býti účastni umučenie Jeho ani užitku tady dobrého. A ta jednota byla jest v prvnie cierkvi svaté...“<sup>1066</sup> Jednota církve je však u Jakoubka pojata christocentricky. Nikdo jiný než Kristus není garantem a zakladatelem jednoty církve. V žádném případě na lidském rozumu založená teologická formulace a spekulace. Dalším určujícím znakem je Jakoubkovi eucharistie. V prvotní církvi pak byla eucharistie vždycky spojena se skutečným křesťanským životem. Vedle této idylické představy prvotního křesťanství, čerpané pro Jakoubka z Písma, vynikne pochmurný obraz soudobé církve. Pouhé znovuzavedení kalicha však nezbavilo křesťany jejich neřestí. I když žijí v nenávisti a vášních, nebojí se přistupovat k oltární svátosti. Někteří z nich mají ruce zbrocené krví a přijímají bez opravdové kajícínosti.<sup>1067</sup> Jakoubek ze Stříbra ovšem v žádném případě neztrácí naději na reformu a nápravu církve úplně. Jakoubek píše: „*Těz i nynie ti dobří křesťané, majíc dobré staršie, totiž apoštoly, naučení jsú ot nich zákonu Božiemu tak, že již nedaře se svésti.*“<sup>1068</sup> Církev a křesťané mají možnost nenechat se svést z cesty pravého křesťanství. Rozhodující je ovšem držet se zákona Božího jako rozhodující normy a příkladu Krista a apoštolů.

Ve svém kázání *Dilexerunt* Jakoubek promlouvá o tématu Antikrista. Celé kázání je sestaveno a inspirováno Janovovým traktátem *De antichristo*. Pro Jakoubka stav církve jeho doby odkazuje na příchod Antikrista. Charakter Jakoubkova kázání hraničí až s mystickou exegezi Písma, rozebírá přitom texty z Apokalypsy. V Jakoubkově kázání pak souvisí útok na

---

<sup>1066</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Betlemská kázání z roku 1416*, Praha 1951, str. 120.

<sup>1067</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 266.

<sup>1068</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Betlemská kázání z roku 1416*, Praha 1951, str. 85.

akademické hodnosti s odkazem na církev prvotní, s podotknutím, zda veškerá lidská tradice, protivící se Písmu, má oproti církvi prvotní vůbec nějaký význam.<sup>1069</sup>

## 4.2. Chápání prvotní církve v listinách sněmů a synod

Stejným způsobem je uváděno následování příkladu Krista a apoštolů i v čtyřech artikulech, v přímých požadavcích husitů, jako zdůvodnění opravných snah, týkajících se kněžstva. V manifestu z dubna roku 1420 se říká: „... *třetie, aby kněžie nám tak příkladně živi byli, jakožto jest pan Kristus přikázal a jeho apoštolové, a po nich svatí otcové ustavili...*“<sup>1070</sup> V únoru roku 1421 potom provolání zní: „*Třetí, aby světské panování nad bohatstvím a hmotným zbožím, jež kněžstvo vlastní proti Kristovu příkazu na překážku svého poslání a ke škodě světské moci, bylo mu odňato a vzato a kněží aby byli vráceni k pravidlu evangelického a apoštolského, podle něhož žil Kristus se svými apoštolý.*“<sup>1071</sup> Příklad Krista a apoštolů je brán jako jediný a výlučný etický vzor, jímž se má řídit klérus.

Na obecném sněmu kněžstva v Praze na den svatého Prokopa roku 1421 byla dohodnuta mimo jiné i tato formulace: „*Dále věrně zúplna věříme a tvrdíme, že všichni mají věřiti v Apoštolské vyznání víry velikého sněmu nicejského, ve vyznání víry Athanasiovo spolu se všemi jinými křesťanskými vyznáními víry, která prvotní církve držela a hlásala, a všechny svaté dekry, důvodná a obecně křesťanská ustanovení apoštolů a prvotní církve, kterou jako matku a učitelku křesťanské víry ctíme a od níž odstoupiti za hřích pokládáme...*“<sup>1072</sup> Formulace, kterou spíše drželi konzervativní husité, spojuje církevní tradici prvních staletí s církví prvotní. Není zde ostrá hranice mezi dobou apoštolskou, považovanou například radikálními husity za jedinou legitimní dobu prvotní církve, a obdobím zahrnujícím vznik církevní tradice.

Na Pražském hradě se setkali pražští mistři a táborští kněží v říjnu 1424. K Písmu je podle nich nutné přistupovat tak, aby jeho etické výzvy byly pochopeny v souhlase s církví prvotní a její praxí.<sup>1073</sup> V manifestu z května roku 1430 se pak píše: „*A kněží, ať jsou skutečně navráceni k evangelickému pravidlu a k řádnému životu, jakým žil Kristus se svými apoštolý.*“<sup>1074</sup>

<sup>1069</sup> *Studie a texty k náboženským dějinám českým*, roč. III, čís. 1., ed. SEDLÁK Jan, Olomouc 1923, str. 37.

<sup>1070</sup> *Naše národní minulost v dokumentech*, ed. HUSA Václav, díl I., Praha 1954, str. 140.

<sup>1071</sup> *Husitské manifesty*, ed. MOLNÁR Amedeo, Praha 1986, str. 115.

<sup>1072</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 247.

<sup>1073</sup> MOLNÁR Amedeo, *Chebský soudce*, in *Soudce smluvený v Chebu*, Cheb 1982, str. 26.

<sup>1074</sup> *Husitské manifesty*, ed. MOLNÁR Amedeo, Praha 1986, str. 128f.

### 4.3. Chápání prvotní církve u husitských radikálů

U husitských radikálů se nalézají zajímavé pojetí jejich vlastní komunity v souvislosti s myšlenkou církve prvotní. V *Chiliastických člancích*, zaznamenávajících nauku radikálních husitů v jejich chiliastickém období, se praví: „*Sláva tohoto království takto obnoveného v tomto životě před zmrtvýchvstáním bude větší než prvotní církve.*“<sup>1075</sup> V *Dokazování svrchuvedených článků*, představujících apologii *Chiliastických článků*, se pak tvrdí o reálně existujícím společenství táboritů, které má být součástí tisícileté říše Kristovy: „*Chválu církve v tom znamenám, předně, že se shromáždí, za druhé, že se očistí, za třetí se rozmnoží, za čtvrté, že v ní bude zaveden mír, za páté, že bude postavena za rovnou v slávě prvotních...*“<sup>1076</sup> Samo reálně obnovené království Boží, říše Kristova na zemi, je pro radikální tábority neinstitucionálním společenstvím, jež nepotřebuje jakýkoliv ideální vzor pro své fungování. Ideál bude totiž uskutečněn v současnosti, v reálném, eschatologicky proměněném světě. Pod tlakem eschatologického vědomí dochází u husitských radikálů k nivelizaci i ideálu prvotní církve. Z tohoto hlediska je tedy nutné chápat hlavní výkladový klíč pro jejich pochopení. Jakub Jiří Jukl odvedl ve své studii o adamitech<sup>1077</sup> nesmírně záslužný díl historické práce. Nejenom svým osobním přínosem k poznání „husitských naháčů“, ale i při rekapitulaci přístupů a výkladových klíčů jednotlivých historiků, což asi nebyla práce mnohdy radostná. Zdůraznil bych jako svůj výkladový klíč k radikálním táboritům jejich pojetí dějin, jejich eschatologii. Při tomto pohledu nebude již možné učinit tak striktní myšlenkovou hranici mezi radikálními tábority na jedné straně, pikarty a adamity na straně druhé. Obojí bude zakotveno ve stejných kořenech, stejně pak zdroj a argumenty jejich sociálních názorů nebudou oddělitelné od náboženského myšlení. Samozřejmě existovala distance od některých myšlenek adamitů a jejich konání. V Martínkově zjevení Martin Loquis popisuje, jak ve společnosti svatého Jana uviděl ostrov, obehnaný řekou a na něm skupinu nahých mužů a žen, kteří se koupali v řece, objímali a souložili. Zcela zřetelně se jedná o narážku na adamity. Martínkovo zjevení je však hodnotí takto: „*To je smilstvo a tělesné ohavnosti, jež jen temnost nazývá světlem a blahoslavenstvím, vysvětlí Jan a i on odvrátil zrak. Svoboda ducha, kterou zde Bůh dal svým věrným, si někteří mohou vykládat tělesně a chovat se jako rufiáni, ztrácejí veškeré zábrany. Je to iluze bezhříšnosti, co je*

<sup>1075</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 127.

<sup>1076</sup> *tamtéž*, str. 133.

<sup>1077</sup> JUKL Jakub Jiří, *Adamité*, Dokořán, Praha 2014, str. 17-26.

*nakonec svede do zkázy.*<sup>1078</sup> Zdůraznění změny v chápání člověka a sociálních vztahů, kterou učinili radikální táborité právě pod vlivem chiliasmu a eschatologie snad napomůže již nepodivovat se nad rozporem mezi jejich nahotou, včetně například i Chelčickým zdůrazňovaného smilstva, a modlitbou Páně a mravními hodnotami evangelia na straně druhé. Vždyť v nové, nastávající době reálného království Kristova na zemi, nebude možné chápat a hodnotit morálku a lidské konání v dosavadních termínech.

R. E. Lerner rozlišuje preantikristovský a postantikristovský chiliasmus. Do pojetí postantikristovského chiliasmu, kladoucího určité mezidobí po době posledního soudu, spadá i tábořský. Postantikristovský chiliasmus se výrazně opíral o Písmo.<sup>1079</sup> Pro radikální tábority se navzájem překrývá realita Písma, zvláště jeho chiliastických a eschatologických pasáží, a realita jejich současnosti, jež chápou jako prolínající se s již přicházejícím eschatonem. Radikální husité jsou přesvědčeni o reálnosti a empirické hmatatelnosti království Božího na zemi. Například v Martínkově zjevení se říká: „*Vyvolení Boží spatřují ve viděních zaslíbená tajemství vtěleného slova, a to vnějšíma očima či vnitřním zrakem v duši.*“<sup>1080</sup> Jejich eschatologie má přítomný charakter. Z tohoto důvodu popírají některé myšlenky radikálních táboritů nedotknutelnost ideálu prvotní církve a jeho závaznost. Současnost radikálních táboritů v jejich chiliastickém období, identifikovaná s novým věkem, má však větší hodnotu než, pro ně do historie odkázaný, ideál prvotní církve.

Vavřínek z Březové ve své *Kronice* dosvědčuje tento vztah radikálních táboritů ke ideálnímu stavu prvotních křesťanů: „*Obnoveny zajisté budou dni svatých, jako na počátku...*“<sup>1081</sup> Na jedné straně radikální táborité neuznávají současnou úctu projevovanou kultu svatým a jejich ostatkům. Na straně druhé se v eschatologické rovině se slávou svatých, prvotních křesťanů, zcela jasně identifikují. Odkaz na prvotní církve a její například bohoslužebnou praxi, tak jak ji však interpretují radikální táborité, pro ně platí jako důležitý teologický argument. Jan z Příbramě o radikálních táboritech píše: „*... ve všech těch věcech vždycky se čtú, že jsou náměstkové apoštolští a že ve všech věcech chtějí apoštoluov následovati...*“<sup>1082</sup> Nápodoba prvotní církve je pro radikální tábority rozhodující pro jejich bohoslužebnou praxi. Vavřínek z Březové zaznamenal o pojetí bohoslužebné praxe radikálních táboritů: „*A tento způsob mše zachovávali všichni táborští kněží v Praze i jinde*

<sup>1078</sup> CERMANOVÁ Pavlína, *Poslední den světa v husitských vizích: Zjevení Martinovo*, in *Jeden den ve středověku*, ed. NODL Martin, SOMMER Petr, NLN, Praha 2014, str. 205.

<sup>1079</sup> *Heresis seminaria – Pojmy a koncepty v bádání o husitství*, ed. RYCHTEROVÁ P., SOUKUP P., Centrum mediavelistických studií, Praha 2013, str. 154.

<sup>1080</sup> CERMANOVÁ Pavlína, *Poslední den světa v husitských vizích: Zjevení Martinovo*, in *Jeden den ve středověku*, ed. NODL Martin, SOMMER Petr, NLN, Praha 2014, str. 199.

<sup>1081</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 137.

<sup>1082</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 62.

vyhýbající se kostelům, a říkali, že tak sloužili své mše Kristus a jeho apoštolové v prvotní církvi.“<sup>1083</sup> Vzor prvotní církve zůstává pro radikální tábority, i v období opuštění chiliastických myšlenek, významným argumentem v teologických debatách, například o očištění. Mikuláš z Pelhřimova ve spise *Vyznání a obrana táborů* píše: „Protože tedy nikde v zákoně není výslovné zmínky o takovém místě, ani apoštolové nám o něm nezanechali žádný výslovný doklad, ba ani prvotní církve, která žila podle evangelia pod přímou správou apoštolů, nám o tom nezanechala žádné ustanovení ani příkaz...“<sup>1084</sup> Pro Mikuláše Biskupce je tak vzor života Krista, apoštolů a prvotní církve, při doslovném chápání textu evangelií, rozhodující normou pro praxi církve. Doslovné chápání ideálu prvotní církve je ovšem dvojznačnou zbraní. Jan z Příbramě vytýká radikálním táboritům oproti apoštolům angažovanost ve světském panování církve a dále účast na válce a argumentuje takto: „Apoštolé světsky jsú nehejtmanili, správcei zástupuov polních se na listiech nepsali ani bojuov světských působili...“<sup>1085</sup>

Problémem je pojetí dějin, do něhož je pojem prvotní církve vkládán. Například pro valdenské existovalo přímé, až „fyzicky“ chápané spojení jejich v historii reálně existující komunity s nezkaženou částí církve po konstantinově donaci. Tímto způsobem na valdenské pohlížely i některé postavy české reformace. Mistr Jakoubek ze Stříbra je při svém rozlišování mezi pravou a falešnou církví považoval za „vskutku pravé údy Kristovy.“<sup>1086</sup> Nezdůrazňoval však přímou dějinnou kontinuitu. Filiaci učení o přežití a přežívání církve prvotní je možné posléze rozeznat i u Mikuláše z Pelhřimova. Mikuláš Biskupce pojímal ideál prvotní církve odlišně od například Jakoubka ze Stříbra. Jakoubek ji chápal jako ideál, pravzor, podle něhož je nutné konat, aby bylo dosaženo pravé podoby církve i na zemi. U Mikuláše Biskupce se v jeho *Výkladu na Apokalypsu* objevuje pojetí tábořské komunity jako společenství vyvolených, přičemž celý spis je proniknut myšlenkou prvotní církve obnovené a nastolené v tábořské obci.<sup>1087</sup> Jeho myšlení by tak nepřímo souznělo s chiliastickými články, jež identifikovaly tábořskou komunitu s prvotní církví. V Biskupcově pozdější další práci *Kronice obsahující při tábořských kněží* se však objevuje odlišné pojetí vnímání prvotní církve a jejího zakotvení v dějinách a historické návaznosti s reálně existující komunitou. V *Kronice obsahující při tábořských kněží* se praví: „Prvotní církve východní od svého počátku

<sup>1083</sup> VAVŘINEC Z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 115f.

<sup>1084</sup> MIKULÁŠ Z PELHŘIMOVA, *Vyznání a obrana táborů*, Praha 1972, str. 99.

<sup>1085</sup> JAN Z PŘÍBRAMĚ, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 63.

<sup>1086</sup> MOLNÁR Amedeo, *Valdenští*, Kalich 1991, str. 204.

<sup>1087</sup> CERMANOVÁ Pavlína, *Jakoubkův a Biskupcův Výklad na Apokalypsu*, in *Jakoubek ze Stříbra – Texty a jejich působení*, ed. HALAMA O. a SOUKUP P., Praha 2006, str. 215.

*jako královna... povznesla se svým rozhodováním v náboženství a první paprsky svého světla vyslala do západních zemí; avšak od doby zrádného Antikrista, konajícího hned od časů apoštolů mystérium nepravosti až do našich časů... utrpěla zatmění... byla oslabena klamavým přemlouváním lžiproroků i lákadly tělesné rozkoše... a proto těžce raněna podlehla nepříteli... Proto ji Bůh opustil jako loubí na vinici a jako přístřešek v okurkovém poli. Ona však v některých svých údech jako v řídkých prutech po skončení vinobraní a jako v několika málo olivách pospálení olivového stromu dosud přetrvává mezi kovadlinou kladivem...*<sup>1088</sup>

Biskupec uznává východní tradici a v mnohém ji nadřazuje nad tradici latinskou: „*Božská moudrost Židů i moudrost Řeků se věru vysmívá této latinské hlouposti.*“<sup>1089</sup> Do značné míry ovšem shledává východní církve stejně zpronevěřilou. Církve prvotní však Biskupcovi není pouhým ideálem, ale v některých případech je identifikována s reálně existující komunitou. Biskupec píše: „*Když nepřestávala ubohá vdova /církve prvotní/ rozvrácená bouří volat... skláněla se na kolena před milosrdným Bohem... shlédl Pán na její sklíčenost a pokoru a probudil ve slavném Království českém své věrné služebníky, kazatele svého slova...*“<sup>1090</sup>

Obnovení církve prvotní je ovšem zde v Biskupcově pojetí historie spojováno nikoliv pouze s poutěmi na hory, eschatologií a milenaristickým myšlením, ale především s kázáním evangelia v českých zemích.

---

<sup>1088</sup> *Ze zpráv a kronik doby husitské*, ed. HLAVÁČEK I., Praha 1981, str. 292.

<sup>1089</sup> MIKULÁŠ z Pelhřimova, *Vyznání a obrana táborů*, Academia, Praha 1972, str. 82.

<sup>1090</sup> *Ze zpráv a kronik doby husitské*, ed. HLAVÁČEK I., Praha 1981, str. 292.

## 5. Postoj české reformace k nápravě církve skrze světskou moc

Jeden z nejvýraznějších anglických myslitelů středověku, s vlivem nejenom na osobu Jana Husa a na středověké Čechy, byl John Viklef. V jeho pojetí měla od zlořádů církve pomoci světská moc, jenž k tomu byla podle Viklefa oprávněna. Viklef ve svém díle *Dialogus* píše: „*Druhá stránka mé bojující církve jsou zemští páni, kteří mají být náměstky Božími... Podle možnosti, řízené rozmyslem, mají páni statečně hájit Boží zákon. Neboť z titulu této služby dosahují od Krista jako hlavního pána všeho, co mají.*“<sup>1091</sup> Pojímá tak světskou moc jako část bojující viditelné církve a podotýká, že s rozmyslem jí má být oprávněnou oprávkyní. Světská moc patří do korpusu „těla Kristova“ chápaného jako celek společnosti, přičemž v rámci společnosti plní svoji vymezenou funkci. Do značné míry Viklef ztotožňuje tehdejší křesťanskou společnost a její uspořádání na tři stavy s viditelnou církví. Společnost, svět a církve se do značné míry překrývají. Viklef formuluje teorii společenského konsensu tehdejší doby: „*Nic nemate citelněji církve a neuvádí ji v chorobnou bezmocnost, než že jedna její stránka přejímá služebnosti druhé a následovně opouští úkoly sobě vymezené.*“<sup>1092</sup> Světská moc je jedním ze stavů středověké společnosti s vymezeným úkolem v řádu věcí. Špatností, v rámci stavu, je pro Viklefa neplnění vymezeného úkolu a přesahování hranic úkolu, vykonávaného pro společnost. Zdůvodněním pro světskou moc, proč se má stát reformátorkou církve, je neschopnost mála věrných kněží zabránit zlému: „*Tak neschopní směřují k vyšším stupňům kněžství a zabraňují kázati lidu Boží slovo, ty, kteří proti tomu vystupují, pronásledují jako heretiky a toto pronásledování je zřejmý důkaz jejich hereze, hrstka chudých věrných kněží nestačí odporovati, nepřiloží-li Bůh světskou mocí nebo jinak pomocnou ruku.*“<sup>1093</sup> Snad je možné se spokojit s tvrzením, že pro Viklefa je světská moc oprávkyní církve, a nezabývat se úvahami Malcolma Lamberta o nenarušení autority světské moci hříchem a o menší důležitosti vlastnického práva světské moci na základě ctnosti, než se obecně o díle tohoto středověkého myslitele z Oxfordu soudí.<sup>1094</sup> Pro Viklefa má tedy světská moc svou Bohem určenou úlohu v řádu. Ve chvíli selhání kléru a hierarchie je jí Viklefm přisouzen úkol být oprávkyní církve. Možná právě proto, pro svěřený úkol opravy církve, uvažuje Viklef o ctnosti ve vztahu ke světské moci. V praktické rovině realizace Viklef jednoznačně zastává tezi o nápravě církve skrze rameno světské moci. Následovně byl Jan

<sup>1091</sup> KAŇÁK M., ČERVENÝ K., *John Viklef - Život a dílo anglického Husova předchůdce*, Blahoslav 1973, str. 103f.

<sup>1092</sup> *tamtéž*, str. 105.

<sup>1093</sup> *tamtéž*, str. 108.

<sup>1094</sup> LAMBERT M., *Středověká hereze*, Argo 2000, str. 340.

Hus obviňován z iniciátorství například konfiskace církevního majetku Václavem IV. dne 24. dubna 1411. Pavel Soukup vyvozuje závěr o sekularizaci církevního majetku jako aspektu Viklefovy sociální nauky, který byl velice zajímavý pro světskou moc. Mnozí urození dvořané měli blízko k pražské viklefistické skupině.<sup>1095</sup>

Pro přesah Viklefovy filosofie a teologie do oblasti politické je zásadní traktát *De officio regis* z roku 1378 a pojednání *De potestate papae* z roku 1379. Anglický myslitel tvrdí, že královská moc se týká všech poddaných, tedy i osob duchovního stavu. Viklef prohlašuje svrchovanost královské moci a narušuje tak církevní soudnictví. Moc papežů a kardinálů, jejichž úřady nevznikly v době prvotní církve, je omezena výlučně na oblast duchovní. Panovník a šlechta mohou vykonávat dohled nad církví a v případě zkaženosti kléru zasáhnout.<sup>1096</sup> Traktát *De officio regis* je Viklefovým jasným přitakáním monarchistické formě vlády.<sup>1097</sup> Tyto jeho myšlenky však vycházejí z daleko širšího intelektuálního tázání před ním a mají i širší dopad, neboť univerzita v Oxfordu neměla národní charakter a byla intelektuální iniciací mnoha myslitelů Evropy.<sup>1098</sup> Lowrie J. Daly zařazuje Viklefovy myšlenky do kontextu tehdejšího uvažování o *respublica christiana*, které mělo vyvážit středověkou teorií rozdělení moci, na druhé straně však s sebou neslo nebezpečí ohrožení moci duchovní mocí světskou.<sup>1099</sup>

Motiv světské moci jako oprávněnce církve se objevuje s různou intenzitou a v různých podobách i v díle českého reformátora Jana Husa.<sup>1100</sup> Hus o Viklefových člancích říká: „*Osvědčuji však, že není úmyslem mým ani university, raditi, aby knížata nebo světští pánové odníмали kněžstvu statky, kdy chtějí a jak chtějí, a obrátili je nač chtějí, ale úmyslem naším jest vypátrati, zda článek o odnímání světských statků duchovenstvu, může míti správný smysl, v němž nutno jej snášeti bez odsouzení...*“ a dále: „*Králové, knížata a všichni páni světští jsou vázáni k bratrskému trestání, jest-li při tom okolnost, která vyžaduje takového trestání, ale může býti, že by se duchovní provinil za takové okolnosti, že nejúčinnější bratrské potrestání by bylo vzíti mu rozumně světské statky, jichž zneužívá-tedy může býti, že by pánové světští byli dle zákona Kristova vázáni to učiniti ...*“<sup>1101</sup> Následovně pak Hus píše v synodálním kázání na 14. kapitolu Lukášova evangelia: „*Z těchto textů vidíme, že král jest služebník Boží, mající k tomu meč, aby řídil jak dobré tak zlé, dobré chráně, zlé nutě k dobrému, ať jsou*

<sup>1095</sup> SOUKUP Pavel, *Jan Hus – Život a smrt kazatele*, nakladatelství Lidové noviny, Praha 2015, str. 107.

<sup>1096</sup> POSPÍŠIL Ctirad V., *Husovská dilemata*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2015, str. 157.

<sup>1097</sup> DALY Lowrie J., *The Political Theory of John Wyclif*, Loyola University Press, Chicago 1962, str. 32.

<sup>1098</sup> *tamtéž*, 29.

<sup>1099</sup> *tamtéž*, 27.

<sup>1100</sup> NOVOTNÝ Václav, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl I, část 2, Praha 1921, str. 137f.

<sup>1101</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek II, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 289 a 302.

*světští nebo duchovní... náš král Václav, nutě kněze zadržováním platů ke kázni a k vykonávání úřadu, provozuje moc, svěřenou mu od Boha...*<sup>1102</sup> Hus v tomto případě nebuduje fungující politické učení s podobným dopadem jako Viklefovy myšlenky. Ve svém díle obecně přistupuje na tradiční rozvrstvení společnosti a na pojetí plnění společenského úkolu vymezeného příslušnému stavu daným řádem. Výjimkou je u Husa postoj k měšťanstvu a jeho postavení. Podmínky vlastnického práva světské moci na základě ctnosti a nenarušení autority světské moci hříchem jsou pro tuto chvíli nedůležité, i když jsou logickou konsekvencí pro světskou moc, která má být oprávkyní církve v „bratrském odejímání“. Hlavní Viklefova tendence reformy církve i skrze světskou moc je zde však v náznacích rozeznatelná, netvoří ale ucelenou společenskou teorii s přesně vymezenou a zdůvodněnou legitimitou světské moci. Hus požaduje nový vztah církve k jejímu na rozumnou míru redukovanému majetku, avšak nezavrhuje jej úplně.<sup>1103</sup> Myšlenku o světské moci, jež má být oprávkem církve, dokládá i Písmem: „*A že mají králové zvláště svatokupectví puditi z církve svaté, ukázal jest milostivý Spasitel příkladem, že když sú ho jako krále Jeruzalémští měšťané přivítali řkúc: Požehnaný králi na věky, synu Davidův... A tak tím činem dal jest králóm příklad, aby svatokupce a zlí kněží pudili...*“<sup>1104</sup> Odkazuje se, co se týká Písma, na jeho historičnost a dokládá v Písmu příklady, kdy králové doby starozákonní odníмали majetek izraelskému kněžstvu a sesazovali jej z jejich úřadu. Argumentuje i svatým Řehořem a Augustinem: „*Tolik Augustin v dist. 8. Z jeho slov pak zjevně vychází, že král má moc nad církevními statky, a následovně může je odnímati kněžstvu habituálně se proviňujícím.*“<sup>1105</sup> Důležitý problém tak tvoří pojetí a interpretace Písma. Hus tvrdí: „*Pánům světským jest dovoleno mocně trestati proviňující se laiky odnímáním jich světských statků, dle toho, jak toho vyžadují provinění, protože laikové jsou poddáni jich panství. Ježto tedy duchovní jsou také poddáni panství světských pánů, jak jde z 13. kap. listu Římanům a z četných jiných míst, následuje, že jest jim dovoleno mocně trestati duchovní odnímáním jich světských statků, dle toho, jak toho hřích duchovních vyžaduje.*“<sup>1106</sup> Pro Husa je adekvátní doslovná interpretace Písma v okamžiku, kdy se zabývá velice problematickou pasáží pro legitimitu světské moci. Z aktualizace a doslovnosti při interpretaci Písma čerpá Hus oprávněnost světské moci intervenovat v církevních záležitostech za účelem zreformování církve. František Šmahel vyslovil teorii, že závaznost pasáže Řím. 13, 1-7 a její vztah k ustanovení a oprávněnosti

<sup>1102</sup> *tamtéž*, str. 219f.

<sup>1103</sup> TÖPFER Bernhard, *Lex Christi, Dominium a církevní hierarchie u Jana Husa ve srovnání s jejich pojetím u Jana Viklefa*, in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, str. 99.

<sup>1104</sup> HUS Jan, *Knížky o svatokupectví*, ed. GREGOR Alois, Praha 1954, str. 95.

<sup>1105</sup> *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek II, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904, str. 292.

<sup>1106</sup> *tamtéž*, str. 296.

světské moci zasahovat do věcí náboženství a víry, odradila většinu husitských teoretiků od základní kritiky feudální moci.<sup>1107</sup> A. Molnár upozorňuje na mnohdy opomíjenou tradici valdenské kritické exegeze perikopy Řím 13, 1-7, přičemž perikopa sama dle něj sloužila oficiální církvi k vypracování teologie sociální poslušnosti. V díle dalšího českého myslitele, Petra Chelčického, potom A. Molnár identifikuje nejenom možné vyústění valdenské exegetické tradice, ale i její rozvedení a prohloubení.<sup>1108</sup> Interpretace celé pasáže z listu Římanům a její závaznost se potom například u Chelčického od Husa radikálně liší. V traktátu *O trojím lidu* Chelčický navozuje celý problém jako exegetický, z hlediska porozumění historickému kontextu vzniku celé pasáže: „... je potřeba jí porozumět, jak a komu ji (apoštol Pavel) píše.“<sup>1109</sup> Z hlediska adresáta Chelčický podotýká, že jsou jím věřící lidé a nikoliv světská moc. Následovně vykládá celou pasáž jako ryze pragmatické napomínání věřících apoštolem Pavlem, podmíněné dobou vzniku pasáže: „Ale apoštol napomíná v tom psaní ony věřící lidi, aby byli poddáni pohanské moci císaře římského, neboť potom ještě po dlouhé časy trvalo římské císařství bez víry a mnohou krev svatých prolili římsští císařové, dříve než byli uvedeni děrou do církve.“<sup>1110</sup> Zdůrazňuje nutnost rozeznání adresáta sdělení pro pochopení celku textu: „Proto je veliký rozdíl, poučuje-li o tom v své řeči apoštol moc nebo učí-li obec, aby ustavila nad sebou moc pro víru.“<sup>1111</sup> Zdůrazňováním příčin: „... učil-li /apoštol Pavel/ svaté lidi k tomu, aby byli poddáni moci pohanského císaře, a to pro některé důležité příčiny...“<sup>1112</sup>, odkazuje Chelčický ke svému výchozímu tvrzení, tedy k pragmatickému pochopení celé pasáže. V *Síti víry* Chelčický svůj, až pragmatický výklad listu Římanům rozšiřuje: „A ten lid věřící v Krista apoštolé zřídili jsou dvojím obyčejem aneb dvojí stránkou. Jednů zevnitř k přebývání tělesnému, aby mezi tím dvojím lidem nepřiznivým, mezi pohany a mezi Židy, mohli hodně přebývat, jakož sluší na svaté. Protož nejprve aby mocem nejvyšším daně platili a jinak v hodných věcech a služebných jim poddáni byli...“<sup>1113</sup> Křesťané dob apoštola Pavla tedy nemají odporovat světské moci i z důvodu vlastního přežití. Chelčický však podotýká poddanost v „hodných věcech“.

Chelčický zastává v české reformaci a jejím uvažování o církvi myšlenky odlišné od majoritního proudu, souhlasícího se zásahem světské moci do církevních záležitostí za účelem nápravy církve. Chelčický nejprve podává rozpor mezi mocí světskou a vírou takto: „... víra

<sup>1107</sup> ŠMAHEL František, *Husitská revoluce*, díl 1, Karolinum, Praha 1996, str. 330.

<sup>1108</sup> MOLNÁR Amedeo, *Pohyb teologického myšlení*, Kalich 1982, str. 280f.

<sup>1109</sup> CHELČICKÝ Petr, *O trojím lidu*, Tábor 1945, str. 20.

<sup>1110</sup> *tamtéž*, str. 20.

<sup>1111</sup> *tamtéž*, str. 20.

<sup>1112</sup> *tamtéž*, str. 21.

<sup>1113</sup> CHELČICKÝ Petr, *Sít' víry*, Melantrich, 1929, str. 23 f.

*má plnost ve všem bez moci světské, zdokonalujíc člověka ve svědomí i ve všem jeho životě, ale tělesná moc řídí svět ve věcech časných...*<sup>1114</sup> Víra nebo víra Kristova nemá v Chelčického podání pouze subjektivní pojetí víry v Boha, víra pro něj není pouhým uvěřením. Víra Kristova se v mnohém ztotožňuje s žitím podle zákona Kristova: „... *proto spravedlnost a pokoj, který se zjednává mocí, jest daleko od víry Kristovy...*“<sup>1115</sup> Pod slovem víra rozumí i určitou životní formu, zásady, jimiž se člověk řídí, a způsob života vůbec. Řád podle zákona Kristova a řád světský se v jeho pojetí liší: „*Toto dvojí rozdělení na řád světský skrze moc a na řád Kristův skrze lásku se od sebe daleko liší.*“<sup>1116</sup> Dává do protikladu řád zjednaný mocí na jedné straně a na druhé straně víru Kristovu, tedy řád podle zákona Kristova. Řád podle zákona Kristova nemá v jeho podání viditelný, reprezentativní institucionální základ: „*Takovému řádu, který se zachovává a měl by se zachovávat v lidu Božím, nemůže naučit žádná moudrost tohoto světa ani nemůže k němu přinutit moc světská, neboť tento řád se rodí ze srdce dobré vůle, které není v nevolnictví jako otrok, nýbrž pod milostí jako syn.*“<sup>1117</sup> Řád podle zákona Kristova má panovat v Božím lidu oproti řádu podle zákona světské moci. V Chelčického podání je naprostý rozdíl v podstatách obou řádů, jak jsou definovány, ve způsobu jejich reprodukce a v jejich reprezentaci. Řád Kristův a existence podle řádu Kristova nemá nic společného se „světem“, je to naprosto odlišný způsob bytí. Pro nápravu církve k obrazu církve prvotní, církve Krista a apoštolů, nemůže světská moc nic přinést. Její násilná podstata je Chelčickému odlišná od Písma, z něhož veškerá obroda církve musí vycházet.

Názor o superioritě světské moci a přisouzení povinnosti světské moci řídit a spravovat duchovenstvo v důsledku morálního rozkladu v církvi zastával i Jeroným Pražský, jak je zřetelné z jeho kázání před císařem Zikmundem na Zelený čtvrtek roku 1410.<sup>1118</sup> Stejným způsobem mnohdy postupoval i Jakoubek ze Stříbra, pro něhož sekularizace pozemského majetku církve světskými pány jako nepotřebného a škodlivého „časného zboží i panství v těle církve“ je pomoc pro viditelnou církev, protože kněží pak budou moci lépe dostát svým pastýřským povinnostem.<sup>1119</sup> Pro Jakoubka má být světská moc primárně zastáncem a realizátorem zákona Božího. Jakoubek ze Stříbra ve svých kázáních píše: „... *nejprve proto, že jich /své poddané/ hájejí a obránce jsú /světští páni/ před bezprávím a zvláště mají jich hájiti u viře, aby nižádnému, což by na něm bylo, nedal jich ot viery svěsti,*

<sup>1114</sup> CHELČICKÝ Petr, *O trojím lidu*, Tábor 1945, str.16.

<sup>1115</sup> *tamtéž*, str. 11.

<sup>1116</sup> *tamtéž*, str. 13.

<sup>1117</sup> *tamtéž*, str. 13.

<sup>1118</sup> ŠMAHEL František, *Jeroným Pražský*, Praha 1966, str. 106.

<sup>1119</sup> ŠMAHEL František, *Husitská revoluce*, díl 2, Karolinum, Praha 1996, str. 84.

*ani v nie porušiti, ani zákona Božieho ottisknúti. Neb oni zvlášť majú zákona Božieho hájiti a vdov a sirotočkov nedati bezprávně utiskovati; ale pohříchu těch málo pánov známo, ješť by to vedlli.*“<sup>1120</sup>

Ke značnému posunu dochází u radikálních táboritů a jejich pojetí církevní nápravy, a to i ve vztahu ke světské moci. V Martínkově zjevení je náprava církve pojata jako návrat ke vzoru života Kristova. Prostředky, i když v eschatologické perspektivě, jsou ovšem násilné. V Martínkově zjevení se praví: „... *přijdou tvrdé rány, bičující až k zemdení zlořečené preláty, kteří se tak chtě nechtě navrátí k životu Kristovu...*“<sup>1121</sup> Radikální husité zde pokročili ze směru myšlení, který zastávala valná část české reformace, totiž náprava skrze donucující světskou moc, ovšem v bratrském duchu. Ideálem je Martínkovi návrat k ideálu života Kristova, návrat k životu apoštolskému. Prostředkem je donucující násilná moc, jako nápravce však není legitimní panující světská moc, ale násilí samo o sobě, a to pochopené v eschatologické perspektivě. V prorockém zjevení Martínkově, v němž je provázen apoštolem Janem, Martínek vidí mimo jiné i připravené apokalyptické vojsko: „*V té celé hrůze Martin viděl zástup andělů, připravených vymýtit všechny hříchy, lži a nespravedlnosti. Oněměl úžasem, když nedaleko od andělského vojska spatřil postávat mnoho tábořských bratří, na koních i pěší, všichni s mečem v rukou, hotovi ke krvavému boji, k potrestání hříšníků.*“<sup>1122</sup> Táborité jsou potom pojati jako oni spravedliví: „*Martin pak s další otázkou ukázal na houf bojovníků pod korouhví s kalichem a uslyšel, že to jsou ti spravedliví na světě, kdo budou stát po boku Krista v jeho vojsku a spolu s ním vykonávat pomstu a bojovat slovem i zbraněmi.*“<sup>1123</sup> V myšlení radikálních táboritů dochází ke značnému posunu. Od prvotního pojetí očisty církve, přes individuální záchranu v pokojných poutích a útočištích na horách, přechází radikální táborité k vizi očisty celé společnosti. V Martínkově zjevení se objevuje i prvek povinnosti boje, a to vztahující se i na osoby duchovní.

Josef Macek považuje laicizaci a sekularizaci církevního majetku za dvě výrazné tendence charakterizující českou reformaci.<sup>1124</sup> Motiv světské moci jako legitimního oprávněnce církve a nápravce církevních nešvarů a nepořádků lze tedy v nejrůznějších podobách považovat za jedno z témat, provázejících českou reformaci, a to včetně kritického vypořádání se s ním.

---

<sup>1120</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Betlemská kázání z roku 1416*, Praha 1951, str. 54.

<sup>1121</sup> CERMANOVÁ Pavlína, *Poslední den světa v husitských vizích: Zjevení Martinovo*, in *Jeden den ve středověku*, ed. NODL Martin, SOMMER Petr, NLN, Praha 2014, str. 203.

<sup>1122</sup> *tamtéž*, str. 200.

<sup>1123</sup> *tamtéž*, str. 201

<sup>1124</sup> MACEK Josef, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Argo 2001, str. 192.

## 6. Pojetí tradice a Písma u husitských radikálů

### 6.1. Písmo a jeho interpretace

Způsob, jakým chápali Písmo husitští radikálové v prvním historickém období Tábora, zkratkovitě dokládá kronika Vavřince z Březové, konkrétně pak pasáže o táboritech, nazvané *Chiliastické články* a *Dokazování svrchu uvedených článků*. Jako třetí a čtvrtý předpoklad chiliastických článků se zde praví: „... že slova Starého a Nového zákona a slova proroků a svatých, jak jsou položena a jak znějí, jsou pravdivá a mohou býti jako pravdivá uváděna... že se k slovům Božím nemá nic přidávati ani od nich ubíratí.“<sup>1125</sup> Jan z Příbramě ve svém díle *Život kněží tábořských* píše v kapitole, příznačně pojmenované *Nic jiného nevěrie, než co je v bibli zjevně* toto: „Item také kázali sú a ještě držie tento blud přehrozný, že nic jiného nemá věreno býti, jediné což je zjevné a zřetedlně v zákoně božiem položeno...“<sup>1126</sup> Věřeno pak nemá být nic jiného, než co je doslovně v Bibli: „Item nic nemá věreno, ani držáno býti ot křesťanův, což nenie v bibli zjevně vyřčeno a napsáno.“<sup>1127</sup> Jakákoliv jiná autorita nebo princip interpretace Písma pak není husitskými radikály uznávána: „Item kromě bible nižádné písmo doktorův svatých neb kakýchkoliv mistruov a mudrcův nemá ani čteno, ani učeno, ani ohlašováno býti. Neb jsú lidé, jenž jsú poblúdití mohli.“<sup>1128</sup> Celá církevní tradice je potom až diabolizována: „Žádná písma nebo výroky kterýchkoli doktorů nejsou povinni věřící držeti anebo jim obecně věřiti, leda ty, které jsou výslovně obsaženy v kánonu bible, protože všechny knihy takových učitelů jsou chytrosti Antikristovy...“<sup>1129</sup> Radikální táborité tedy z hlediska historie vymezili radikální zlom mezi biblickou dobou a obdobím církevních dějin, v němž se formuje počátek církevní tradice. Jako autorita pak není brána v potaz ani církevní tradice uznávaná univerzitními mistry jako například praxe církve prvotní. Vavřinec z Březové ve své kronice o učení husitských radikálů zaznamenal: „Dále, že se nemají zachovávatí dekrety obecné církve a ustanovení svatých Otců od Ducha svatého... Dále, že písma, učení a sbírky kázání svatých doktorů, ve vědění a v životě od prvotní církve uznávaných, jako Dionysia, Origena, Cypriána... nemají věřící čísti a jim se učiti ani se jich dovolávatí k potvrzení smyslu Písma.“<sup>1130</sup> Jako církev prvotní je tedy husitskými radikály v prvním období uznávána pouze podoba církve popsaná v biblických spisech. Zde, již z rozdílných principů interpretace

<sup>1125</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 761.

<sup>1126</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 51.

<sup>1127</sup> *tamtéž*, str. 97.

<sup>1128</sup> *tamtéž*, str. 97.

<sup>1129</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 55.

<sup>1130</sup> *tamtéž*, str. 194 f.

Písma, pramení rozdíl mezi chápáním prvotní církve u husitských radikálů. Z výše uvedených pasáží je snad možné zkonstatovat princip odmítnutí jakékoliv další autority při výkladu Písma, dostatečnost pouhého Písma jako autority a tendenci chápat ho doslovně.

Pro poctivý obraz radikálních táboritů je ale nutné doplnění. Při jejich popírání transsubstanciace a reálné přítomnosti Krista v eucharistii byly pro jejich doslovné chápání Písma kamenem úrazu Ježíšova slova: „*Toto jest tělo mé.*“ Vypořádali se s nimi interpretačně takto: „*Item neb kdyby to tak bylo, tehdy Kristus, Buoh náš, byl by tak bídný a hubený, že by od myši aneb můchy mohl ohlodán býti. Proto Kristus mluvil je znamenáně.*“<sup>1131</sup> Alespoň v jednom případě tedy táborité odstoupili od svého naprosto doslovného chápání Písma.

Z článků, vytýkaných radikálním táboritům jako bludné, je zřejmé, že se odvolávali na Písmo jako na zdroj a odůvodnění. V Písmu především na starozákonní okruh: „... *a musí zahynouti ohněm a mečem a sedmi posledními ranami, o nichž se praví v 39. kapitole Ecclesiastica...*“<sup>1132</sup> Zaměřenost chiliastů na proroky a starozákonní spisy jako zdroj svých myšlenek a sebepochopení je potvrzena i z jiných úst. Petr Chelčický, i když mu objektivně ve vztahu k českým radikálům nelze přisuzovat sebemenší náklonnost, v traktátu *O boji duchovním* píše: „*A potom se ještě d'ábel jinak oděv, v proroky a zákon Starý, i přistúpil k nim a z toho chtiechu na pospěch súdný den udělati, spravivše, že sú anjelové, ješto pohoršenie všecká mají vybrati z královstvie Kristova, a že oni súdie svět. Tu mnoho zabitcív naděláchu, lidi mnohé zchudiechu a neodsúdiechu podlé svých řečí světa, nebo rokové jich minuli sú, podlé nichž sú velmi lidi strašili, praviece jim divné noviny a mnoho prorokív na to sebravše.*“<sup>1133</sup> Chelčický radikálním proudům v husitství věnuje delší pasáž v traktátu *O boji duchovním*, kde se o jejich pojetí výkladu Písma zmiňuje: „*A potom se ještě d'ábel jinak oděv, v proroky a zákon Starý, i přistúpil k nim... v písma mnohá a v smysly povýšené.*“<sup>1134</sup> Chelčického zdůraznění proroků a Starého zákona, skrze něž působí d'ábel, koresponduje i s postupem husitských radikálů při výkladu Písma.

Mistr Jan z Příbramě se ve svém spisu *Život kněží tábořských* pokusil zachytit argumentaci husitských radikálů, včetně biblických míst, na které se odvolávali, byť mnohde s neuvedením konkrétní citace. Z Nového zákona je nejčastější evangelium Matoušovo (18x), potom Apokalypsa (15x), evangelium Janovo (14x), Lukáš (12x). Odkazy na Matouše se vesměs zabývají pasážemi o „skonání věků“. Ve Starém zákoně je na prvním místě prorok Izajáš (18x), následovně Jeremijáš (10x), prorok Amos (4x), kniha Deuteronomium a

<sup>1131</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 71.

<sup>1132</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 189.

<sup>1133</sup> CHELČICKÝ Petr, *Drobné spisy*, Praha 1966, str. 41.

<sup>1134</sup> *tamtéž*, str. 41.

Ecclesiasticus (4x), proroci Malachijáš, Joel, kniha Přísloví a Daniel (2x), proroci Micheáš, Aggeáš, Ezechiel, Zacheáš, druhá kniha Makabejská (1x). Pavel Soukup podotkl nesmírně důležitý postřeh. Chiliastické teze ve své většině vznikly z izolovaných výroků Starého a Nového zákona. Stejným způsobem potom líčení rajsých radostí v obnoveném Kristově království má myšlenkový a slovní původ v izolovaných biblických výrocih.<sup>1135</sup> Vedle výše uvedených biblických citací pak hrála v husitském prostředí důležitou úlohu i recepce knih Makabejských.<sup>1136</sup>

Jan z Příbramě podrobně zaznamenává konkrétní myšlenky radikálních chiliastů: „*Item, že v tom království opraveném těmi ranami budú lidé všichni uměti a velice učení, aniž kto již bude učiti svého bližního, ale všichni budú učení boží. Dovedíchu písmem, kteréž die: Slunce člověčieho rozumu nebude již více svietiti.*“<sup>1137</sup> Ve svém myšlení se zde odvolávají chiliasté na proroky Izajáše a Jeremiáše. Z doslovného výkladu Písma vyvozují konec jakékoliv předávané tradice a vzdělání. Pojetí vzdělání chiliastů se odvolává na inspirovanost Duchem svatým a popírá jakoukoliv institucionálnost.

Dalším problémem, je zde samozřejmě vztah k Písmu jako textu. Interpretace Písma u husitských radikálů není brána pouze „pouhým Písmem“ s jeho doslovným zněním jako v pozdější reformaci německé. Interpretace Písma u husitských radikálů se odehrává ve vědomí reálnosti již existujícího času království Božího zde na zemi. Písmo v té chvíli již není pouze normou, či zdrojem zákona Božího, ale prožívanou a existující realitou. Na psaný text, jako fyzicky existující knihu, je tedy možné rezignovat. Možná lze právě v této intenci porozumět neveselému povzdechu universitního mistra Příbrama: „*Item týž Koranda z též nevěry kázal je tudiež v Plzni a řka, že tuto bibli, kteréž mám, kteréž bieše za mnoho kop drahá, zastavil bych ji u hokyně ve třech halériech a nevyplatil bych jie viac nikdy.*“<sup>1138</sup> Norma zákona Božího jako hlavní kriterium husitství, podle níž mají být věci posuzovány, je v této situaci bezcenná. Mistr Příbram o husitských radikálech píše: „*Item z též nevěry bludné jechu se učiti i kázati, že jich zákon boží psaný má přestati a že bible psané mají zkaženy býti a že jich netřeba bude, se v nich učiti, ani čisti, dovediece, že v tom času zákon boží bude každému napsán na jich srdciech, a proto nebude třeba jiného učenie.*“<sup>1139</sup> Stejná pasáž o „zákonu Božím v jejich srdcích“ se objevuje v kronice Vavřince z Březové. Jan z Příbramě dodává o vztahu k Písmu u radikálních táboritů v jejich chiliastickém údobí: „... *ani knih neb*

<sup>1135</sup> SOUKUP Pavel, *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra*, Filosofia, Praha 2011, str. 319f.

<sup>1136</sup> *Křížové výpravy v pozdním středověku*, ed. SOUKUP P., SVÁTEK J., Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2010, str. 80.

<sup>1137</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 51.

<sup>1138</sup> *tamtéž*, str. 53.

<sup>1139</sup> *tamtéž*, str. 53.

*písma ani bible bude potrebie, neb zákon boží bude na srdci každému napsán a múdrost světská zhyne... v ten čas v mnohých kusiech přestane a skoná se Nový zákon.*<sup>1140</sup> Stejně myšlenky jsou doloženy i v proroctví té doby. V Martínkově proroctví se píše: „*Skoná se Nový zákon a bude nahrazen všudypřítomným a všeprostopupujícím Duchem svatým, který všechny dovede k osvícení. Kristus a Duch svatý jsou a budou jedno.*“<sup>1141</sup> Pod vědomím reálného nástupu eschatologie radikální husité odmítali pojetí Božího zákona jako normy. Boží zákon již nebyl obsažen v reálném a pro všechny dostupném textu. Stejným způsobem pak odmítali závaznost „fyzického“ textu Písma pod vědomím reálného prožívání eschatologických pasáží Bible. S určitostí Jan z Příbramě rozeznal tendenci chiliasmu brát reformačnímu úsilí jeho nejcennější výtobytek, totiž sankci Božího zákona. Mistr Příbram o učení husitských radikálů zaznamenal: „*Item v ten čas v mnohých kusiech přestane a skoná se Nový zákon.*“<sup>1142</sup> Boží zákon nabývá v učení chiliastů též určitého „subjektivního“ ladění. Mistr Příbram píše: „*Item v ten čas sami dobří ostanú... ani jeden druhého bude co učiti, ani knih neb písma ani bible bude potrebie, neb zákon boží bude na srdci každému napsán a moudrost světská všecka zhyne.*“<sup>1143</sup> Nejedná se již o normu, na kterou je možné se „objektivně“ odvolat. Zajímavou ukázkou prezentní interpretace Písma, konkrétně ve vztahu k válce u husitských radikálů, je argumentace uváděná Příbramem: „*Když jim kto řekl, kterak Kristus kázal kněžím mečem nebíti, zamítáchu se písmem a řkúce: Kristus je řekl: Nechte až dotud, to je do tohoto času. A protož již muožeme býti i hubiti.*“<sup>1144</sup> Projevuje se zde interpretace fyzického textu Písma pod prismatem myšlenky již probíhající skutečnosti příchodu Páně na zem a vybudování chiliastického království. Písmo je tedy již žitou skutečností a realitou. V etické rovině a v etickém důsledku potom u radikálních táboritů dochází ke ztotožnění vlastní historické skutečnosti s reáliemi Písma, přičemž prizmatem Písma je vše porovnáváno. V Martínkově zjevení se praví: „... *Praha, to sídlo děvky babylonské, ten Babylon sám... pro svou nemravnost nyní hoří plamenem pomsty.*“<sup>1145</sup>

Husitské myšlení obsahovalo jako jeden ze svých ústředních požadavků svobodné kázání Božího slova. Tradiční úloha arcibiskupa a biskupa v církevní správě byla tímto výrazně oslabena, i když na všeobecné rovině zůstala zachována. V dokumentu z 21. dubna 1421 o přistoupení arcibiskupa Konráda z Vechty k husitství se praví: „... *arcibiskup má míti*

<sup>1140</sup> *tamtéž*, str. 96.

<sup>1141</sup> CERMANOVÁ Pavlína, *Poslední den světa v husitských vizích: Zjevení Martinovo*, in *Jeden den ve středověku*, ed. NODL Martin, SOMMER Petr, NLN, Praha 2014, str. 205.

<sup>1142</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 96.

<sup>1143</sup> *tamtéž*, str. 96.

<sup>1144</sup> *tamtéž*, str. 48.

<sup>1145</sup> CERMANOVÁ Pavlína, *Poslední den světa v husitských vizích: Zjevení Martinovo*, in *Jeden den ve středověku*, ed. NODL Martin, SOMMER Petr, NLN, Praha 2014, str. 202.

*moc suspendovati kázání provinilého kněze, budou-li s tím souhlasiti mistři učení pražského jemu k radě jmenovaní.* <sup>1146</sup> Kriteřiem řádnosti kázání a výkladu Písma je však v některých dokumentech nikoliv biskup nebo arcibiskup, ale konečnou instancí je univerzita. V zápisu sněmu z roku 1415 na den svatého Jiljí se píše: „*Pakliby který biskup mstil kterých nařčení neřádně, neohlasně a nedówodně písmem svatým nad kterýmžkoliwěk knězem, tehdabychom takových kněží wiece nechtěli dáti ani přepustiti před toho biskupa pohnati, než před rektora, doktory a mistry písma swatého učenie Pražského, aby ti toho rozdílce byl podlé ustawenie božieho a písma jeho swatého.*” <sup>1147</sup>

### 6.1.1. Pojetí Písma

Jan z Příbramě o nauce radikálních táboritů konstatuje: „... *kromě bible nižádné písmo doktorów svatých neb jakýchkoli mistruov a mudrców nemá ani čteno, ani učeno, ani ohlašováno býti. Neb jsou lidé, jenž jsou poblúdití mohli.*” <sup>1148</sup> Stejným způsobem zaznamenává odpor radikálních táboritů k systému institucionálního vzdělávání, který pramení právě z vlučného postavení Písma: „... *ktož se učí v sedmeře umění aneb mistrovství v nich přijme, aneb se mistrem v nich dopustí nazývati, ten jest zpohanilý, marný a hřeší smrtelně proti čtení Pána Krista.*” <sup>1149</sup> Pojetí institucionalizovaného vzdělání radikální táborité odkazují až do diabolické sféry a do rozporu mezi jejich podobou křesťanství jako skutečného a pravého náboženství a modloslužbou na straně druhé. Teologie, filosofie, logika a jakýkoliv výklad Písma podle interpretačních postupů je tedy pro radikální tábority chiliastického období až eticky zavrženíhodný. Své odsouzení vzdělání posunují až do kategorie hříchů.

Vavřince z Březové popsal ve svém historickém díle, konkrétně v pasážích *Chiliastické články* a *Dokazování svrchu uvedených článků* myšlení radikálních táboritů. Jako třetí a čtvrtý předpoklad chiliastických článků se zde praví: „... *že slova Starého a Nového zákona a slova proroků a svatých, jak jsou položena a jak znějí, jsou pravdivá a mohou býti jako pravdivá uváděna... že se k slovům Božím nemá nic přidávati ani od nich ubířati.*” <sup>1150</sup> Jan z Příbramě pak ve svém díle *Život kněží tábořských* píše v kapitole, příznačně nazvané *Nic jiného nevěřie, než co je v bibli zjevně toto*: „*Item také kázali sú a ještě držie tento blud přehrozný, že nic jiného nemá věřeno býti, jedině což je zjevně a zřetedlně v zákoně božiem*

<sup>1146</sup> MAREK Jindřich, *Jakoubek ze Stříbra a počátky utrakvistického kazatelství v českých zemích*, Národní knihovna, Praha 2011, str. 67.

<sup>1147</sup> PALACKÝ František, *Archiv český III.*, Praha 1844, č. 32, str. 194.

<sup>1148</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 97.

<sup>1149</sup> *tamtéž*, str. 98.

<sup>1150</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 761.

položeno...<sup>1151</sup> Věřeno pak nemá být nic jiného, než co je doslovně v Bibli: „*Item nic nemá věřeno ani držáno býti ot křesťanův, což nenie v bibli zjevně vyřčeno a napsáno.*“<sup>1152</sup> Text Písma má být chápán ve svém doslovném znění jako prostý, literární smysl. Duchovní, alegorický výklad Písma je podle radikálních táboritů zavržen. Otázkou potom zůstává historický smysl. Historické události v Písmu chápou díky chiliastickému pohledu přímo jako aktualizaci. Sebe pak mnohde pojmají jako souputníky dění popsaného v Písmu. Historie v Písmu a konání historických postav pak není pouze vzorem, neboť obdobnou historii radikální táborité právě prožívají. *Chiliastické články* pak dokládají z hlediska interpretačních metod úctu husitských radikálů k jakémusi Václavovi, krčmáři v Praze: „... , který jsa nade všechny obeznámený v bibli, vykládal Nový zákon Starým a naopak.“<sup>1153</sup> Vavřinec z Březové potom o interpretaci Písma u radikálních táboritů dosvědčuje: „... *Kristus, Bůh a člověk, dostatečně vyložil v Novém zákoně všechno, co je každému člověku potřebné na cestu ke spáse, a jak Starý zákon vykládá Nový a zase Nový vykládá Starý.*“<sup>1154</sup> V chiliastickém myšlení hrálo roli Písmo mnohdy jako celek. R. E. Lerner poukazuje, že středověcí autoři nechápali chiliastické vize v bezpodmínečné návaznosti na 20. kapitolu Janova Zjevení.<sup>1155</sup>

Radikální směry v husitství uznávají v Písmu pouze *sensus litteralis*, ovšem výlučně v jeho doslovné podobě. Mnohde jej však chápou jako prožívanou realitu, již existujícího království nebeského na zemi. Samozřejmě při doslovném chápání Písma posléze dochází k mnoha paradoxům, projevujícím se především v chiliastickém období husitství a v období těsně poté, kdy byly chiliastické myšlenky opouštěny. Například v sociálním pojetí, kdy byli opětovně zdaněni sedláci v okolí Tábora nebo v odklonu od vedení války ve stylu *bellum sacrum*. Vavřinec z Březové pak o táboritech zaznamenává toto: „... *vypracovavše si podle vlastních rozumů vykládky, vykládali Starý a Nový zákon, přiměšující k pravdě mnoho falešného a bludného... Ale základem všech potomních pohrom bylo bludné chápání Písem. Neboť jejich správcové a učitelé říkali, že není třeba řídit se názory ve výkladech učitelů, kteří byli pouhými lidmi...*“<sup>1156</sup>

Radikální táborité tedy kladou období inspirovanosti Duchem svatým, kdy církevní autoři psali pod zjevnou Boží inspirací a nemohli se od ní odchýlit, výlučně do periody sepsání biblických spisů a končí tedy listy, Skutky a Apokalypsou. Pro jakékoliv další

<sup>1151</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 51.

<sup>1152</sup> *tamtéž*, str. 97.

<sup>1153</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 124.

<sup>1154</sup> *tamtéž*, str. 111.

<sup>1155</sup> *Heresis seminaria – Pojmy a koncepty v bádání o husitství*, ed. RYCHTEROVÁ P., SOUKUP P., Centrum mediavelistických studií, Praha 2013, str. 153.

<sup>1156</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 108 a 111.

následující církevní otce například Husova teze o jejich inspiraci Duchem svatým, a tedy i o závaznosti jejich spisů, již podle radikálních táboritů neplatí. Myšlení radikálních táboritů přehodnocuje i církevní dějiny. Do církevních dějin, které jsou závazné, patří pouze období formování biblických spisů, nic více. K němu se také vztahuje chápání prvotní církve u radikálních táboritů. Další údobí patristiky již myšlenkovou závaznost postrádá a chápání prvotní církev do něj nespadá.

### 6.1.2. Vztah radikálních táboritů k církevní tradici v prvním období Tábora

Vavřinec z Březové o vztahu radikálních táboritů k církevní tradici zaznamenává toto: „*A tak přemnoží táborští kněží, když se k nim scházelo a jich se přidržovalo mnoho lidu, opustili výroky svatých učitelů Ambrože, Jeronýma, Augustina, Řehoře a ostatních učitelů církvi uznávaných...*“<sup>1157</sup> Dalším, kdo se zmiňuje o principech pojetí Písma u husitských radikálů, byl Jan z Příbramě. Ve svém díle *Život kněží tábořských* píše v kapitole, příznačně nazvané *Nic jiného nevěřie, než co je v bibli zjevně* toto: „*Item také kázali sú a ještě držie tento blud přehrozný, že nic jiného nemá věřeno býti, jediné což je zjevné a zřetedlně v zákoně božiem položeno...*“<sup>1158</sup> Věřeno pak nemá být nic jiného, než co je doslovně v Bibli: „*Item nic nemá věřeno ani držáno býti ot křestánov, což nenie v bibli zjevně vyřčeno a napsáno.*“<sup>1159</sup> Jakákoliv jiná autorita nebo jiný princip interpretace Písma není husitskými radikály uznávan. Celá církevní tradice je diabolizována a přesunuta do oblasti působení Antikrista. Jako autorita není brána v potaz ani církevní tradice uznávaná univerzitními mistry jako praxe církve prvotní. Mezi obdobími vzniku biblických spisů, jak je chápou radikální táborité, a obdobími patristiky je zřetelná hranice. Vavřinec z Březové ve své kronice o učení husitských radikálů zaznamenal: „*Dále, že se nemají zachovávatí dekrety obecné církve a ustanovení svatých Otců od Ducha svatého... Dále, že písma, učení a sbírky kázání svatých doktorů, ve věděni a v životě od prvotní církve uznávaných, jako Dionysia, Origena, Cypriána... nemají věřící čísti a jim se učiti ani se jich dovolávatí k potvrzení smyslu Písma.*“<sup>1160</sup> Duch svatý na pisatele údobí patristiky podle radikálních táboritů nepůsobil. Neuznávají tedy ani Husovy ani Jakoubkovy myšlenky o inspiraci. Jako církev prvotní je tedy husitskými radikály uznávána pouze podoba církve popsána ve spisech Bible. Zde, již z rozdílných principů interpretace

<sup>1157</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 108.

<sup>1158</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 51.

<sup>1159</sup> *tamtéž*, str. 97.

<sup>1160</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 194 f.

Písma, pramení rozdíl mezi chápáním prvotní církve u husitských radikálů na straně jedné a univerzitními mistry a dalšími stoupenci konzervativních proudů na straně druhé. Pojetí prvotní církve radikálních táboritů se z hlediska pojetí Písma a církevních dějin odlišuje od pojetí prvotní církve u Jana Husa, Jakoubka ze Stříbra, Petra Chelčického.

Pro úplnost je pak nutné ale uvést další výtku, kterou v *Životu kněží tábořských* adresuje Jan z Příbramě Mikuláši Biskupcovi: „*Item potom falšují doktory Jeronýma, Augustína a jiné, táhnúce je násilně a falešně na svú stranu.*“<sup>1161</sup> Jan z Příbramě svou kritiku táboritů datuje do let „konopištského hádání“, které Václav Tomek klade do června 1423.<sup>1162</sup> Z uvedeného citátu je zřejmé, že pro Biskupce, náležejícímu k umírněným táboritům, byly starocírkevní autority natolik závazné, že považoval za nutné se vypořádat s jejich interpretací. Ve své *Kronice obsahující při tábořských kněží* dodává v kladném smyslu o církevní tradici: „... *jak to vysvětlují a vykládají svatí církevní učitelé věrně se řídící zákonem...*“<sup>1163</sup>

### 6.1.3. Vztah radikálních táboritů v prvním období k válce a Písmo

Husitský chiliasmus postupně nabírá novou, bojovnější podobu. Doba pokojných poutí na hory skončila. Očekávaný čas, již reálně nastávajícího království Božího, vnímají chiliasté takto: „... *nebude čas milosti, nýbrž pomsty a odplaty ohněm a mečem...*“<sup>1164</sup> Boj a válka jsou brány v chiliastickém období Tábora jako součást pochopení reality, předpovězené v eschatologicky zaměřených pasážích Písma. Martínek ve svém zjevení viděl: „... *nadešel den, kdy skončí čas milosti a smilování, Kristus sám sestoupí se svým vojskem, aby v pomstě a hněvu odhodil milosrdenství a tvrdou rukou vymýtil hřích...*“<sup>1165</sup> Postava Krista a chápání nástupu nového věku tedy má diametrálně jinou povahu. V *Husitské kronice* Vavřince z Březové je o souvislosti skonání věků s násilím a bojem několik citátů z proroků, vztahujících se přímo k chiliastickému chápání eschatologie. Jedním z nich je prorok Sofonijáš: „*Aj zahubím všechny, kteříž trápi tě...*“ a dále Izajáš: „*Potře zločince a hříšníky.*“<sup>1166</sup> Mnohé pasáže Písma, vztahující se na boj, jsou brány právě ve svém doslovném významu. Mistr Jan z Příbramě zaznamenal u radikálních táboritů doslovné chápání pasáže z druhého listu Těsalonickým: „*Však před Bohem jest spravedlivé odplatiti odplatú těm,*

<sup>1161</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 78.

<sup>1162</sup> TOMEK Václav Vladivoj, *Děje university pražské*, díl I, Praha 1849, str. 264.

<sup>1163</sup> *Ze zpráv a kronik doby husitské*, ed. HLAVÁČEK I., Praha 1981, str. 299.

<sup>1164</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 124.

<sup>1165</sup> CERMANOVÁ Pavlína, *Poslední den světa v husitských vizích: Zjevení Martinovo*, in *Jeden den ve středověku*, ed. NODL Martin, SOMMER Petr, NLN, Praha 2014, str. 201.

<sup>1166</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 131.

kteříž vás mútie.“<sup>1167</sup> Dále potom v listu Židům: „*Přehroznét' jest některé očekávanie súdu a ohně vypálení, jenž spálí všechny protivníky.*“<sup>1168</sup> Stejným způsobem však potom demonizace husitského protivníka ze strany křížových výprav měla oprávnit jejich nezvyklou brutalitu.<sup>1169</sup> Postava Krista je interpretována ve shodné intenci: „*V tom čase pomsty nemá býti Kristus napodoben ve své mírnosti a smilování s těmi hříšníky, nýbrž v horlivosti a prchlivosti a spravedlivé odplatě.*“<sup>1170</sup> Zdůrazněny jsou například pasáže o vyhnání kupčků z jeruzalémského chrámu. Kristovo konání, které souvisí v evangeliích samozřejmě s očistou chrámu, je dáváno do souvislosti s legitimizací války a násilí. Radikální táborité přenáší Kristovo konání vůči přebujelému kultu, hraničícímu s modloslužbou, na vlastní pojetí války. Válku potom chápou jako „svatou válku“. Článek obdobného znění jako u Vavřince se potom nachází i u Jana z Příbramě. V chápání Krista zde dochází k odklonu od vize nastíněné například u Matěje z Janova jako *imitatio Christi*, jež byla pro tohoto předchůdce české reformace závazná. Kristus evangelií již pro radikální tábority chiliastického období není mírným, pokorným. Kristovo pokorné snášení zlého, zdůrazňované Janovem, u radikálních táboritů nedostává absolutně žádného sluchu. Ideál *imitatio Christi* je v myšlení radikálních táboritů zcela proměněn, a to i v souvislosti se změněným pochopením církve prvotní.

Norman Housley rozeznává na území Čech čtyři druhy vedení a oprávnění války v husitské době. Obrannou válku vedenou Prahou, legitimizovanou rozhodnutím univerzitních mistrů. Obrannou válku vedenou Tábořem a Erebelem v její radikálnější podobě. Apokalyptickou podobu války u chiliastů. Jako poslední podobu vedení války pak křížové výpravy. Vztah k válce je potom doplněn ozvukem valdenského pacifismu v jedinečném díle Petra Chelčického.<sup>1171</sup> Kritiku použití Písma a vedení války u radikálních táboritů lze nalézt i na straně zastánců kalicha, například u Jakoubka ze Stříbra a Jana Rokycany. Janu Rokycanovi se pak v jeho polemice *De septem culpis Taboritarum* nezdá vhodné zdůvodňovat válku pomocí starozákonních příkladů, neboť války izraelského lidu měly výlučně zobrazit duchovní boj křesťanů, s pozdějším odkazem na stejný výklad u Origena, Řehoře a Viklefa.<sup>1172</sup>

Chiliastické očekávání se rozchází s církevní tradicí, tedy i s pojetím prvotní církve. Odchyluje se i od nenásilného, pacifistického smyšlení, které se v církvi prvotní zcela jasně

<sup>1167</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 47.

<sup>1168</sup> *tamtéž*, str. 47.

<sup>1169</sup> HOUSLEY Norman, *Religious Warfare in Europe 1400 – 1536*, Oxford – New York, Oxford University Press 2002, str. 35.

<sup>1170</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 124.

<sup>1171</sup> HOUSLEY Norman, *Religious Warfare in Europe 1400 – 1536*, Oxford – New York, Oxford University Press 2002, str.

<sup>1172</sup> MIKULÁŠ z Pelhřimova, *Vyznání a obrana táborů*, Academia, Praha 1972, str. 24.

historicky projevovalo, například u Hippolyta Římského a Dionysia. V pojetí prvotní církve se potom chiliasté odlišují nejenom od strany pod jednou, ale i od konzervativních proudů v husitství. Nelze plně souhlasit s pouhým historickým tvrzením, například Pavla Soukupa, podle něhož: „*Poučka husitských teologů říkala, že přijmout jako argument lze pouze to, co je obsaženo v Bibli a praxi prvotní církve, a k tomu ty výroky svatých doktorů, které se na Bibli přímo zakládají a nejsou s ní v rozporu. Tato filtrace přes prvotní církve se projevila i při legitimizaci války.*“<sup>1173</sup> Radikální husité pojem prvotní církev pak zcela jasně interpretovali odlišně od stávajícího teologického pojetí.

#### 6.1.4. Jan Želivský a Písmo

Jana Želivského nelze úplně zařadit do proudu radikálních táboritů a jejich sympatizantů. U Želivského se nachází mnoho narážek na Antikrista a na lživé proroky, nicméně však nikde netvrdí, že Boží království již reálně přišlo.<sup>1174</sup> O reálné přítomnosti Krista, a tedy o jeho druhém příchodu, včetně existence království Božího již v jeho době, Želivský pochybuje. Ve svém kázání, prosloveném mezi 16. a 23. červencem 1419 praví: „*Ó, kdyby byl nyní přítomen Kristus, vím, že by své žáky ospravedlňoval...*“<sup>1175</sup> Ovlivnění chiliasmem přisuzuje Janu Želivskému historik S. Bylina, ovšem pouze v době do července 1419. V díle Želivského se potom vyskytují i vlivy valdenství a lolardství.<sup>1176</sup>

Z hlediska pojetí Písma Želivský tvrdí, že co není výslovně obsaženo v Písmu, nesmí křesťan zastávat, protože to pro něj není závazné: *Vola skripta clara videre et sic informaci.*<sup>1177</sup> V Želivského myšlení existuje diametrální rozpor mezi Písmem a „nálezy církevních doktorů“ a jejich nařízeními, jenž je rozporem až antikristovského ražení. Česká reformace je Želivskému především plodem Písma, na němž je založena: „*Dnes je dobře patrné, jak se hotoví sežrat syna matky, církve, to jest zničití plod, počatý studiem Písem, a to prostřednictvím nařízení knížat a prelátů, kteří určili ke spálení, vyhlazení a odsouzení všechny knihy evangelií a epištol, sepsané mateřským jazykem.*“<sup>1178</sup> Želivského tvrzení o závaznosti Písma, jímž se musí křesťan řídit samozřejmě implikuje nutnost obecné srozumitelnosti, a tedy i Písma v národním jazyce. Pro Želivského je Písmo christocentrické a

<sup>1173</sup> Křížové výpravy v pozdním středověku, ed. SOUKUP P., SVÁTEK J., Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2010, str. 87.

<sup>1174</sup> VEVRKOVÁ Kamila, *The Eschatological Hope in the Pre-Hussite and Early Hussite Period of the Bohemian Church History*, in *Millennialism*, ed. VOJTÍŠEK Zdeněk, Praha 2013, str. 86.

<sup>1175</sup> KOPIČKOVÁ Božena, *Jan Želivský*, Melantrich, Praha 1990, str. 256.

<sup>1176</sup> *tamtéž*, str. 198.

<sup>1177</sup> *Výzva Jana Želivského*, ed. MOLNÁR Amedeo, Praha 1954, str. 17.

<sup>1178</sup> *tamtéž*, str. 30.

z tohoto pohledu člověku srozumitelné. Ve svém kázání na perikopu o cestě do Emauz z Lukášova evangelia o Kristu uvažuje: „*Vskutku nám vykládá všechna Písma už zde na cestě za našich časů, ale my jsme nevšímaví.*“<sup>1179</sup>

Pro Želivského patří potom k otázce spásy problém, na jakou jistotu se vlastně křesťan může spoléhat. Želivský píše: „... *křesťanská spravedlnost má vzrůstati, protože křesťané nemají spoléhat na své vědění a dočasný život, ale stále vzhlížeti k vyšším cílům.*“<sup>1180</sup> Odmítá samozřejmě všechny lidské „nálezy církevních doktorů“, závaznost samotného Písma však Želivskému nespadá pod dočasný tlak chiliasmu a přicházejícího království Božího. Želivský říká, že je to vyšší cíl, pravá křesťanská spravedlnost, nevázející se pouze k pozemským věcem. Církev je založena na příkladu Krista, v Želivského pojetí na obrazu evangelijního Krista. Z evangelií jako základ církve vyzdvihuje toto: „... *Kristus putoval po zemi s největší pokorou, v čistotě a chudobě, aby postavil svým kázáním, za které neočekával žádnou odměnu, základy církve. Vyhybal se světským poctám, vedl strastiplný život a obětoval se až k smrti.*“<sup>1181</sup> Pro Želivského je však tento obraz Krista nejenom základ pro církev, jak má skutečně vypadat, ale i argumentem oproti papežství a církevní hierarchii. Protiklad papeže, ovládaného světskými poctami, oproti Kristovské pokoře a chudobě se u Želivského objevuje v kontextu vlády Antikrista.

## 6.2. Konec prvního a druhé období Tábora - změna v interpretaci Písma

Konec prvního, chiliastického období Tábora je významný i tím, že si v něm táborité na základě eschatologického podnětu vypracovali eklesiologii, sociální teologii a teorii o ospravedlnění války, přičemž skoncovali s chiliasmem jako s jedním ze směrů biblické eschatologie a tudíž i s pikartstvím.<sup>1182</sup> Amedeo Molnár dovozuje, že měla-li husitská revoluce zůstat také autentickou reformací, musel v ní nastat vědomě odklon od chiliasmu.<sup>1183</sup> Pohled na Písmo, jeho interpretaci a vztah k církevní tradici může být nejenom jedním z rozlišovacích kritérií v pomyslném celku husitských Čech. Může být aplikován i na rozlišení jednotlivých etap v uvažování tábořské teologie. Jedna z hlavních změn v tábořském myšlení nastává v otázce legitimacy jejich boje a dále vztahu války k Písmu. Táborité v roce 1426 za legitimní považují pouze boj založený na Písmu. Myšlenka spravedlivého boje se potom proklamativně spojuje přímo s hlásáním obrany jejich pře, pojaté jako uskutečňování

---

<sup>1179</sup> *tamtéž*, str. 39.

<sup>1180</sup> KOPIČKOVÁ Božena, *Jan Želivský*, Melantrich, Praha 1990, str. 255.

<sup>1181</sup> *tamtéž*, str. 260.

<sup>1182</sup> MOLNÁR Amedeo, *Eschatologická naděje české reformace*, in *Od reformace k zítřku*, Kalich 1956, str. 32.

<sup>1183</sup> *tamtéž*, str. 38.

čtyř pražských artikulů. Jakmile se mluví o boji a válce, jejich legitimitu odvozují takto: „*Item boje rádného a křesťanského z zákona čtenie swatého shledaného a založeného mienie požíwati, ne z swé wuole ale z núze, kdyžby je od swrchupsaného dobrého kto násilím chtěl tisknúti, a kdyžby od toho tištění jiným žádným lehčejším obyčejem nemohl odvrácen býti. Ale bojów neřádnych a nekřesťanských a w písmě zákona nowého nezaložených mienie a chtie se wystříhati a jich nechtie pomáhati nižádnému.*“<sup>1184</sup> Táborité stále nejdou tradiční středověkou cestou pouhého teologického zdůvodnění nutných a spravedlivých podmínek války, pramenící z Augustina a dále Tomáše Akvinského. Jejich pojetí interpretace Písma jim umožňuje začlenit spravedlivý boj a válku legitimně do jejich úsilí o prosazení reformy církve a čtyř artikulů, podmínkou je ale stále zdůvodnění podoby a způsobu války Písmem. Chiliastická podoba interpretace Písma však v druhém údobí Tábora zcela mizí. Důležitá je potom ona zmínka „*w písmě zákona nowého nezaložených*“. Zdůrazňuje rozdíl oproti pikartským a adamitským článkům, jejichž očekávání konce světa, zdůvodnění boje a pojetí sebe sama pramení mnohdy spíše z okruhu Starého zákona, především z proroků. Patrný je zde úplný odklon od chiliastického zdůvodnění násilí směrem k opětovnému hledání normy.

Je nutné podotknout, že později ve svém *Vyznání a obraně táborů* konstatuje Mikuláš z Pelhřimova i něco, co bylo obsaženo v étosu všech tehdejších diskusí o přípustnosti války, ale co by pravděpodobně z celých husitských Čech nejvíce potěšilo srdce Petra Chelčického, popřípadě Jakoubka ze Stříbra: „*... cestou bezpečnější by byl boj duchovní, v němž bychom netasili meč, ale modlili se k Bohu a jednáním zapřísahali nepřátele ke svornosti a při jejich zběsilosti případně vytrpěli i smrt.*“<sup>1185</sup> Tábořské vyznání víry a jeho obrana z pera Mikuláše Biskupce se myšlenkově datuje do druhého vývojového období Tábora, do let 1421 až 1436.<sup>1186</sup>

V roce 1423 se v červnu odehrávalo setkání pražských mistrů a tábořských kněží na hradě Konopišti. Rozhodující autoritu hledali obě strany v Písmu, rozcházeli se však při stanovení povahy biblické autority. Pro pražské mistry bylo Písmo závazné v doslovném znění Jeronymova překladu, táborité připouštěli nutnost prověřovat významové posuny latinského znění od záměru biblických autorů. Dogmaticky závazný byl pro tábority pouze původní biblický kánon, nikoli celý rozsah řecké bible, převzatý Vulgátou. Pražští mistři přiřazovali k Písmu patristické autority a učitele církve. Otázka autority a její legitimity je pro tábority nesmírně důležitá: „*Kdyby Bůh dal někomu dnes zjevením anebo otevřením Písem*

<sup>1184</sup> PALACKÝ František, *Archiv český III.*, Praha 1844, č. 32, str. 258.

<sup>1185</sup> MIKULÁŠ z Pelhřimova, *Vyznání a obrana táborů*, Academia, Praha 1972, str. 237.

<sup>1186</sup> *tamtéž*, str. 43.

*lepší pochopení smyslu, bylo by třeba mu věřit více než vzpomenukým učitelům.*<sup>1187</sup> Táborská synoda z roku 1424 se soustředila na otázku jak číst a vykládat Písmo. Stanovila závěr, že Písmo je třeba chápat jako smysluplný celek. Nestačí se tedy dovolávat pouze výroku, vytrženého ze souvislosti. Klíčem při dovozování konečného smyslu celostného svědectví Písma musí být život a učení Krista a apoštolů.<sup>1188</sup> Do skutečného rozhovoru se dostali táboři, pražané, univerzitní mistři a strana pod jednou na rozhraní měsíců září a října 1424 ve Zdicích. Rozhodující kritérium pro obě strany má být „čtenie svaté a zákon boží“. Obojí nemá být chápáno jako protiklad. Pod prizmatem evangelia má být čteno Písmo jako zákon Boží.<sup>1189</sup>

Stejným způsobem je Písmo bráno jako rozhodující kritérium i v polemikách, které husité vedli s okolním světem. V manifestu z května roku 1430 se praví: „*Osvědčujeme také svou stálou ochotu dát se poučit podle svatého Písma, jestliže nám kdo prokáže jakoukoli nesprávnost v něčem z toho, co sami i se svými lidmi podnikáme.*“<sup>1190</sup> Písmo tak má být rozhodujícím kritériem ve sporných teologických otázkách, v nichž se husité od světa liší. V manifestu táborských hejtmanů z roku 1430 se říká: „*Chceme prokázat z Písma svatého, že z boží milosti víme lépe než oni dokáží učit, co máme věřit o očištcí a Marii, matce našeho Pána, i o milých světcích.*“<sup>1191</sup> Písmo je rozhodujícím kritériem i pro vyobcování: „*Papež a všecko jeho kněžstvo si osobují vyobcovací klatbu, jejímž prostřednictvím znásilňují a spoutávají křesťanský lid, domnívajíce se svévolně, že ten, koho vyobcují a stihnou klatbou, je vyobcován a proklatý před Bohem. My však chceme prokázat Písmem svatým, oni sami že jsou před Bohem vyobcováni a proklati, protože nezachovávají přikázání boží lásky.*“<sup>1192</sup> V manifestu z roku 1431 je pak obsaženo i tvrzení o četbě Písma laiky: „*Vždyť je prospěšné, aby nekněží četli Písmo svaté. Svatý Augustin kárá laiky, kteří se nesnaží číst Písmo svaté.*“<sup>1193</sup> Četba Písma, není zdůrazněno zda v národním jazyce, ale patrně ano, není pro husity příčinou vzniku kacířství, ale četba Písma laiky je současnému stavu církve nebezpečná kvůli možnosti obecného kritéria pro identifikování obecných nespravedlností a špatností. Zde je odvolávka i na církevní tradici. V manifestu se píše: „... že mají strach, aby světští lidé a obecný lid neuvažovali a nepoznali z Písma jejich špatnost a nespravedlnost,

---

<sup>1187</sup> MOLNÁR Amedeo, *Chebský soudce*, in *Soudce smluvený v Chebu*, Cheb 1982, str. 25.

<sup>1188</sup> *tamtéž*, str. 26.

<sup>1189</sup> *tamtéž*, str. 26.

<sup>1190</sup> *Husitské manifesty*, ed. MOLNÁR Amedeo, Praha 1986, str. 146.

<sup>1191</sup> *tamtéž*, str. 161.

<sup>1192</sup> *tamtéž*, str. 163.

<sup>1193</sup> *tamtéž*, str. 203.

kteřá je proti Písmu svatému.“<sup>1194</sup> V manifestu je obsažena i kritika interpretace Písma v církvi, uznávající autoritu Říma a papežství: „Říkají a mají ve svých knihách, že svatá církev římská má výsostné právo prostředkovat jiným svatá Písma, ale sama jimi není vázána...“<sup>1195</sup> Husitský manifest, datovaný do léta 1431, přibližuje i chápání církve. Písmo je zde rozhodujícím kriteriem: „... ani jste se nedověděli, jaká je naše víra, zda bychom ji mohli dokázat z Písma svatého, či nikoli.“<sup>1196</sup> Dále potom: „... bychom chtěli uvést doklady a ty lidi bychom chtěli přesvědčit z Písma svatého.“<sup>1197</sup> Manifest pokračuje: „A kdyby vaši biskupové a doktoři měli lepší důkazy své víry z Písma svatého než my a kdyby naše víra byla shledána nesprávnou, byli bychom ochotni přijmout za to pokání a zadostiučinění podle rady a učení svatého Písma. Kdyby však vaši biskupové a doktoři byli poraženi od našich Písmem svatým, nechť sami také činí pokání.“<sup>1198</sup> Manifest z roku 1431 stanovuje Písmo jako rozhodující kriterium pro církevní praxi a rozhodující argument v každém sporu o ní. Přenáší se však z roviny církevní paxe do roviny společenské kritiky. V několika bodech objevuje kritika současného stavu církve. Jeden z bodů je kritikou světského panování církve a církevního držení světského majetku. Mezi argumenty je i pojetí legendy o Konstantinově donaci: „Když však císař Konstantin dovolil papeži a kněžstvu světské bohatství proti Kristovu evangeliu, ozval se veliký hlas v povětří, jenž pravil: Dnes byl vlit jed do církve...“<sup>1199</sup>

Ve své *Kronice obsahující při tábořských kněžích*, jež vznikla delší dobu po sporu o legitimitu války, Mikuláš Biskupec píše: „... nikdo nemá usilovat o války mezi křesťany ani je vést, leda když k nim opravňuje Nový zákon a povoluje je zákonná moc nebo, pokud té moci není, když ji náležitě a zaslouženě zastupuje a nahrazuje křesťanský lid či kdokoli jiný vedený duchem Božím a když k tomu dává podnět spravedlivý důvod...“<sup>1200</sup> Zřetelný je zde naprostý odklon od chiliasticky zdůvodněného násilí a války, směrem k otázce, jak založit oprávněnost násilí i ke své vlastní obraně a nevyhnout se přitom vlastnímu hlavnímu zdroji požadované legitimitosti, totiž Písmu. Táborité se ani v této periodě svých dějin neomezují na cestu pouhého středověkého teologického zdůvodnění nutných a spravedlivých podmínek. Stará otázka podmínek a legitimitosti boje se tak vynořuje i po letech. Poměr k Písmu potom prodělává proměnu. Dřívější odkazy radikálních táboritů na starozákonní proroky a eschatologické pasáže z Nového zákona, společně s jejich patřičnou interpretací, u Mikuláše

<sup>1194</sup> *tamtéž*, str. 203.

<sup>1195</sup> *tamtéž*, str. 204.

<sup>1196</sup> *tamtéž*, str. 177.

<sup>1197</sup> *tamtéž*, str. 178.

<sup>1198</sup> *tamtéž*, str. 182.

<sup>1199</sup> *tamtéž*, str. 187f.

<sup>1200</sup> *Ze zpráv a kronik doby husitské*, ed. I. Hlaváček, Praha 1981, str. 299.

mizí. Objevuje se pouze výše citovaná zmínka o podmínce oprávněnosti války Novým zákonem. Vedle dozatím obvyklého kritéria Písma se v uvažování táboritů v období rozchodu s chiliasmem objevuje další prvek, totiž výklad „doktorů svatých“. Skutečnost akceptování jiného pohledu než „pouhým Písmem“ je u nich nová, čímž ovšem nesmí být řečeno, že tábořská teologie do té doby církevní tradici a její autority podrobně nezná. Koresponduje se zásadami táboritů, obsaženými v pozdějším *Vyznání a obraně táborů* z roku 1431: „*Ačkoli výroky svatých učitelů poapoštolských nelze přijímat jako důkazy pro závaznost církevních dogmat, přece mají křesťané na zemi jejich úsudky přijímat a připouštět, pokud v nich mluví Kristus a pokud je lze pravdivě a přímo založit na výslovném zákonu našeho Pána Ježíše Krista.*“<sup>1201</sup> Mikuláš Biskupec ve svém hádání s mistrem Jičínem pak ve stejném duchu říká: „*Přijímáme tedy bezelstně překlad blaženého Jeronýma s ostatními křesťany ne proto, že překladatelem je Jeroným, nýbrž proto, že Duch svatý promluvil ústy kanonického autora. Vždyť na slova Písma nemáme dát proto snad, že je doporučují lidé, ale proto, že tak praví první pravda.*“<sup>1202</sup> Ve vztahu k inspirovanosti části církevní tradice Duchem svatým zde Mikuláš Biskupec zastává daleko spíše pozici Husovu a Jakoubkovu.

### 6.2.1. Základy tábořské teologie a vztah k Písmu v díle Mikuláše Biskupce

Mikuláš Biskupec rekapituluje základní teze uvažování tábořské teologie v období rozchodu s chiliasmem takto: „*Dále slavnostně prohlašujeme, že při obraně bodů, pro něž nás protivná strana napadá, a tím, že jí v tom odpíráme, nemíníme nic ubrat z Písma svatého ani zamítnout názor některého svatého učitele nebo kohokoliv jiného, je-li pravdivě založen v Písmu.*“<sup>1203</sup> Pokračuje potom: „*A jestliže nás někdo pravdivě poučí Božím zákonem, Kristovým a apoštolským způsobem života a koncily prvotní církve i učiteli, pravdivě se v zákoně zakládajícími...*“<sup>1204</sup> V uvažování teologie Tábora období po chiliasmu se objevuje i akceptování autority koncilů prvotní církve a jejich učitelů, tedy určitý důraz na správnost části církevní tradice, která je ve shodě se zákonem Božím. V každém případě však kritériem pro posouzení jejich pravdivosti správnosti je Boží zákon, pro Biskupce založený v Písmu. Pro Biskupce je Písmo skutečnou a jedinou autoritou. V otázkách víry a mravů není rozhodující ani autorita samotné tradice nebo výrok církevní hierarchie: „*... Písmo svaté je pravidlo víry, z něhož při správném porozumění je třeba vyvozovat každý účinný důkaz. A podle něho, prvního a nejjobecnějšího principu učení a poznání víry, má být s konečnou*

<sup>1201</sup> *tamtéž*, str. 73.

<sup>1202</sup> *tamtéž*, str. 33.

<sup>1203</sup> MIKULÁŠ z Pelhřimova, *Vyznání a obrana táborů*, Academia, Praha 1972, str. 71.

<sup>1204</sup> *tamtéž*, str. 72.

platnosti rozřešen každý spor v otázkách víry nebo mravů. <sup>1205</sup> Písmo je potom rozhodující autoritou, i co se týká církevní praxe. Mikuláš Biskupec píše: „A v tomto smyslu dal Král králů své církvi správní řád: zákon Písma neboli přikázání.“ <sup>1206</sup> Každodenní praxe církve se tedy má řídit Písmem jako normou.

V základu tábořské teologie druhého období je ryzí christocentrismus, Kristus je jedinou a ústřední normou: „Kristus Ježíš je sám nejlepší zákonodárce... Je pravidlem a neklamnou mírou, kterou třeba všechno měřit, ať jde o věc protizákonnou nebo zákonnou.“ <sup>1207</sup> Biskupec píše: „Proto je nutné, aby věřící došli až k evangeliu Ježíše Krista, od něhož je odvozena autorita Písma čili Božího zákona...“ <sup>1208</sup> Mikuláš zde zastává v otázce správného křesťanova života pozici *immitatio Christi*: „A jeho napodobovat ve všem, co se týká víry a života i mravů a na něho se především a nejvíce upnout, je pro křesťana cestou nejbezpečnější.“ <sup>1209</sup> Pro Mikuláše je pak evangelijní zákon identický se zákonem Kristovým. Tábořský teolog píše: „Zákon Ježíše Krista, tj. zákon evangelia, vyniká nad Zákon starý i nad jiné zákony stručností, malým počtem svátostí a snadnou uskutečnitelností.“ <sup>1210</sup> V teologii Mikuláše Biskupce, reprezentujícího druhé období Tábora, se objevuje nesporný odklon od chiliastického myšlení, které je nedílnou součástí prvního období Tábora. Starý zákon a doslovná interpretace eschatologických pasáží, především u proroků, již není rozhodující. Život křesťanův se má vztahovat pouze k ideálu *immitatio Christi*, jenž má rozhodující závaznost. Biskupec dále dodává: „Sám o sobě /zákon Kristův/ zcela postačuje ke správě bojující církve a nikdo ve svém putování do nebeské vlasti nepotřebuje k němu přidávat nějaký nový zákon.“ <sup>1211</sup> Biskupec přijímá rozlišení bojující a nebeské církve, samozřejmě s vyloučením církve trpící a očisťující se v očištcí, pro niž nenalézá teologické zdůvodnění. Pro bojující církev je zákon Kristův závaznou normou. Biskupec tak odmítá přímé chiliastické ztotožnění reálně existující komunity s církví prvotní, z čehož potom pramení pro chiliasty důsledek, že pro církev již není zapotřebí žádné normy. Zákon Kristův je pro Biskupce nadčasovou normou, jíž se církev musí řídit. Určitou výlučnost církve v Čechách, zvláště Tábora, však ve svém myšlení ponechává. Nezdůvodňuje ji však chiliastickými argumenty, ale reformou církve, k níž došlo v Čechách.

---

<sup>1205</sup> *tamtéž*, str. 135.

<sup>1206</sup> *tamtéž*, str. 132.

<sup>1207</sup> *tamtéž*, str. 72.

<sup>1208</sup> *tamtéž*, str. 132.

<sup>1209</sup> *tamtéž*, str. 72.

<sup>1210</sup> *tamtéž*, str. 72.

<sup>1211</sup> *tamtéž*, str. 72f.

Samostatným problémem, u něhož dojde ke závažné změně v teologickém myšlení táboritů, je vztah k církevní tradici. Mikuláš píše: „*Ačkoli výroky svatých učitelů poapoštolských nelze přijímat jako důkazy pro závaznost církevních dogmat, přece mají křesťané na zemi jejich úsudky přijímat a připouštět, pokud v nich mluví Kristus a pokud je lze pravdivě a přímo založit na výslovném zákonu našeho Pána Ježíše Krista.*“<sup>1212</sup> Církevní tradici je možné podle Mikuláše Biskupce přijmout jako zdůvodnění, nikoliv ovšem jako autoritu samu o sobě, ale pouze, když se shodují s příkladem Krista. Samotná církevní tradice pak není pro Mikuláše závazná, ani ve svém konečném důsledku ucelená: „*Vždyť svatí učitelé říkají něco s výhradou, něco jako vlastní názor nebo pravděpodobnost, někdy tvrdí jako pravdu víry něco, co je nad jejich názor a jindy se vyjadřují útočně a zamítavě, navzájem se kaceřují a odsuzují, a nejdnou se jim přihodí, že jejich slova mají dvojí smysl.*“<sup>1213</sup> Biskupec podotýká: „*...výrokům svatých učitelů poapoštolských nemá být přiznána autorita církevních dogmat, i když jejich názory mají být přijímány a připouštěny jen pokud v nich mluví Kristus a pokud bude možné je pravdivě a přímo založit ve výslovném zákonu Pána našeho Ježíše Krista...*“<sup>1214</sup> Církevní tradice má tedy být kriticky zkoumána a posuzována, kritérium je výlučně christocentrické. Mikuláš Biskupec pak pokračuje: „*Vždyť ani výroky autorů Písma nejsou věrohodné proto, že oni to řekli, nýbrž že jim Bůh dal schopnost tak mluvit.*“<sup>1215</sup> Zde se blíží daleko více myšlenkám Husa a Jakoubka. Pobiblická tradice má svoji autoritu, protože v jednotlivých postavách působí Duch svatý. Biskupec striktně rozlišuje v závaznosti církevní tradice. V případě, že je pouhým doplňkem Písma a ve shodě s ním, je Biskupcem akceptována. Když je církevní tradice základem pro tvorbu dogmatu v teologickém myšlení, a to bez opory v Písmu, Biskupec ji odmítá. Tvrzení o přímé inspiraci, a tedy potažmo i vnitřní myšlenkové soudržnosti církevní tradice, je však Mikuláši Biskupci cizí a nedoložitelné, zde se od Husa a Jakoubka odlišuje. Jediné, co je v církevní tradici oprávnitelné a závazné se pro Biskupce shoduje s Kristovým příkladem.

Dalším problémem je pojetí víry a pravdy, a to ve vztahu k tradici. Biskupec píše: „*Pod slovem víra sluší rozumět pravdy, jimiž mají věrní věřit, naznačené především tím, co je psáno v kánonu bible, dále pravdy nezbytně hodné víry a pravdy, jež lze z nich přímo vyvozovat. Cokoli však není určeno ani těmito pravdami ani se nedá jak pověděno, z nich doložit, to nutno považovat za lidský přídavek.*“<sup>1216</sup> V pojetí víry, pravidla víry a přímé pravdy

---

<sup>1212</sup> *tamtéž*, str. 73.

<sup>1213</sup> *tamtéž*, str. 73.

<sup>1214</sup> *tamtéž*, str. 133.

<sup>1215</sup> *tamtéž*, str. 133.

<sup>1216</sup> *tamtéž*, str. 73.

se tábořská teologie rozchází s tradičním pojetím. Například Ireneus z Lyonu zdůvodňuje závaznost tradice takto: „*Pročež poslouchati máme presbyterů v církvi, kteří jsou poslušnými nástupci apoštolův, jako jsme dokázali, a kterým se s nástupnictvím v biskupském úřadě spolu dostalo spolehlivého daru pravdy dle dobroliběžné vůle Otcovy; ostatní pak, kteří odstupují od popřední poslušnosti a kdekolivěk sborují, ty sluší míti za podezřelé, buď jako kacíře a bludaře...*“<sup>1217</sup> Pravidlo víry je pravda daná a dál předávaná, kterou duchovní pouze chrání. Bez nich je magisterium samotné taktéž chápáno nebo kvalifikováno jako pravidlo víry.<sup>1218</sup> Tábořská teologie však neuznávala přímou autoritu apoštolské poslušnosti ani ve svém druhém období. Mikuláš Biskupec nepsvětil tábořské kněze jako biskup, ale jako starší z kněží tábořských.<sup>1219</sup> Pro tábořity, a to i v jejich druhém období, může být pravidlo víry i zpětně posuzované Písmem vzhledem ke své pravdivosti. Poslušnost, byť zakotvená v apostolicitě, pro tábořskou teologii není argumentem pro správnost tradice.

Dále v tábořské teologii panovaly pochybnosti, například ve výše zmiňované Biskupcově pasáži, o samotné soudržnosti a ucelenosti církevní tradice: „*V evangeliu Ježíše Krista je plněji, závazněji a směrodatněji vymezena všechna pravda, již mají věřní věřit a podle ní jednat, zvláště pokud jde o svátosti, nežli v nynější římské kurii, podle jejíž víry, smyslu obřadu a domnělé autority, které nenáležitě připisuje svátostem, mnozí je dnes vychvalují a uplatňují. Naopak ryze božskými pravdami svatého Evangelia, jež jsou jasné a samy sebou zřejmé, lze všechny výpovědi mnohem spolehlivěji utvrdit, pevněji založit a užitečněji si osvojit.*“<sup>1220</sup> Církevní otcové ve 2. – 3. století nebo 4. – 5. století neustále zdůrazňují, že pouze církev samotná přijala poklad pravdy a pouze ona chápe pravý smysl Písma, na rozdíl od heretiků. Církev samotná je legitimním vlastníkem dědictví učení, které přišlo od Boha skrze Krista a od Krista skrze apoštoly. Jako premisu svého teologického myšlení je používají například Origenes, Tertullian a Ireneus.<sup>1221</sup> Ireneus z Lyonu píše: „*Církev totiž jest jako ráj založena na tomto světě. ‚Se všelikého tedy stromu ráje ovoce jísti budete‘, dí Duch Boží, t. j. každého písma Páně použít smíte, ale nádhernou myslí nepožívejte a celé kacířské změtenosti ani se nedotkněte.*“<sup>1222</sup> Pro Mikuláše Biskupce není institucionální a v historii zakotvená církev jediným a výhradním vlastníkem Písma a jeho vykladačem. Smysl Písma je jasný a zřetelný a výklad Písma není výlučnou záležitostí církevní autority. Pro Mikuláše Biskupce

<sup>1217</sup> IRENEUS z Lyonu, *Patero kněh proti kacířstvím*, ed. DESOLD J.N.F., Praha 1876, str. 349f.

<sup>1218</sup> AMBROS Pavel, *Svoboda k alternativám*, Refugium 2008 – 2009, str. 216.

<sup>1219</sup> MIKULÁŠ z Pelhřimova, *Vyznání a obrana tábořů*, Academia, Praha 1972, str. 51f.

<sup>1220</sup> *tamtéž*, str. 74.

<sup>1221</sup> AMBROS Pavel, *Svoboda k alternativám*, Refugium 2008 – 2009, str. 221f.

<sup>1222</sup> IRENEUS z Lyonu, *Patero kněh proti kacířstvím*, ed. DESOLD J.N.F., Praha 1876, str. 438.

existuje, oproti církevní tradici, myšlenka Písma a jeho smyslu sama o sobě, nezávisle na tradici. Tradice v rámci posloupnosti biskupů jako učitelů není pro Mikuláše Biskupce rozhodující. Svatý Basil, Jan Zlatoústý, Augustin, Vincenc z Lérins, Jan z Damašku dále uvažují nad vztahem Písma a tradice. Písmo podle nich potřebuje být doplněno tradicí, avšak nikoliv jako text potřebující doplněk interpretace, ale jako dokončení jinou částí. Nejedná se podle nich o dva zdroje nauky, ale o dva části téhož apoštolského pokladu.<sup>1223</sup> Pro Mikuláše Biskupce však tradice netvoří stejnou součást apoštolského pokladu. Písmo je naprosto jasně nadřazené a je v teologickém sporu rozhodujícím kritériem. Celý teologický spor o tradici, v tomto okamžiku však paradoxně v odkazu na tradiční autoritu, Mikuláš Biskupce rekapituluje takto: „*Dále lze z předchozích slov Augustinových dovést, že ten, kdo zastával nebo zastává, že Kristus je jediný spolehlivý a postačující obhájce, nezastával ani nezastává kacířství, ani se nedopustil nebo nedopouští rozkolu. Rozkoly však vznikly a vznikají, když někteří zastávali nebo zastávají názor, že je více obhájců nebo prostředníků mezi Bohem a lidmi, a když uchvacují pro sebe úkol jediného a spolehlivého a pravého obhájce Krista a říkají: My jsme spravedliví, my posvěcujeme lidi nečisté, my ospravedlňujeme bezbožné, my žádáme, my dosahujeme.*“<sup>1224</sup> Pro svůj christocentrismus Biskupce nalézají argumenty i ve sféře církevní tradice a církevních autorit, církevních otců, nesmí však v žádném případě být v rozporu s Písmem. Striktní christocentrismus je tak Biskupcovi ve shodě s Písmem a částí církevní tradice.

V druhém období Tábora se potom Mikuláš Biskupce přimyká v pojetí některých svátostí daleko spíše k Písmu, řecké tradici a k Východu, než k tradici latinského Západu: „*Tu by se měl latinský papež rdít studem za to, nedávno zavedné pokání, které nemá základ, když přece smrtelní lidé, byť si to byli apoštolové, nemají právo činit zákon Páně těžším, než on sám vymezil. Božská moudrost Židů i moudrost Řeků se věru vysmívá této latinské hlouposti.*“<sup>1225</sup>

### 6.3. Reakce Jakoubka ze Stříbra na chiliasmus

Koncem roku 1419 a začátkem 1420 píše Jakoubek *Manifest venkovu*, H. Kaminským publikovaný jako *A Letter to a Priest or Priests, Refuting Adventist Prophecies*<sup>1226</sup>, kde oponuje chiliastickým myšlenkám tehdejší doby. Jakoubek měl za to, že chiliasmus zamezuje

<sup>1223</sup> AMBROS Pavel, *Svoboda k alternativám*, Refugium 2008 – 2009, str. 236.

<sup>1224</sup> MIKULÁŠ z Pelhřimova, *Vyznání a obrana táborů*, Academia, Praha 1972, str. 125.

<sup>1225</sup> *tamtéž*, str. 82.

<sup>1226</sup> KAMINSKY Howard, *A History of Hussite Revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967, str. 519 - 522

skutečnému návratu k evangeliu. Musel se tedy v první řadě vyrovnat s chiliastickou interpretací Písma a s jeho aktualizací. Praha pro Jakoubka není Babylon, jako v chiliastickém uvažování, a žádné jiné město s lokálním vymezením nezaručuje spásu. Chápání Prahy v doslovné starozákonní interpretaci se objevuje i v písňové tvorbě. V písni *Povstaň, povstaň veliké město pražské* se v textu objevuje tato výzva Praze: „*Zruš Nabuchodonosorovu sochu, hada měděného, jenž nad Bohu ctiechu...*“<sup>1227</sup> V návaznosti na Origenovu interpretaci „uprchnout z Babylonu“, znamená pro Jakoubka zbavit se zmatenosti ducha a neřestné naruživosti. Bůh nepřikázal opustit Babylon, ale utéci z babylonského prostředí, totiž zanechat špatností srdce. Jakoubek odmítá chápat starozákonní proroky v doslovné interpretaci ve smyslu *sensus litteralis*. Co se týká aktualizace biblických pasáží pro stávající dobu, Jakoubek podotýká, že pouze Bůh zná místo a čas. Jakoubek se musí vyrovnat s nárokem radikálních táboritů, vztahovaným na vlastní vedení války. Bez nepochybného a zvláštního zjevení lid sám nesmí ani vládnout mečem. Pouze nejvyšší instance světské moci má právo po splnění všech objektivních tradičních podmínek a důvodů vést boj. Nikdo však nemá předpokládat, že ho Bůh inspiroval pro boj, aby se tak nestal obětí pouhého omylu a bujně obrazotvornosti. Legitimnímu veliteli vojska je hlas Boží pouhým ujištěním ke všem objektivním důvodům, nejdříve Jakoubkem pečlivě tradičně vyjmenovaným – spravedlivá věc, legitimní autorita, poctivý úmysl.<sup>1228</sup> Jakoubkovi tedy nejde pouze o tradiční zdůvodnění a podmínky vedení války. Musí se též vyrovnat s interpretací Písma podle husitských radikálů, především s doslovným chápáním Písma a s aktualizací vztaženou na eschatologické pasáže Písma a na pasáže o biblických válkách lidu Izraele. Dále se musí kriticky vypořádat s táboritskou interpretací proroků a Zjevení Janova. Tento problém interpretace Písma ovšem u Jakoubka není pojat pouze účelově, jako součást jeho dobově podmíněné polemiky s chiliasmem. Jakoubek ho vnímá jako konstantní problém církevních dějin. Když píše o starocírkevních dějinách, Skutcích apoštolských a sporu Štěpána s Mikulášem a mikulášenci, celou pasáž zakončuje takto: „*A z toho se ukazuje, kterak řeči svatých, prorokuov, apoštoluov zle od mnohých vzaty bývaly, jinak, než oni mienili, buďto k vymlúvaní smilstva, lakomstvie neb pýchy.*“<sup>1229</sup>

Samotné očekávání sklonku světa bylo v myšlení chiliastů konkrétně datováno. Dokladem je například Jakoubkovo svědectví o chiliastických proroctvích a dále jeho

---

<sup>1227</sup> *Husitské písně*, ed. DAÑHELKA J., Praha 1952, str. 180.

<sup>1228</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Střibro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 255f.

<sup>1229</sup> JAKOUBEK ze Střibra, *Výklad na Zjevení sv. Jana*, ed. F. Šimek, Praha 1932, str. 113.

odpověď mistru Janu Jičínovi na jeho obranu proroctví.<sup>1230</sup> Jakoubek dokládá termín doby masopustu mezi 10. – 14. únorem 1420, kdy byla chiliasty očekávána Boží rána. Z Jakoubkových svědectví je zřejmé, že již před únorem roku 1420 proniká do chiliasmu myšlenka aktivní účasti věrných na boji považovaném za „boj Boží“. Husitský chiliasmus chápal pojem „skonání věků“ jako předěl mezi dvěma fázemi života společnosti.<sup>1231</sup> Na okraj je však nutné poznamenat podotknutí Jindřicha Marka, že postoj Jakoubkův byl ve skutečnosti při hádání o chiliastických člancích v domě Zmrzlíka v roce 1420 daleko více smířlivější, spojený se snahou o sblížení obou stran.<sup>1232</sup> Jakoubek ze Stříbra ve svém stanovisku odmítá možnost přesného určení data a místa Kristova příchodu, neboť ty zná pouze Bůh. Navazuje ve své polemice a odmítnutí chiliasmu nejenom na predestinační učení, ale také na tradiční eschatologické a soteriologické konstanty, na nutnost rovnováhy mezi zásluhami a odměnou a mezi hříchem a trestem. Odmítl, že by celý teologický systém ve svých důsledcích ztratil smysl.<sup>1233</sup>

Jakoubek zdůrazňuje v myšlení chiliastů další podstatné body, tentokrát týkající se křtu: „... *od svatých manželův světi rodie se děti a že neniekřest potřebný; a to je proti čtení Kristovu. Jiní praví, že se nemá žádný křtiti, leč by byl ve třidcieti letech jako Kristus, a aby sám za se mluvil slova viery a odpovídal sám od sebe. A to jest proti svatým jeho i proti písmuom svatým a svatému čtení Kristovu.*“<sup>1234</sup> Pro Jakoubka je zde v učení chiliastů rozpor. Vytýká chiliastům jejich přístup doslovné interpretace Písma a odmítnutí jakékoliv tradice. Doslovný přístup k Písmu jako naprosté a dokonalé *imitatio Christi* v pojetí chiliastů je však pro Jakoubka v rozporu s dalším novozákonním textem, co se týká například povinnosti křtu. Jakoubek posléze zdůrazňuje i reálnost a empirickou skutečnost příchodu království Božího u chiliastů: „... *království Kristovo bude zde a vidědným okem vidíno bude...*“<sup>1235</sup> Dosvědčuje přesvědčení o držení Ducha svatého u chiliastů jako formulovanou opozici vůči tradici a Písmu: „... *že všickni mají v příchodu tomto mieti Ducha svatého do uplna, a protož nenie potrebie, aby jeden druhého učil, nenie potrebie kněh, biblí a svatých doktoruov, a že budau učení jako v prvotní cirkvi.*“<sup>1236</sup> Vedle ztotožnění sebe sama s církví prvotní se u chiliastů objevuje jako důležitá jejich podoba vnímání prvotní církve. Chápu ji jako společenství bez

<sup>1230</sup> BARTOŠ František Michálek, *Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*, Praha 1925, str. 55f.

<sup>1231</sup> KALIVODA Robert, *Husitské myšlení*, Filosofia, Praha 1997, str. 185f.

<sup>1232</sup> MAREK Jindřich, *Jakoubek ze Stříbra a počátky utrakvistického kazatelství v českých zemích*, Národní knihovna, Praha 2011, str. 47.

<sup>1233</sup> CERMANOVÁ Pavlína, „*Čas nynější den pomsty slove a tresktanie...*“ - *O zatracení a spáse ve středověkých Čechách*, in *Evropa a Čechy na konci středověku*, Filosofia 2004, str. 239.

<sup>1234</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Výklad na Zjevení sv. Jana*, ed. F. ŠIMEK, Praha 1932, str. 526.

<sup>1235</sup> *tamtéž*, str. 526.

<sup>1236</sup> *tamtéž*, str. 527.

potřeby tradice a jakéhokoliv psaného textu. Autorita prvotní církve tedy má být v jejich interpretaci spontánní. Mezi bludy chiliastů upozorňuje Jakoubek rovněž na zrušení zpovědi: "Někteří, říká, nečiní pokání, nechodí na kázání a nezpovídají se. Ti jsou určitě znovu v Babylonu." Hříšníci se neuzdraví bez lékaře-Spasitele a bez zpovědi. Jenže ovšem zběžná zpověď bez pokory nadělá víc zlého než dobrého a svátostné pokání nemá smysl, když srdce není zkroušené. To Jakoubek ve svém sporu s radikálními tábory neustále zdůrazňuje.<sup>1237</sup> V Jakoubkově myšlení se nachází pastorační důraz na lítost v pokání a obnovu duchovního života každého křesťana. Velký význam pro něj má duchovní autonomie každého člověka a jeho vnitřní obnova.<sup>1238</sup>

Důležitým problémem je i legitimita vedení války. Dalším z kritických hlasů proti pojetí války u husitských radikálů je část textu Jakoubka ze Stříbra z prvních měsíců roku 1420. J. Goll publikoval ukázkou z něj jako součást traktátu *Noverint universi*, zatímco H. Kaminski jej otiskl jako text samostatný.<sup>1239</sup> Jakoubek zde rozlišuje argumentaci autoritou Starého zákona a dodává, že co bylo dovoleno za nedokonalých časů starozákonních - bojovat za věc Boží mečem - není dovoleno ve chvíli známosti zákona Kristovy milosti a lásky. Kněží pak nesmějí vybízet k válce, protože lidé jsou náchylní ke zlobě, rebelii a surovostem.<sup>1240</sup> Podobnou argumentaci rozdílností mezi nedokonalým zákonem světským a dokonalým zákonem Kristovy milosti, lásky a nenásilí zastává pacifista Petr Chelčický. Ten však tak činí s absolutní platností. V dalším pokračování textu traktátu, Howard Kaminski jej též od předchozího samostatně odděluje<sup>1241</sup>, zatímco Paul De Vooght nikoliv<sup>1242</sup>, Jakoubek ze Stříbra klade otázku závaznosti proroctví v bibli. Dochází k závěru, že žádné proroctví z Písma nemá zaručený smysl v nějaké individuální interpretaci, protože proroctví není psáno z individuální vůle nějakého člověka. Proroctví je zcela z vnuknutí Ducha svatého a smysl z Ducha je takový, jaký dávala Písmu prvotní církve a tradice.<sup>1243</sup>

Radikální tábory jsou pro Jakoubka z hlediska věrouky nascestí. Jejich kacířství je pro Jakoubka velmi reálné. Znamená odpadnutí od víry pravé, i kdyby šlo o jediný článek z Vyznání víry. Základem všech herezí je především omyl, který se týká vlastního smyslu

---

<sup>1237</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 272.

<sup>1238</sup> KOLÁŘ Pavel, *K Jakoubkovu „Tractatulus de confessione“*, in *Jakoubek ze Stříbra – Texty a jejich působení*, ed. HALAMA O. a SOUKUP P., Praha 2006, str. 167.

<sup>1239</sup> KAMINSKY Howard, *A History of Hussite Revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967, str. 528 – 530. /Traktát *Noverint universi* je otištěn u Kaminského, str. 525 – 528/

<sup>1240</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 253.

<sup>1241</sup> KAMINSKY Howard, *A History of Hussite Revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967, str. 530.

<sup>1242</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 253.

<sup>1243</sup> *tamtéž*, str. 253f.

pozemského života. Například v tom, co předpovídají o příchodu dokonalého štěstí, směřují chiliasté přítomný život s životem budoucím, církev bojující s církví vítěznou. Jejich očekávání se naplní v nebesích, ale cesta k němu vede po zemi a je to „cesta slzavým údolím“. Jakoubek říká: „*Lidé se nestanou a nebudou svatějšími a moudřejšími nežli apoštolové.*“ Druhým zdrojem herezí je nedostatečná poslušnost vůči Duchu svatému. Jakoubek je přesvědčen, že učení proroků a apoštolů se setkává v jedinečné pravdě, kterou křesťan, věrný Duchu svatému, nemůže nevnímat a neuplatňovat: „*Neboť Duch svatý přivodí lidská srdce k jednotě, takže proroci a apoštolové učí stejné pravdě. Kdyby byla naše srdce sjednocena, přemýšleli bychom jako apoštolové.*“ Naopak heretici spoléhají jen na vlastní mysl a odmítají výklad správné části tradice.<sup>1244</sup>

#### 6.4. Basilejská kompaktáta, náprava společnosti a Písmo

V roce 1433 hájil Mikuláš Biskupec 20. a 21. ledna v Basileji zásadu jednotné autority husitské teologie, podle níž mají být stíhány veřejné hříchy. Amedeo Molnár ze systematického pojetí myšlení husitské teologie na koncilu v Basileji vyvozuje důležitý závěr. Podle husitské teologie měl každý věřící nejenom právo, ale přímo povinnost z Písma kriticky soudit společnost, jmenovitě potom život kněží.<sup>1245</sup> V první úmluvě o znění kompaktát, označované jako *Cedule A*, dohodnuté v Praze se praví: „*Protož prawíme, že wedle rozomu písma swatého a swatých doktorów naučení, takto křesťansky má býti držáno: že všickni hřiechowé smrtelní, a zvláště zjewní, jakož rozumně muož býti, wedle zákona božieho a swatých otców ustawenie mají býti stawowáni, trestáni i vypleni...*“<sup>1246</sup> Tento návrh byl legátům koncilu předložen v Praze 26. listopadu 1433.<sup>1247</sup> Ve své podstatě se zde však jedná, v případě prvního přípravného návrhu, o nedotažení do konce myšlenky individuální autonomní etiky, objektivně založené na Písmu. V úmluvě se v prvním návrhu totiž dále píše: „*... ale na ty tolko příslušíš, kteříž mají moc práwa nad nimi, duchovní nad duchovními, svěští nad světskými, práva a spravedlnosti s zachowáním.*“<sup>1248</sup> Individuální etika a právo jednotlivce objektivně podle zásad Písma vyslovit závazný soud jsou zachovány, možnost nápravy však leží v rámci daného společenského řádu. V posledním návrhu, označovaném jako *Cedule C*, předloženém v Praze legátům Basilejského koncilu se však již praví: „*Také*

<sup>1244</sup> DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Sříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, str. 274.

<sup>1245</sup> *Ze zpráv a kronik doby husitské*, ed. I. Hlaváček, Praha 1981, str. 49.

<sup>1246</sup> PALACKÝ František, *Archiv český III.*, Praha 1844, č. 32, str. 401.

<sup>1247</sup> ŠMAHEL František, *Basilejská kompaktáta*, Praha 2011, str. 44. /Palacký ve výše citovaném díle datuje 30. listopadu 1433./

<sup>1248</sup> PALACKÝ František, *Archiv český III.*, Praha 1844, č. 32, str. 401.

řekli sú opět, žeby nižádné právo súdné nemělo spravedlnosti, jedině lečby práwo nebeské toho potvrdilo. Bylo jest odpovědjeno, že nižádné právo soudné nemá spravedlnosti, jestližeby bylo proti zákonu božiemu; a že zákon božie jest prawidlo všech práw. Ale potřebie jest veliké dospělosti w příkládání prawidla k tomu, co má býti vyměřeno...<sup>1249</sup> Legáti Basilejského koncilu se nakonec přiklonili ke stanovisku Augustinově, podle něhož mohou podřízení kárat své nadřízené, což se však nesmí dít bez veřejného dohledu. Husitům dali za pravdu v tom, že zákonem Božím se světské zákony mají řídit, konkrétní aplikace je však obtížná.<sup>1250</sup>

Ve své podstatě tak v textu a v návrzích Basilejských kompaktát zůstává uznán i v diskusi dvojitý postoj. První vychází z uznání Písma a zákona Božího jako objektivní etické a společenské normy. Dává za pravdu tezi Amedea Molnára o právu a nároku každého věřícího z Písma kriticky soudit společnost, jež vede až k náznaku individuální autonomní etiky. V teologii táboritů toto pojetí zůstává konstantně i v druhém období Tábora. Mikuláš Biskupec píše: „*Vždyť je-li náležitě zachováván /zákon Kristův/, učí nejsprávněji, jak by měla být z veřejného života vykořeňována všechna nespravedlnost a jak by měl být trestán, kdokoli se proti zákonu proviňuje...*“<sup>1251</sup> Druhý postoj potom uznává legitimitu daného řádu a právo soudit a napravovat společenské nešvary, byť podle zákona Božího správně rozpoznané, přisuzuje pouze dané legitimní moci.

---

<sup>1249</sup> *tamtéž*, str. 409.

<sup>1250</sup> ŠMAHEL František, *Basilejská kompaktáta*, Praha 2011, str. 47.

<sup>1251</sup> MIKULÁŠ z Pelhřimova, *Vyznání a obrana táborů*, Academia, Praha 1972, str. 73.

## 7. Pojetí církve u husitských radikálů

K nastínění nauky husitských radikálů, jimž se někde dostalo nazvání pikarti, jiným pak adamité, a kteří tvoří svými myšlenkami a osudy někdy různorodé spektrum, je nutné použít pohledu jejich současníků a někde protivníků, konkrétně kroniku Vavřince z Březové. Z ní pak *Chiliastické články některých kněží tábořských*, *Dokazování svrchuvedených článků* a *O adamitech a jejich vyhubení*. V roce 1420 se konala v domě pana Petra Zmrzlíka schůzka pražských kněží s kněžími tábořskými. Některé dochované články nabízejí vhléd do teologie radikálních táborů, jejich postoje k válce a jejich sebepochopení. Jako základní musí být bráno jejich pojetí eschatologie, reálně se promítající do současné doby: „*První, že již nyní v tomto roce, tisícím čtyřstém dvacátém, nastane a již je skonání věků, to jest vyplenění všeho zlého.*“<sup>1252</sup> Probíhá již reálně jako tisíciletí vlády Kristovy na této zemi. Jedná se o zesoučasňující interpretaci evangelijní víry ve skonání světa a druhý příchod Páně. Jako atributy tohoto věku uvádí citované články absenci smrti: „*Item, že v tom věku až do dne soudného velikého vzkříšení i volení jiní nebudú mřieti tělesně na zemi.*“<sup>1253</sup> Dále potom vymizení hříchů: „*V tomto obnoveném království nebude žádného hřichu, žádného pohoršení...*“<sup>1254</sup> a to včetně hřichu prvotního: „*V církvi nebo obnoveném království budou roditi ženy svá nemluvnátka bez bolesti a bez prvotního hřichu...*“<sup>1255</sup> Se změnou v chápání dějin bývá provázána i změna sociální, dále změna v chápání člověka, ať vyřčená nahlas či nikoliv. Chiliasté změnu v chápání člověka provedli zcela určitě. Jejich člověk jako „*vyvolený syn Boží*“ žije ve stavu bezhříšnosti a bez pohoršení, nezatížen prvotním hřichem, ve stavu ráje.

Víra v přítomnou reálnost prorockých a eschatologických pasáží Písma je zjevná: „*Výroky, z nichž první stojí psán v Zjevení sv. Jana... jsou pravdivé.*“<sup>1256</sup> Eschatologie a eschatologické očekávání konce našly v Čechách svojí dějinnou realizaci a staly se hybnou silou české reformace<sup>1257</sup>, rozhodně v její počáteční fázi. V chiliastickém traktátu neznámého autora se píše: „*Venit Christus, ut reparát suam ecclesiam...*“<sup>1258</sup> Reforma církve je v pojetí radikálních husitů spojována přímo s reálným, druhým příchodem Krista. Při chápání „*nástupu věku*“ s obnoveným královstvím Božím se nechávali radikální husité inspirovat v

<sup>1252</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 189.

<sup>1253</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 50.

<sup>1254</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 127.

<sup>1255</sup> *tamtéž*, str. 127.

<sup>1256</sup> *tamtéž*, str. 128

<sup>1257</sup> VEVERKOVÁ Kamila, *Eschatologické naděje počátků české reformace*, in *Theologická revue*, 4/2012, str.452.

<sup>1258</sup> BARTOŠ F. M., *Do čtyř pražských artikulů*, Praha 1925, str. 105.

Písmu apoštolem Pavlem: „*Věk chápu, jak jej přijímá apoštol ...*“<sup>1259</sup> Odmítali přitom, ať vědomě či nevědomě, Augustinovo pojetí dějin. Zde je nutné souhlasit s Jacquesem Le Goffem, považujícím Augustina za toho, kdo jako odpůrce milenaristů a stoupenců mravního laxismu definoval čas.<sup>1260</sup>

Vavřinec z Březové lokalizuje výzvy k útěku do pěti měst a hlásání zkázy světa výslovně do období po listopadu 1419.<sup>1261</sup> Ucelené myšlení chiliasmu hlásající zkázu světa a záchranu vyvolených, na jehož počátku stojí *Chiliastické provolání, Chiliastické provolání pěti svatých měst*, chiliastické písně *Slýchal-li kto od počátku, Věrní se v Bohu radujte a Radujme se dočekavše*, se tak rodí na přelomu let 1419 – 1420. První chiliastický dokument datuje J. Macek do období před listopadem 1419, zatímco F. M. Bartoš do počátku ledna 1420.<sup>1262</sup> Již v roce 1419<sup>1263</sup> se objevuje v písni *Věrní se v Bohu radujte* myšlenka pojetí reálného působení Antikrista zde na zemi mezi lidmi, od jehož vlivu může pomoci osvobodit pouze Kristus. V písni se praví: „*Ot Antikrista zlostného a jeho vojska lstivého milostivě vyprostí.*“<sup>1264</sup> V písni *Radujme se dočekavše* se potom praví v citaci z proroka Izajáše o vstupu věrných na hory: „*Vstupme na horu boží, ať nás tam svým cestám učí. Toť nám svědčí ti proroci.*“<sup>1265</sup> Text starozákonních proroků je v písni brán v doslovném smyslu. Stejným způsobem je potom doslovně pojatý i evangelijní text: „*Protož se zlí neprotivte, ale na horu vyjděte, tu se pravdě naučíte. Neboť jest Kristus tak přikázal, když na hoře prorokoval...*“<sup>1266</sup> Doslovné pojetí Písma, včetně nutnosti jím doslovně řídit své konání, je tak dosvědčeno nejenom v teologickém pojetí, ale i v každodenním životě.

Rovněž do Želivského kázání v Praze pronikají silné apokalyptické vidiny krvavého zničení sil Antikrista, z něhož vzejde osvobození věrných. U Želivského se objevuje přímo myšlenka příchodu Krista na zem, u jeho učitele, Mikuláše z Drážďan, nevyslovená. Želivský samotný však zůstává stranou chiliastického nástupu v podzimu 1419. Od této doby mizí jakákoliv zmínka o Želivského příklonu k chiliastickému vytržení.<sup>1267</sup>

Jeden z chiliastických článků vypráví o obnoveném království Božím na zemi: „*V tomto obnoveném království nebude žádného hříchu, žádného pohoršení, žádné ohavnosti, žádné lži, nýbrž všichni budou vyvolení synové Boží, přestanou všechna utrpení Kristova i*

<sup>1259</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 131.

<sup>1260</sup> LE GOFF Jacques, *Zrození očiště*, Vyšehrad 2003, str. 90.

<sup>1261</sup> KALIVODA Robert, *Husitské myšlení*, Filosofia, Praha 1997, str. 183.

<sup>1262</sup> MACEK Josef, *Tábor v husitském revolučním hnutí*, I. díl, Rovnost, Praha 1952, str. 437.

<sup>1263</sup> NEJEDLÝ Zdeněk, *Dějiny husitského zpěvu - Táboři*, kniha IV, Praha 1955, str. 262.

<sup>1264</sup> NEJEDLÝ Zdeněk, *Dějiny husitského zpěvu - texty*, kniha VI, Praha 1956, str. 183.

<sup>1265</sup> *tamtéž*, str. 186.

<sup>1266</sup> *tamtéž*, str. 187.

<sup>1267</sup> KALIVODA Robert, *Husitské myšlení*, Filosofia, Praha 1997, str. 175f.

jeho údů.<sup>1268</sup> Vzhledem k pojetí člověka je určující vlastností vědomí stavu vlastní bezhříšnosti, vztažené na všechny „syny Boží“, obývající toto království. Člověk již nebude zatížen prvotním hříchem: „*V církvi nebo obnoveném království budou ženy rodit svá nemluvnátka bez bolesti a bez prvotního hříchu...*“<sup>1269</sup> Očekávané království Boží v chiliastickém myšlení nabylo charakteru obnoveného ráje na zemi. V Chiliastických člancích je na to přímá narážka: „*Tito vyvolení, kteří takto živi zůstanou, budou uvedeni do stavu nevinnosti samého Adama v ráji.*“<sup>1270</sup> Myšlenice obnoveného ráje koresponduje i jejich víra ve vlastní nesmrtnost a v konečném důsledku absence smrti: „*Dítka narozené v tomto království, budou-li z tohoto království, nikdy nezemrou, protože ,smrti již více nebude‘ podle Zjevení svatého Jana 21, 4.*“<sup>1271</sup> Chiliasté chápali své obnovené království Boží zde na zemi jako „*ideální communitas*“. Victor Turner, autor tohoto termínu, jej definuje jako marginální sociální skupinu, vytrženou z oficiální sociální struktury. Vyznačuje se jiným chápáním času a prostoru, přičemž existuje provázanost mezi pojetím ideální communitas a finalistickým pojetím dějin.<sup>1272</sup> Důležitým rozpoznáním je vsazení ideální communitas českých chiliastů do konkrétní historické situace a ztotožnění jejich vlastního společenství s ideálem. Obsáhlost tématu se nabízí pro podrobnější rozbor, je ale snad možné učinit předběžný závěr o charakteru očekávaného království Božího v chiliastickém myšlení jako stavu obnoveného ráje na zemi. V Chiliastických člancích je na to přímá narážka: „*Tito vyvolení, kteří takto živi zůstanou, budou uvedeni do stavu nevinnosti samého Adama v ráji.*“<sup>1273</sup> Myšlenice obnoveného ráje koresponduje i jejich víra ve vlastní nesmrtnost a absence smrti samotné: „*Dítka narozené v tomto království, budou-li z tohoto království, nikdy nezemrou, protože smrti již více nebude...*“<sup>1274</sup> Církev, jakožto zvláštní instituce, zřízená k určitým, jen jí vlastním činnostem, se tu pak rozplývá beze zbytku v obecné společenství dobrých křesťanů se stejnými právy a povinnostmi. To, že kněží mají žít v evangelické chudobě, je ovšem v lidovém radikalismu samozřejmostí.<sup>1275</sup>

Učení o spáse u husitských radikálů dostává ještě jeden, totiž lokální rozměr. O svém pojetí soteriologie mluvili takto: „*Dále, že v celém křesťanství v tom čase pomsty zůstane jen pět tělesných měst, do nichž se mají věřící utéci a tam se zachrániti, zatímco všechna jiná*

<sup>1268</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 127.

<sup>1269</sup> *tamtéž*, str. 127.

<sup>1270</sup> *tamtéž*, str. 128.

<sup>1271</sup> *tamtéž*, str. 127.

<sup>1272</sup> BUDIL Ivo T., *Za obzor Západu*, Triton 2001, str. 50f. a 66f.

<sup>1273</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 128.

<sup>1274</sup> *tamtéž*, str. 127.

<sup>1275</sup> KALIVODA Robert, *Husitské myšlení*, Filosofia, Praha 1997, str. 165.

zahynou a propadnou se jako Sodoma.“<sup>1276</sup> Zbývající města, vsi a hrady mají být zpuštěny. Chiliastické myšlení se zde podle svědectví Jana z Příbramě zakládá na doslovném chápání Písma: „*A to lstivě zakládajice na písmě Izaiáše proroka v kapitule, kde mluví o pěti městech k jinému rozumu.*“<sup>1277</sup> Chiliastické články pokračují: „... *a nevyjde z měst, vsí a hradů na hory tělesné, ten hřeší smrtelně proti přikázání Kristovu a v svém hříchu zahyne, protože nyní nikdo nemůže být zachráněn od ran Páně, leda kdo přijde k jeho věrným na hory.*“<sup>1278</sup> Vedle doslovného, „tělesného“ pochopení Písma, se zde objevuje důraz především na starozákonní pasáže. V písni *Věrní se v Bohu radujte* se nachází zajímavá paralela. Nejprve odkaz na putování židovského lidu po poušti: „*Pomněme na lid židovský, kterýž jest bydlil na púšti...*“<sup>1279</sup> Píseň pokračuje: „...*jižto Kristus připomenul, když o svém příchodu mluvil a k horám utéci učil...*“<sup>1280</sup> V této i starozákonní intenci husitští radikálové chápou sebe sama: „*Dále, že bratři táborští jsou v tom čase pomsty andělové poslaní, aby vyvedli věřící ze všech měst, vsí a hradů na hory, jako Lot ze Sodomy...*“<sup>1281</sup> Vyvolené, určené ke spáse, je možné v intenci táboritského myšlení zcela jednoznačně identifikovat: „*Item, že ti volení boží budú s Pánem Kristem vidomě a čitelně za tisíc let na světě kralovati... Item, tíž volení boží, kteříž sú se na hory utekli...*“<sup>1282</sup> Učení o spáse, ekleziologie, odkaz na svrchovanost Boží, zřetelná v českém opravném hnutí například v díle Husově u českých chiliastů zcela vymizí. Učení o spáse u radikálních táboritů v tomto okamžiku jde zcela proti uvažování Husa o spáse ve spise *De ecclesia*. Radikální táborité ve své chiliastické etapě vyznávají konkrétnost spásy a lidskou schopnost svoji spásu naprosto ovlivnit. Oproti Husovu snažení, které v konečném důsledku odkazuje spásu člověka pouze do kompetence Boží, táborité opětovně vyznávají nepavlovský a neaugustinovský model uvažování, jenž však není spjatý s institucionalismem.

Chiliasté se ve svém myšlení odchylovali též od důrazu na zákon Boží a pokání, patřících k ústředním tématům českého opravného hnutí. Jan z Příbramě píše: „*Item učiechu a vediechu, že zákon boží psaných v mnohých kusiech, v rozumiech psaných toho věku bude vyprázdňen, jakožto o trpělivostech, o puženích...*“<sup>1283</sup> Zákon Boží, jakožto jedno z rozhodujících kritérií husitského reformního myšlení, je pro husitské radikály vlastně nivelizován. Přelomem je zde samozřejmě chiliastický nový věk, v němž se všechno změní. Jan z Příbramě pak o chápání pokání u chiliastů dodává: „... *nerozhřešují ani pokání za*

<sup>1276</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 124.

<sup>1277</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 40.

<sup>1278</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 124.

<sup>1279</sup> *Husitské písně*, ed. DAÑHELKA J., Praha 1952, str. 175.

<sup>1280</sup> *tamtéž*, str. 176.

<sup>1281</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 124.

<sup>1282</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 41.

<sup>1283</sup> *tamtéž*, str. 53.

*hříchy dávají...*<sup>1284</sup> Pokání nabývá pro myšlení husitství a jeho předchůdců nesmírně důležitého významu. V díle Matěje z Janova hraje jednu z ústředních úloh pro prvotní změnu člověka k pravému křesťanství a v díle Jakoubka ze Stříbra pro spásu člověka. Husitští radikálové se tedy v okamžiku, kdy nepřikládají pokání význam pro spásu člověka, od jedné z ústředních kategorií husitství vzdalují.

Dojde k anulování všech dosavadních rodinných vazeb a společenského pořádku s jeho hierarchií. Příchod obnoveného království Božího je celkovou sociální změnou: „*Při tomto druhém příchodu Kristově před soudným dnem přestanou knížata a všichni církevní preláti a nebude v taktu obnoveném království daně a dráče chudiny, ...*“<sup>1285</sup> Robert Kalivoda píše, že křesťanská eschatologie je chiliasmem zhistorizována a převrácena ve svůj prav opak. Křesťanství se tím vrací ke svému starokřesťanskému východisku. Ve směřování husitského myšlení se spojuje chiliastická vize s představou spravedlivého sociálního uspořádání společnosti v období Božího království na zemi.<sup>1286</sup> Sociální změna, zapříčiněná myšlenkou příchodu království Božího, se bude vztahovat i na chápání rodinných vazeb: „*Jeden nebo druhý z manželů může, nebude-li druhý chtít (rozuměj, jít s vyvoleným společenstvím na hory jako místo záchrany) opustit i jeho i děti a všechno ostatní a má se utéci na svrchuvedené hory...*“<sup>1287</sup> Pod tlakem chiliastického přesvědčení se rozpadají i společenské instituty jako manželství. Útěk na hory, představující pro chiliasty spásu, dává komukoliv, tedy v tehdejší společnosti zcela unikátně i ženě, možnost narušit církevní svátosti, patřící ze sociologického hlediska mezi společenské instituty. Změněný význam zbožnosti žen a postoj k ní se v Čechách vrcholně projevuje v době Milíčově a Janova.<sup>1288</sup> Zrovnoprávnění mužů a žen v myšlení husitství v jeho radikální větvi jde ruku v ruce nejprve s myšlenkou častého přijímání žen.<sup>1289</sup> V myšlení chiliastů však dojde i k antropologické změně. Člověk již nebude zatížen prvotním hříchem: „*V církvi nebo obnoveném království budou ženy rodit svá nemluvnátka bez bolesti a bez prvotního hříchu...*“<sup>1290</sup> Na jedné straně radikální husité zpřísnilo morální a mravní předpisy a poukazovali na nutnost změny společnosti, na straně druhé dochází k naprostým odchýlkám od vztahu muže a ženy, jak tradiční role zná

<sup>1284</sup> *tamtéž*, str. 58.

<sup>1285</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 127.

<sup>1286</sup> KALIVODA Robert, *Husitské myšlení*, Filosofia, Praha 1997, str. 119.

<sup>1287</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 127.

<sup>1288</sup> RYCHTEROVÁ Pavlína, *Vikleřice a její předchůdkyně*, in *Člověk českého středověku*, ed. NODL M. a ŠMAHEL F., Argo 2002, str. 232.

<sup>1289</sup> KOLÁŘOVÁ – CÍSAŘOVÁ Anna, *Žena v hnutí husitském*, Praha 1915, str. 109.

<sup>1290</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 12.

středověká kultura. Za základní předpoklad však nejdou brát některé aspekty sexuální emancipace žen v pikartství a adamitství, jíž se ženy těšily.<sup>1291</sup>

Zrušeno je též i veškeré dosavadní světské právo: „*Item kazachu, že již všecka kniežetská práva i zemská i městská i sedlská, kterakkolivěk užitečná a řádná, jakožto nálezci lidští, a ne boží, mají zrušení býti.*“<sup>1292</sup> Jak církevní tradice, teologické uvažování, tak světské právo nemá v okamžiku víry v reálně existující příchod království Božího na zem žádný význam. Obojí je hlediska svého významu a závaznosti postaveno naroveň a jejich význam je naprosto popřen.

Ve svém myšlenkovém radikalismu se chiliasté rozešli i s některými důležitými teologickými předpoklady, na nichž církevní opravné hnutí stálo. Husitští radikálové popírají ideál prvotní církve: „*Sláva tohoto království takto obnoveného v tomto životě před zmrtyvýchvstáním bude větší než prvotní církve...*“<sup>1293</sup> Obdobné myšlenky je možné nalézt například i u Husa. Hus píše: „*Proto v žáru velkého pronásledování na konci věků... podle názoru svatého Řehoře a svatého Augustina bude mučedník za okolností jinak podobných v tom čase slavnější, než byl v prvotní církvi.*“<sup>1294</sup> Kontext Husova myšlení je zde ale pouze eschatologický, nikoliv chiliastický. Hus zde vychází z církevní tradice a jeho pojetí dějin je jiné než u radikálních táboritů. Na okraj je nutné poznamenat i jejich popření nutnosti existence kostelů: „*... protože již nebude chrámů...*“<sup>1295</sup> U husitských radikálů, však ale docházelo i k určité degradaci Kristovy osoby, konkrétně adamity: „*Item Pána Ježíše Krista bratrem svým jsou nazývali, ale nedověřilým, protože jest umřel, a praviec, že Duch svatý nikdy neumře a z Ducha svatého má býti syn Boží.*“<sup>1296</sup>

Dalším prvkem nauky chiliastů je povaha jejich boje a aktivní účast věřících. V Chiliastických člancích se praví: „*V tom čase pomsty každý věřící, i kněz, byť osoba duchovní, je zlořečený, který svému meči tělesnému zabraňuje prolévati krev protivníků zákona Kristova, naopak i on má své ruce umýti a posvětiti jejich krví.*“<sup>1297</sup> Druhý příchod Kristův je v chápání husitských radikálů provázen aktivním bojem proti protivníkům zákona Kristova, ba přímo je prosazování zákona Kristova pomocí násilí nařízeno. Násilí u chiliastů má povahu svatého boje a prolévání krve je bráno jako svatý čin. *Chiliastické články* praví: „*A v tom příchodu nebude čas milosti, nýbrž pomsty a odplaty ohněm a mečem, takže*

<sup>1291</sup> KOPIČKOVÁ Božena, *Ženská otázka v českém středověku*, in *Český časopis historický*, 4-5/1989, str. 570f.

<sup>1292</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží táborských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000ž, str. 49.

<sup>1293</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 127 f.

<sup>1294</sup> HUS Jan, *Sermo de pace – Řeč o míru*, Kalich, Praha 1995, str. 43.

<sup>1295</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 127 f.

<sup>1296</sup> *tamtéž*, str. 262.

<sup>1297</sup> *tamtéž*, str. 124.

*protivníci zákona Kristova musí zahynouti sedmi posledními ranami, k jejichž vykonání mají být věřící vyzváni.*<sup>1298</sup> Objevuje se zde, konkrétně u adomitů, dichotomie, v níž násilí zakázané zákonem Božím stojí oproti svatému boji vedenému v rámci jejich vlastního povolání být bojovníky Božími. Přímý doklad se nachází v učení adomitů: „*Item boj svojoj a mordy své svaté nazývali, ale pro zákon Boží boj za prokletý měli...*“<sup>1299</sup> Ačkoliv uznávají platnost biblického zákazu zabíjení, na jejich vlastní boj se tento zákaz nevztahuje. Jejich vlastní boj je legitimizován jako boj Bohem přikázaný, který se odehrává v eschatologickém kontextu. Kdo se ho neúčastní, stojí na straně popíračů Boží pravdy, s níž se sami ztotožňují a kterou situují do své vlastní konkrétní historické situace. Upozornění na tuto dichotomii, samozřejmě s nepochopením pro legitimizaci násilí husitských radikálů jako svatého boje, lze najít i v dobových protihusitských polemikách. Konkrétním příkladem může být traktát *O původu husitů - De origine Hussitarum*, jehož autorem je mistr Ondřej z Brodu. Bývalý pražský profesor teologie argumentuje rozparem mezi věrností Písmu a proléváním krve nevinných lidí.<sup>1300</sup>

Mikuláš z Drážďan principiálně zakazuje jakékoliv zabíjení. Podobně i Jan Želivský, původně Mikulášův žák, ve svých kázáních z let 1417 – 1419 odmítá trest smrti a jakékoliv násilí. Před rokem 1420 se vlastní myslitelé radikálního Tábora přiznávali k těmto zásadám, inspirovaným valdenstvím. Jakoubek ze Stříbra píše mistru Jičínovi, že dříve kázali proti zabíjení, přičemž nyní činí pravý opak. V začátku radikálního myšlení Tábora pravděpodobně stojí i valdenské smýšlení o pacifismu. Odmítnutí zabíjení, trestu smrti a válek chápali radikální táborité v první fázi svého uvažování jako vrcholný pozitivní křesťanský ideál, uplatňující Boží zákon. Přikázání „nezabiješ“ se v další fázi vývoje myšlení nevztahuje na proticírkevní násilí, praktikované legitimní mocí „světského ramene“. Tímto způsobem uvažují i Mikuláš z Drážďan a Jan Želivský. Na jedné straně odsuzují veškerou vrchnost, neřídící se Božím zákonem, na straně druhé vyzdvihují zásadu, že svěštější páni jsou přímo povinni zjednat v církvi nápravu, trestat špatné kněze a odebrat církvi její přebytečný majetek.<sup>1301</sup>

Dalším prvkem nauky chiliastů je jejich chápání sebe sama jako bojovníků božích, nikoliv pouze zastánců svatého boje, ale přímo vyvolených božích. Vavřinec z Březové ve své kronice zaznamenal: „*Jsou totiž vojskem poslaným od Boha po celém světě, aby odstranili*

---

<sup>1298</sup> *tamtéž*, str. 124.

<sup>1299</sup> *tamtéž*, str. 262.

<sup>1300</sup> KRAS Pawel, *Český kacíř-husita*, in *Člověk českého středověku*, ed. NODL M. a ŠMAHEL F., Argo 2002, str. 261.

<sup>1301</sup> KALIVODA Robert, *Husitské myšlení*, Filosofia, Praha 1997, str. 173f.

všechna pohoršení z království Kristova, které je církev bojující, a aby vyhnali zlé ze středu spravedlivých a vykonali pomstu a rány na národech protivníků zákona Kristova ...“<sup>1302</sup>

Reálné ztotožnění království Kristova a bojující církve, za níž se chiliasté považují, narušuje v tomto případě nejenom predestinační rámec uvažování například Husova. Bojující církev je zde jednoznačně identifikována a rozdíl mezi spravedlností dočasnou a věčnou je tak setřen. V *Chiliastických člancích* je pak přímo uvedeno: „... že bratři táborští jsou v tom čase pomsty andělové poslaní ...“<sup>1303</sup> Promítá se zde spojení vědomí vlastní vyvolenosti a stavu milosti, pozice zastávání se Boží pravdy a umístění stavu Božího království na zemi do konkrétní historické situace. Pavel Soukup ve své práci o pojetí ideálu rytíře v husitském období zkonstatoval vzepětí ideje svatého boje v Čechách a pojetí války u husitských houfů obecně jako války svaté, *bellum sacrum*.<sup>1304</sup>

Robert Kalivoda dokládá, že tím, jak interpretovalo lidové kacířství kategorii Boha, odpovídalo současně nezbytně na otázku o podstatě, základních hybných silách, povaze a příčinách světa, přírody a člověka.<sup>1305</sup> Zde je nutné doplnit, že tvrzení o přímé provázanosti a implikaci, jež určuje, co skutečně stojí na prvním místě je snad příliš odvážné. Je však nutné konstatovat, že chápání Boha, aktivity člověka ve světě, pochopení světa a antropologická definice jsou spolu v teologii a náboženském myšlení silně provázány. Samotný chiliasmus pak v sobě nese myšlenku zkázy starého světa s nástupem nového a následovně i vědomí předělu věků jako hranice mezi dvěma fázemi společnosti.<sup>1306</sup> Samozřejmě s tím, že chiliastické myšlení v sobě obsahuje v této podobě v husitských Čechách i myšlenku boje jako aktivní branné účasti věrných. Boj je chápán jako přípravná a doprovodná činnost věrných, jenž pouze předznamenává veliké Boží účtování.<sup>1307</sup> Zde je nutné zdůraznit myšlenku aktivní účasti člověka v dění, které je chápáno jako Boží vůle a dění na zemi. Člověk v pojetí chiliastů nemůže zůstat nestranným.

28. února 1421 doputuje do Prahy dopis Mikuláše z Pelhřimova a Jana z Jičína s žádostí o pomoc proti pikartství, jež se na Táboře projevilo v plné síle. Spolu s Martínkem Lokvisem mělo hnutí asi čtyři sta stoupenců.<sup>1308</sup> Z univerzitních mistrů se na stranu pikartství nepřidal nikdo. Z intelektuální vrstvy jsou známa jména pouze Koranda, Čapek a

<sup>1302</sup> VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 124.

<sup>1303</sup> *tamtéž*, str. 124.

<sup>1304</sup> SOUKUP Pavel, *Dvojitý ideál křesťanského rytíře v husitském období*, Český časopis historický číslo, 1/2001, str. 1 a 15.

<sup>1305</sup> KALIVODA Robert, *Husitské myšlení*, Filosofia, Praha 1997, str. 130.

<sup>1306</sup> *tamtéž*, str. 186.

<sup>1307</sup> *tamtéž*, str. 189f.

<sup>1308</sup> KEJŘ Jirí, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, Praha 1981, str. 47f.

Martínek.<sup>1309</sup> Radikální táborité se snaží oproti pikartství a z něho vzešlého adamitství vymezit. V sestavení různých redakcí chiliastických článků však zaznívají i motivy pikartství. Například Jan z Příbramě nazývá jeden ze svých spisů *Contra articulos Picardorum*.<sup>1310</sup> Likvidace pikartství a adamitství projde násilnou cestou. Druhé, již v předchozích kapitolách popsané vývojové období Tábora začíná po roce 1421 a končí rokem 1436. Radikální milenarismus toto období již nevykazuje.<sup>1311</sup> Táborskou věrouku vnímali konzervativní univerzitní mistři po událostech roku 1421, tedy po stížnostech Mikuláše z Pelhřimova, Žižkově zásahu proti pikartské skupině Petra Kániše a prvních zprávách o adamitech, nedůvěřivě a ve velmi negativním pohledu.<sup>1312</sup> Konzervativní mistři viděli jako problematické vydělení českých radikálů z univerzální církve, její neteologické vnímání a nejasnou ortodoxii, konec věroučné kontroly a spory o víru, komunitarismus, neuznávání královské autority, apokalyptismus a sektářství všeho druhu.<sup>1313</sup>

### 7.1. Církevní praxe

V archivu v Třeboni se dochovalo znění artikulů táborské strany. O uspořádání církve radikálních táboritů se praví: „*It kněžie nejsúc biskupové mohú, když se jim líbí, sobě jednoho kněze biskupa woliti a učiniti, a ten muož jiné žáky neb laiky na kněžstwie swětiti.*“<sup>1314</sup> Jan z Příbramě potom dodává: „*Item, že sú to skutečně vedli a kněží sprostné sú laiky světili.*“<sup>1315</sup> Motivem zde ovšem pravděpodobně není myšlenka obecného kněžství všeho lidu. V novém věku totiž bude změněno i pojetí kněžství a vztah ke vzdělanosti. Návrh na volbu biskupa v člancích radikálních táboritů však nebyl ojedinělý. Po příchodu účastníků shromáždění na Křížkách do Prahy na podzim 1419 byl vysloven úmysl zvolit si *ducem secularem* i biskupa. Univerzita však podobné návrhy zamítla.<sup>1316</sup> Jan z Příbramě odmítá podobu bohoslužebné praxe husitských radikálů a jejich vztah k církevní tradici. Činí tak nejenom z hlediska církevní tradice, teologie a Písma. Příbram mimo jiné píše: „*A v tom tupie mistra Jana Husi, mistra Matěje i všecky naše Čechy věrné i všecky doktory svaté.*“<sup>1317</sup> Jan z Příbramě

<sup>1309</sup> KAMINSKY Howard, *A History of Hussite Revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967, str. 344.

<sup>1310</sup> KEJŘ Jirí, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, Praha 1981, str. 47f.

<sup>1311</sup> VEVERKOVÁ Kamila, *Eschatologické naděje počátků české reformace*, in *Theologická revue*, 4/2012, str. 465.

<sup>1312</sup> ČORNEJ Petr, *Pád Jana Želivského*, in *Český časopis historický*, číslo 2, Praha 2003, str. 282.

<sup>1313</sup> MAREK Jindřich, *Jakoubek ze Stríbra a počátky utrakvistického kazatelství v českých zemích*, Národní knihovna, Praha 2011, str. 46.

<sup>1314</sup> PALACKÝ František, *Archiv český III.*, Praha 1844, č. 32, str. 223.

<sup>1315</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 59.

<sup>1316</sup> KEJŘ Jirí, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, Praha 1981, str. 42.

<sup>1317</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 54.

rozeznává v myšlení husitských radikálů rozpor s reformním myšlením husitství. Podle Příbrama se radikální husité rozešli s římskou církví, což však chápe jako rozchod s křesťanstvím obecně: „*Item, že od cirkve svaté a kostela římského, to je od všeho křesťanstva... se od nich oddělili.*“<sup>1318</sup>

Vztah husitských radikálů k obrazům a sochám svatých je pak jednoznačně odmítavý. Jejich ikonoklasmus je však jiné povahy než například Jakoubka ze Stříbra. Jan z Příbramě dosvědčuje: „*Item, že jsú vedli, aby obrazy potřebné, jakožto znamenie Kristova umučení a jiná užitečná malovanie, jakožto o Kristovu umučení a jiných svatých mučedníkuov, modly nazývali a je hanebně trupali, pálili, sekali a s posměchy brali a kazili a malovanie na stěnách kopími a kordy bodli.*“<sup>1319</sup> K sochám a obrazům nezastávají již ani účelový vztah. Protože v novém věku nebude již potřeba vzdělání v tradičním slova smyslu, nebudou mít ani sochy a obrazy edukativní význam.

Důležitým prvkem nauky radikálních táboritů je zdůvodnění jejich popření přímelných modliteb: „... nemá nižádný žádati ani prositi a volati k svatým, jenž jsú v nebeské vlasti, za kterékoli pomoci, ani aby za nás orodovali před Pánem Bohem, neb by to byla modloslužba.“<sup>1320</sup> V lidovém radikalismu dochází k jednoznačnému odmítnutí učení o očistci a obětí za duše zemřelých. Svatí tak nemají žádnou moc působit na osudy mrtvých i živých.<sup>1321</sup> Jan z Příbramě zmiňuje ve svém seznamu bludných tvrzení radikálních táboritů i donatismus: „... kněžé táborští drželi i učili zjevně, že knězie v hříších smrtelných neposvěcují...“<sup>1322</sup>

## 7.2. Eucharistie u táboritů

Zvažované zdroje tábořské nauky o eucharistii jsou v historiografii různé. Robert Kalivoda podotýká, že teologický spor o eucharistii nebyl pouze teologickým hádáním. Destrukce stávající církevní instituce vedla až k odmítnutí eucharistie.<sup>1323</sup> Kalivoda konstatuje, že prvním otřesem transsubstanciace bylo Viklefovo remanenční myšlení, dále pikartství s tvrzením, že chléb zůstává chlebem a Kristus ve svátosti přítomen tělesně není, a nakonec i arnoldisté, přijímající myšlenku, že nehodný kněz nemůže vysluhovat svátost oltářní.<sup>1324</sup> Robert Kalivoda tvrdí, že v závěrečném období lidového Tábora, tedy v pikartském a

---

<sup>1318</sup> *tamtéž*, str. 59.

<sup>1319</sup> *tamtéž*, str. 57.

<sup>1320</sup> *tamtéž*, str. 97.

<sup>1321</sup> KALIVODA Robert, *Husitské myšlení*, Filosofia, Praha 1997, str. 166.

<sup>1322</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 86.

<sup>1323</sup> KALIVODA Robert, *Husitské myšlení*, Filosofia, Praha 1997, str. 233.

<sup>1324</sup> *tamtéž*, str. 234.

adamitském, se v jejich teologickém myšlení objevil i náběh k panteismu.<sup>1325</sup> S tímto tvrzením lze souhlasit s určitou výhradou. Panteismus ve smyslu systematického myšlení se u radikálních směrů v husitství neobjevuje. Objevují se některé náznaky panteismu, pramenící z doslovné a až „logické“ interpretace Písma, především pasáží, vztahujících se k vínu, chlebu, tělu a krvi Kristově. Doslovné chápání textu je následovně vztaženo nejenom na text Písma, ale je použito i v přístupu teologického myšlení radikálních táboritů: „*Item blúdí mnozí, domnívajice se slepě, že by celého Krista se všemi jeho údy živého mohli pozřít a že by Kristus na každý den několiko měřic své krve z sebe vystúpil.*“<sup>1326</sup> Další tvrzení o všudypřítomnosti Boha a Krista, dotažené do „logického“ konce, tedy naznačuje i přítomnost Kristovu v eucharistickém chlebu, nikoliv ovšem díky transsubstanciaci, ale díky právě Boží všudypřítomnosti. Dále potom náznaky panteismu v rovině antropologické. O pojetí Božího zákona u adamitů Vavřinec z Březové ve své kronice tvrdí: „... *neb zákon Boží v srdci psaný mají...*“<sup>1327</sup>

Odmítnutí transsubstanciace není samozřejmě v žádném případě myšlenkový výdobytek adamitů nebo pikartů. Vytyčovat ovšem přesnou a návaznou linii myšlení, jež na sebe kontinuálně navazuje, není fakticky možné. Důležitým rozeznáním je ovšem konstatování, spíše však obvinění Jana z Příbramě, že radikální táborité si vybírali své nápady z knih Viklefa. Poukazuje kořeny veškerého uvažování radikálních táboritů, jejich teologie, k Viklefovi. Jan z Příbramě píše: „*A že jsú knězie táborští téměř slovo od slova vybrali z kněh Jana Wikleffa...*“<sup>1328</sup> Určitá vulgarizace a „logická“ interpretace pasáží vytržených z vysoké univerzitní teologie a dezinterpretace rozšířených univerzitních myšlenek, ať již Viklefa, Matěje z Janova, Jakoubka nebo Husa je zde společná. Jan z Příbramě konstatuje: „*Item tíž knězie v najhoršie sú uhodili, že jsú proti té drahé svátosti bludně se vtípovali, a vtípyy berúce z kněh Jana Wikleffa, šeredně jsú na vieře pochybili, takže tu drahú svátost... jsú vyzdvíhali a v svých procesiech na vysokém dřieví i po svých cestách jsú nosili, majíce za to, že u vieře a u moci té svatosti své všecky nepřátely jsú podstupovali... potom pak túž svátost, jakož jsú ji prvé velebili a vážili, tak jsú tupili a rúhavými slovy ji ohavovali. A proti ní i u vieře jsú budili a ji modlú najhorší v křesťanstvu jsú nazývali a jiní kusem chleba...*“<sup>1329</sup>

Důraz na přijímání se však objevuje i v chiliastickém myšlení. Provolání z počátků chiliastického hnutí klade na přijímání přímý důraz, spjatý se spásonosným děním pro

---

<sup>1325</sup> *tamtéž*, str. 224.

<sup>1326</sup> JAN Z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 74.

<sup>1327</sup> VAVŘINEC Z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, str. 111.

<sup>1328</sup> JAN Z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 74.

<sup>1329</sup> *tamtéž*, str. 66.

každého člověka: „*A kto hotov jest? Jedno ten, kdo v Kristu zuostává a Kristus v něm. A ten v Kristu jest, kto jie ho. Neb jiesti tělo Krystovo jest věřiti živě v něho, a píti krev jeho jest vylévati ji s ním pro otce jeho. A ten tělo jeho přijímá, což dary jeho rozzívá, a ten jie tělo jeho, což živě poslúchá slova jeho.*“<sup>1330</sup> Zajímavé pojetí vztahu eschatologie a eucharistie poskytuje Zjevení Martinovo. Podle Martínkova zjevení má celá eschatologie být dokonána konečným vítězstvím Krista a spoutáním satana na tisíc let. Jako konečný důsledek Kristova vítězství se potom: „... *věřící se shromáždí k velké eucharistické hostině, kde budou bez zábran přijímat tělo a krev Páně.*“<sup>1331</sup> P. Cermanová odkazuje i k výkladu Zjevení Janova z pera Jakoubka ze Stříbra. Jakoubek vykládá pasáže z proroka Ezechiela z 39 kapitoly, které ovlivnily i jeho chápání podoby eschatologie: „*Ukazuje v této řeči, že po zkažení Antikrista bude pokoj a odpočnutí mezi věrnými a Pán učiní hody veliké svého těla a krve.*“<sup>1332</sup> V Martínkově zjevení se o významu úcty k eucharistii praví: „*Běda však těm, i tobě, kdo by špatně kázal o nejsvětější svátosti! Ten zahyne bídnou smrtí.*“<sup>1333</sup> V Martínkově zjevení se dále praví: „*S pokorou v srdci dar moudrosti a vidění musí přijmout všichni, kdo přistupují ke svatému oltáři, aby přijali nejsvětější tělo a krev Páně.*“<sup>1334</sup> Vedle pokání se tak v Matínkově myšlení objevuje jako podmínka přístupu k přijímání i přijetí daru moudrosti. Ten však opětovně nemá charakter školské vzdělanosti. V Martínkově zjevení se říká: „... *neboť je vhodnější pro šíření víry věci jednoduše vysvětlovat než zjevné mudrováním zatemňovat.*“<sup>1335</sup> Důraz na pokání a přijímání se tak objevuje i v myšlenkách radikálních husitů. Martínek ve své vizi tlumočí Boží nabádání: „*Aby lid včas činil pokání, vymanil se z osidel hříchu a přistoupil k nejsvětější svátosti...*“<sup>1336</sup>

Jakoubek ze Stříbra ve svém *Výkladu na Zjevení svatého Jana* rekapituluje chiliastické články. Zde je však nutné podotknout, že tak činí proto, aby vyvrátil obvinění, že on je původcem tábořských bludů.<sup>1337</sup> Pojetí samotné eucharistie u chiliastů Jakoubek rekapituluje takto: „*Ale ti zhovadilí říekají a rozličně mluví, že tu není božství... Jiní praví, že tu není těla Kristova; jiní, že jest, ale mrtvé; jiní, že jest bez krve; a jiní, že již není, ale*

<sup>1330</sup> BARTOŠ F. M., *Do čtyř pražských artikulů*, Praha 1925, str. 96.

<sup>1331</sup> CERMANOVÁ Pavlína, *Poslední den světa v husitských vizích: Zjevení Martinovo*, in *Jeden den ve středověku*, ed. NODL Martin, SOMMER Petr, NLN, Praha 2014, str. 204.

<sup>1332</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Výklad na Zjevení sv. Jana*, ed. F. ŠIMEK, Praha 1932, str. 304.

<sup>1333</sup> CERMANOVÁ Pavlína, *Poslední den světa v husitských vizích: Zjevení Martinovo*, in *Jeden den ve středověku*, ed. NODL Martin, SOMMER Petr, NLN, Praha 2014, str. 204.

<sup>1334</sup> *tamtéž*, str. 199.

<sup>1335</sup> *tamtéž*, str. 199.

<sup>1336</sup> *tamtéž*, str. 199.

<sup>1337</sup> MAREK Jindřich, *Jakoubek ze Stříbra a počátky utrkvistického kazatelství v českých zemích*, Národní knihovna, Praha 2011, str. 45.

na první večeři bylo tělo Kristovo, ale již vstoupilo do nebe.“<sup>1338</sup> Jan z Příbramě dosvědčuje pojetí eucharistie v traktátu Martínkově. Martínek se distancuje od transsubstanciačního myšlení v pojetí eucharistie takto: „... jiný blud věřice, že mocí těch slov a znamení křížuov chléb se obracuje u maso. Ale věrní vedieť mají, že Kristus nemluvil jest k chlebu těch slov, ale k učedlníkuom. Neb chléb ani slyší, ani rozumí.“<sup>1339</sup> Pro Martínka jakákoliv eucharistická úcta není možná: „Ale věrní mají věděti, že nižádné jiné stvořenie nemá vyzdviženo býti, abychom v něm Boha hleděli. Protož ktožkoli již jinde hledá Syna nežli v Otci a Otce nežli v Synu aneb jinde se chce modliti neb ctíti, jestiť modloslužebník.“<sup>1340</sup> Jan z Příbramě pak zaznamenává dále Martínkovo myšlení: „Item křesťanóm prvním bylo ustanoveno, aby ani oltáře tělesného jměli (než tepruv Sixtu papež prikázal jmieti oltáře), ani aby modl na oltář stavěli, ale aby křesťané spolu ku potřebě pojedli a jako hody jměli.“<sup>1341</sup> Pro Martínka: „... že má býti tak večeřeno a jedeno jako Kristus s učedlníky, kterýmž je dával ten chléb a víno mezi jinými krměmi...“<sup>1342</sup> V pojetí radikálních táboritů je večeře Páně opětovně společným hodem křesťanů bez rozdílu. Martínek říká: „Item druhý blud jest těch, jenž chtěie večeři Páně pamatovati toliko v malém kusu chleba a v malém napití vína.“<sup>1343</sup> Namísto eucharistické hostie je podle Martínka namíste skutečný, reálný hod. Martínek píše o přítomnosti Krista v eucharistii: „... nenieť v chlebě ani pod tiem chlebem tak, aby tu bylo jeho tělo, které je na nebesa vstúpilo a na pravici sedí.“<sup>1344</sup> Dále o pojetí eucharistie radikálních táboritů dodává závěr Jan z Příbramě: „... nemají rozdielu mezi chlebem věčným a mezi za čas trvajícím chlebem.“<sup>1345</sup>

Eucharistický traktát Jana Němce potom striktně odmítá jakoukoliv možnost transsubstanciace: „Item rozum slepý a kacierský jest... že jednobytně ten chléb jest tělo Kristovo, tak, že chléb v své podstatě proměňuje se v tělo Kristovo přirozené.“<sup>1346</sup> Jan Němec píše: „Avšak nižádná ta z těch svátostí jest tělo Kristovo přirozené...“<sup>1347</sup> Jan Němec na pojetí transsubstanciace a na doslovné pojetí Písma uplatňuje jakoby „přirozenou“ logiku: „Item jakož Kristus, zde tělesně na světě bydle a chodě, nemohl jest jednu na chvíli tělesně býti na rozličných místech od sebe zdálených...“<sup>1348</sup> Ve svých úvahách o přítomnosti Krista ve

<sup>1338</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Výklad na Zjevení sv. Jana*, editor F. ŠIMEK, Praha 1932, str. 526.

<sup>1339</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 67.

<sup>1340</sup> *tamtéž*, str. 67.

<sup>1341</sup> *tamtéž*, str. 69.

<sup>1342</sup> *tamtéž*, str. 67.

<sup>1343</sup> *tamtéž*, str. 67.

<sup>1344</sup> *tamtéž*, str. 67f.

<sup>1345</sup> *tamtéž*, str. 68.

<sup>1346</sup> *tamtéž*, str. 71.

<sup>1347</sup> *tamtéž*, str. 71.

<sup>1348</sup> *tamtéž*, str. 72.

svátosti oltářní používá Jan Němec stejnou „přirozenou logiku“, přičemž výchozí premisou je tvrzení o Kristu z *Apostolica*, totiž „vstoupil na nebesa, sedí na pravici Boha“. Logiku potom uplatňuje takto: „*Item Kristus bydlí nahoře v nebi. A že nikdy nesstúpi na žádný oltář tím tělem...*“<sup>1349</sup> Obdobné uvažování se nachází i mydlář Vilém z Klatov: „...právě, že není zde nikde na zemi těla božieho přirozeného, než toliko na nebi, dovodě tím písmem tak, že je řekl s lampasem před velikú obcí na rynku v Klatovách: *Bratřie, viztež, žeť jest toto naše viera, že těla Kristova nikde zde na zemi není. Neb říkáme u viere: Sedí na pravici u Boha Otce a odtud nesstúpi až do dne súdného.*“<sup>1350</sup> Ve chvíli chiliastického přesvědčení, kdy je Boží zákon obsažen v srdci člověka a dochází tím k antropologické změně, při níž je lidská podstata proměněna ke stavu nevinnosti, nastává i nivelizace vztahu ke svátosti oltářní ve prospěch optimistického přesvědčení o lidských skutcích. Jan Němec píše: „*Item člověk věrný mnohem jest hodnější nežli ta svátost.*“<sup>1351</sup> Předchozí myslitelé, bez nichž není možné o svátosti oltářní v Čechách uvažovat, jako například Matěj z Janova, předpokládají pozitivní dopad častého přijímání na člověka. Při častém přistupování ke svátosti oltářní dochází i k proměně člověka k lepšímu. Matěj z Janova sem zahrnuje i aspekt pokání, svázaný se svátostí oltářní. Radikální táborité potom obdobné myšlení, považující časté přijímání za prostředek k nápravě a změně člověka, neuznávají: „*Item Kristus jest hodnější a dokonaleji u věrném člověku nežli v svátosti.*“<sup>1352</sup>

Dalším problémem je posvátnost chleba a vína. Jan Němec ve svém teologickém traktátu dále píše: „*Item ta krev Kristova nebieše tělesně, ale posvátně v kalichu, ale tělesně ještě bieše mezi koží Kristovú a v žilách jeho těla.*“<sup>1353</sup> Jan z Příbramě dosvědčuje o teologickém sporu v Klatovech: „*Item na tom hádání v Klatovech... drže, že v té svátosti není tělo Kristovo přirozené, ale že ta svátost jest chléb přirozený a pečený, posvátný, po posvěcení též jako před posvěcením.*“<sup>1354</sup> Robert Kalvoda rozeznává určitý paradox. Chléb a víno zůstávají chlebem a vínem, nemajícím nic společného s tělesným Kristem. Podržují si ovšem svůj charakter účinného prostředku, jenž požehnáním, popřípadě posvěcením uschopňuje věřícího k duchovnímu přijímání Krista. Požehnaný chléb a víno mají pouhý instrumentální charakter a nemají být tedy vystavovány, ani uctívány.<sup>1355</sup> Martínek píše: „...

---

<sup>1349</sup> *tamtéž*, str. 72.

<sup>1350</sup> *tamtéž*, str. 79.

<sup>1351</sup> *tamtéž*, str. 73.

<sup>1352</sup> *tamtéž*, str. 73.

<sup>1353</sup> *tamtéž*, str. 73.

<sup>1354</sup> *tamtéž*, str. 80.

<sup>1355</sup> KALIVODA Robert, *Husitské myšlení*, Filosofia, Praha 1997, str. 235.

*ten chléb bieše tělo Kristovo v znamení...*<sup>1356</sup> Stejným způsobem pak uvažuje ve svém traktátu Jan Němec z Žatce: „*Item rozum křesťanský tento jest, že ten chléb jest tělo Kristovo posvátně neb znamenáně. Neb ten chléb a víno znamenává, že tělo Kristovo a jeho krev za nás na kříži trpělo jest.*“<sup>1357</sup>

Roudnický katechismus je v mnohém inspirován Vídeňským katechismem, ať již je autorem Vídeňského katechismu sám Hus nebo někdo jiný. Roudnický katechismus pak oproti svátostem a obřadům zdůrazňuje kázání Slova Božího. Vypouští ale i pojem očístec, mše a zpověď.<sup>1358</sup> Odmítnutí očístce se objevuje i v katechismech radikálních táboritů. V Kapitulním katechismu menším autor křesťany dělí výhradně na vyvolené a zavržené. Píše pouze o nebeském království, oproti němuž staví věčné peklo. Jeho myšlení odmítá očístec a třetina katechismu se zabývá výhradně myšlenkou posmrtné odplaty.<sup>1359</sup> V Roudnickém katechismu se objevuje remanenční učení, chléb a víno trvá nadále, a to v pojetí pod obojí.<sup>1360</sup>

Jakoubek ze Stříbra u chiliastů rozeznává znehodnocení jednoho z ústředních požadavků husitského hnutí, obnovu častého přijímání. Moment sporu o přijímání a jeho teologické pojetí hrál svoji roli podle Jana z Příbramě i v osobní rovině. Příbram dosvědčuje: „... *kněz Martínek... učil i psal traktáty i listy, všeka rúhanie o té drahé svátosti, jmenuje ji d'áblem nejhorším a modlí najd'ábelnější... A mistra Matěje Pařížského i mistra Jakúbka, jenž jsú velebili poctivost té svátosti, najvětčími svuodci je nazýval...*“<sup>1361</sup> Návrat k praxi častého přijímání byl pro Jakoubka dán nejenom evangelijním vzorem, ale i historií církve. Jakoubek o vztahu, potažmo úctě k samotné eucharistii u chiliastů píše: „*Sedmé, že již v příští tomto Kristovu a v této pomstě má přestati svátost vidědná; to mluví rauhavě šelma proti stánku Kristovu. Osmé, že by se neměla pozdvihovati svátost velebná a zjevně vystavovati na oltáři, aby tak padla viera od svátosti velebné v srdcích věrných.*“<sup>1362</sup> Roudnický katechismus, datovaný do první čtvrtiny 15. století<sup>1363</sup> o významu svátosti těla a krve Páně tvrdí: „*Neb jest počátek vzala ta svátost u veliký čtvrtek a konec bude mleti v sodný den. Neb po sodném dni té velebné ani potřebovati ani mleti budeme. Nebo již Pána Boha uzříme tváří v tvář, jakož jest.*“<sup>1364</sup>

<sup>1356</sup> JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000, str. 69.

<sup>1357</sup> *tamtéž*, str. 71.

<sup>1358</sup> HAVELKA Emanuel, *Husitské katechismy*, Česká akademie věd a umění, Praha 1938, str. 73f.

<sup>1359</sup> *tamtéž*, str. 79.

<sup>1360</sup> *tamtéž*, str. 73.

<sup>1361</sup> *tamtéž*, str. 66.

<sup>1362</sup> JAKOUBEK ze Stříbra, *Výklad na Zjevení sv. Jana*, ed. F. ŠIMEK, Praha 1932, str. 526.

<sup>1363</sup> HAVELKA Emanuel, *Husitské katechismy*, Česká akademie věd a umění, Praha 1938, str. 76.

<sup>1364</sup> *tamtéž*, str. 191.

## 8. Závěr

Pojem prvotní církve byl pro myšlení husitství velice důležitý. Pod „husitstvím“ je míněno české církevní opravné hnutí, které nechápal samo jako vyloučené z obecných církevních dějin a izolované od církve obecné. Projevuje se toto především na schopnosti vést polemiky se svými odpůrci, a to i na církevním koncilu a dosáhnout společné dohody.

U Matěje z Janova je silně rozeznatelný důraz na prvotní církev, spjatý s myšlenkou následování příkladu Krista a jeho apoštolů. Matěj z Janova nečiní v dějinách absolutní dělicí čáru mezi církví prvotní a církví pozdější doby. K narušení podoby církevní praxe podle vzoru církve prvotní dochází až mnohem později. Období církevních Otců pro Matěje z Janova spadá do období prvotní církve zcela samozřejmě. Janov chvílemi využívá i racionální argumentaci – „co je rozumnější, než dodržovat příklad Krista a apoštolů?“ Tato argumentace se později v husitství nevyskytuje. K narušení církevní praxe, mající svůj vzor v církvi prvotní dochází u Matěje z Janova zřetelně v kontextu ovlivněném myšlenkami o Antikristu. Pro další myšlenkový vývoj českého opravného hnutí je důležitý důraz, jenž Janov kladl na časté přijímání a argumentační zakotvení této praxe v odkazu na církev prvotní.

U Husa, stejně jako u Jakoubka se nachází častý odkaz na církev prvotní, jejíž praxe má být vzorem pro církevní život jejich doby. Oba dva nedělají z hlediska církve prvotní striktní hranici mezi obdobím formování novozákonních spisů a obdobím církevních Otců a formování tradice. I v této době působil Duch svatý a spisy tradice, shodující se s Písmem, jsou zcela určitě pod jeho inspirací a takto závazné. Hus i Jakoubek však neposouvají hranici prvotní církve natolik k současnosti jako Janov. Pro Jakoubka bude církev prvotní a její praxe jedním z důležitých konfliktních bodů v polemikách o přijímání pod obojí. Skutečná tradice a Písmo spolu mají být jednoznačně ve shodě. Záruka správné interpretace Písma pak leží pro Jakoubka v Písmu a nikoliv mimo něj.

U radikálních táboritů dojde k největšímu teologickému vývoji v dějinách husitství. Radikální husité nejprve ve svém chiliastickém údobí popřou dosavadní pojetí církve prvotní jako vzoru pro soudobou církevní praxi a sami se s ní ve svém přítomném pojetí ztotožní. Rozejdou se tak se zbytkem českého opravného hnutí a vzor církve prvotní tak vlastně pro teologické myšlení znehodnotí. Vypracují nové chápání církevních dějin, kdy církev prvotní bude historicky odpovídat pouze době novozákonní. Vše ostatní, církevní tradice, spisy církevních Otců do skutečných církevních dějin nepatří. Ve svém druhém období, při rozchodu s chiliasmem, radikální husité budou opětovně brát vzor církve prvotní a církevní tradici, která neodporuje Písmu, jako relevantní.

Prvotní církev bude pro české církevní opravné hnutí argumentem při nápravě církve. Následovně pak při osobní nápravě každého křesťana. I když budou různé směry v husitství přistupovat různě k závaznosti tradice a k otázce dějin, kdy vlastně končí období dějin prvotní církve, rozhodujícím zde bude stále Písmo.

## 9. Jmenný rejstřík

- Adso opat 49, 50  
Albert Engelšalk 21  
Albert Veliký 37  
Alexandr V. 155  
Alexander Kolesny 159, 160, 161  
Alois Gregor 93, 114, 117, 119, 126, 157, 162, 164, 192  
Ambrož 52, 114, 118, 159, 179, 202  
Amedeo Molnár 48, 95, 97, 100, 102, 103, 105, 106, 111, 112, 113, 115, 119, 122, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 136, 137, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 150, 153, 157, 162, 164, 185, 188, 193, 206, 208, 219  
Anna Kolářová – Císařová 224  
Annabel Brett 99  
Antony Kenny 18  
Aristoteles 7, 10, 29, 69, 124, 137  
Arnold z Brekcie 45  
Arthur H. Armstrong 127  
Athanasius 98  
Aurelius Augustinus 3, 15, 29, 31, 32, 37, 41, 55, 82, 84, 97, 100, 105, 114, 118, 119, 122, 127, 129, 132, 134, 135, 139, 141, 144, 154, 158, 159, 167, 168, 169, 179, 192, 202, 207, 208, 214, 221, 225,  
Averoes 34  
Avicenn 69  
Basil svatý 214  
Beda svatý 171  
Bernard svatý 44, 119, 142  
Bernard Töpfer 11, 135, 142, 162  
Bernard z Clairvaux 142  
Božena Kopiczková 205, 206, 225  
Bonaventura svatý 33, 50, 142  
Brian P. McGuire 167, 168, 170  
Cola di Rienza 49  
Ctirad V. Pospíšil 191  
Cyprián 168, 169, 171, 196, 202  
Cyril O. A. R 11, 97, 99, 128  
Damasus 150  
David Peroutka 8  
David z Augsburgu 50  
Duns Scott 11  
Dušan Coufal 42, 167, 178  
Dionysius 50, 106, 171, 196, 202, 205  
Eleanore Stump 8, 10, 12  
Emanuel Havelka 108, 110, 133, 234  
Emil Valášek 49, 50, 82  
Ephraim Emerton 98  
Flanagin D. Zach 167, 170  
František J. Holeček 52, 131  
František Loskot 116, 162  
František M. Dobiáš 95, 97, 100, 102, 103, 105, 106, 111, 112, 113, 115, 119, 122, 126, 127, 129, 130, 133, 134, 136, 137, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 150, 153, 157, 162, 164  
František Michálek Bartoš 47, 110, 170, 183, 216, 220  
František Palacký 200, 207, 218, 228  
František Šimek 171, 175, 182, 215, 216, 232

František Šmahel 13, 36, 47, 54, 65, 69,  
 85, 87, 124, 192, 193, 218, 219  
 Fridrich Eping 107  
 Girolamo Savonarola 1  
 Gottfriedu z Weisenecku 162  
 Gratian 13, 52  
 Hagen Schultze 124  
 Heinrich Susa 15, 50  
 Helena Krmíčková 36, 37  
 Hilarius 179  
 Hippolyt Římského 205  
 Howard Kaminsky 53, 214, 217  
 Hugo od svatého Viktora 50, 84  
 Charles W. Previté – Orton 99  
 Igor Němec 138  
 Ireneus z Lyonu 51, 213  
 Ivan Hlaváček 189, 203, 209, 218  
 Ivana Dolejšová 109  
 Ivo T. Budil 89, 222  
 Jacques Le Goff 221  
 Jakub Jiří Jukl 186  
 Jakub Matěj z Kaplice 27  
 Jakoubek ze Stříbra 1, 3, 26, 33, 37, 39, 42,  
 47, 51, 54, 65, 99, 140, 165 – 182, 183 –  
 185, 188, 194, 202, 203, 210, 212, 215,  
 216, 217, 218, 224, 226, 230, 231, 233  
 Jan XXIII. 47  
 Jan Amos Komenský 1, 5  
 Jan Arsen z Langenfeldu 69  
 Jan Blahoslav Lášek 3, 5, 11, 15, 16, 28,  
 36, 37, 45, 49, 50, 54, 59, 60, 82, 83, 85,  
 88, 91, 109, 125, 126, 134, 135, 142, 159,  
 162  
 Jan de Rupescissa 47  
 Jan Hus 1, 5, 6, 11, 28, 48, 52, 63, 71, 75,  
 91 – 164, 165, 174, 175, 176, 181, 183 –  
 185, 191, 202, 203, 210, 212, 223, 225,  
 227, 230  
 Jan Jičín 210, 216, 226, 227  
 Jan Menšík 73, 74  
 Jan Němec 232, 233  
 Jan Podlešák 3, 4, 5, 16, 28, 54  
 Jan Rokycana 36, 173  
 Jan Sedlák 27, 28, 36, 37, 105, 110, 112,  
 177, 185  
 Jan z Damašku 214  
 Jan z Holešova 128  
 Jan z Jenštejna 131  
 Jan z Paříže 110  
 Jan z Příbramě 187, 196, 197, 198 - 204,  
 220, 225, 228, 229, 230, 234  
 Jan Zlatoústý 52, 118, 171  
 Jan Želivský 1, 54, 181, 205, 206, 221, 226  
 Ján Liguš 91  
 Jana Nechutová 3, 34, 45, 53, 56  
 Jaroslav Boubín 187, 188, 196 – 204, 220,  
 223, 225, 228, 229, 230, 232, 234  
 Jaroslav Goll 133, 217  
 Jaroslav Pelikán 60  
 Jean Delumeau 16, 35, 64  
 Jean Geron 3, 167 - 170  
 Jean Petit 167  
 Jeroným Pražský 6, 194  
 Jeroným svatý 3, 52, 91, 97, 118, 119, 150,  
 151, 159, 167, 168, 169, 179, 202, 210  
 Jindřich Marek 166, 176, 200, 216, 228,  
 231  
 Jindřich Totingz Oyta 87

Jiří Daňhelka 215, 223  
 Jiří Hanuš 88  
 Jiří Kejř 227, 228  
 Jiří Spěváček 98  
 Jiří Vogel 131, 132, 134  
 Joachim da Fjord 47  
 John Viklef 11, 37, 42, 48, 51, 53, 69, 97 –  
 100, 109, 110, 118, 128, 135, 140, 160,  
 162, 165, 180, 183, 190, 191, 192, 204,  
 229, 230  
 Josef B. Jeschke 91, 92, 124  
 Josef Dolista 3, 4, 15  
 Josef Karásek 19, 163, 172  
 Josef Macek 138, 195, 221  
 Joseph Miller 133, 138  
 Kamila Veverková 52, 205, 220, 228  
 Karel Červený 190  
 Karel Chytil 21, 46, 49 – 51, 53, 57, 59, 60  
 Karel Lev Řehák 13,  
 Karel Malý 65  
 Karel Špruňk 12, 21  
 Karel Skalický 3, 5, 15, 16, 28, 36, 37, 45,  
 49, 54, 59, 60, 81 – 84, 87, 88  
 Karel Sládek 13  
 Klement Alexandrijský 51, 171  
 Konrád Soltow 87  
 Konrád Waldahuser 116, 131, 162  
 Konrád z Vechty 199  
 Konstantin císař 52, 150, 151, 176, 181,  
 182, 209  
 Koranda 198, 227  
 Kurt Konrád 111  
 Kyril mnich 49  
 Leo Elders 10  
 Lev Šestov 11  
 Lowrie J. Daly 191  
 Ludvík Pobožný 52  
 Ludvík IV. Bavor 124  
 Lukáš Pražský 1  
 Malcolm Lambert 190  
 Matěj z Janova 1, 2, 3 – 90, 101, 131, 141,  
 151, 160, 172 – 174, 177, 181, 204, 224,  
 233  
 Matouš z Krakova 28, 87  
 Marsilius z Padovy 98, 99, 109, 110  
 Martin Loquis 189, 195, 199, 227, 231,  
 232  
 Martin Luther 51, 124  
 Martin Nodl 187, 195, 199, 203, 231  
 Martin Wernisch 125, 126, 142  
 Matthew Spinka 110, 111  
 Max Weber 23  
 Michal z Malenic 47  
 Mikuláš Biskupec/Mikuláš z Pelhřimova 1,  
 47, 188, 189, 203, 204, 207, 209 – 214,  
 218, 219  
 Mikuláš z Drážd'an 3, 28, 42, 53, 167, 183,  
 221, 226  
 Mikuláš z Lyry 95, 96, 146  
 Milan Machovec 23, 24, 36, 54, 61, 69, 70,  
 81, 86  
 Milíč z Kroměříže 3, 5, 46, 51, 52, 54, 67,  
 69, 165, 171, 177, 224  
 Miloslav Kaňák 190  
 Norman John 89  
 Norman Housle 204  
 Norman Kretzmann 8, 10, 12  
 Ondřej kněz 27

Ondřej z Brodu 178, 226  
 Origenes 51, 145, 196, 202, 204, 213, 215  
 Ota Halama 27, 28, 188, 217  
 Paul De Vooght 3, 42, 11, 127, 140, 165, 168, 169, 172, 174, 175, 178, 180, 184, 215, 217, 218  
 Pavel Ambros 213, 214  
 Pavel Floss 10, 35, 153  
 Pavel Kolář 217  
 Pavel Soukup 53, 188, 191, 198, 201, 205, 227  
 Pavlína Cermanová 49, 50, 58, 187, 188, 195, 199, 203, 216, 231  
 Pavlína Richterová 187, 201, 224  
 Pawel Kras 226  
 Pelagius 135  
 Petr Čornej 228  
 Petr d'Ailly 167  
 Petr Chelčický 1, 5, 14, 18 – 22, 26, 33, 47, 56, 65, 74, 75, 78, 88, 101, 121, 122, 141, 163, 166, 172, 173, 187, 193, 194, 197, 203, 207, 217  
 Petr Kániš 228  
 Petr Lombardský 91, 108, 114, 115, 124, 160  
 Petr Sommer 187, 195, 199, 203  
 Petr z Pulky 166, 167  
 Petr Zmrzlík 216, 220  
 Platon 29, 69  
 Prokop z Plzně 48  
 Ralph McInerny 12  
 Richard E. Lerner 187, 201  
 Robert Grosseteste 110, 124  
 Robert Kalivoda 13, 216, 221, 224, 226, 227, 229, 233  
 Řehoř XI. 98  
 Řehoř svatý 159, 167, 168, 173, 192, 225  
 Silvestr papež 52  
 Simone Fidati da Cascia 82  
 Stanislav Sousedík 161  
 Stanislav ze Znojma 132, 160, 177  
 S. Bylina 205  
 Šimon z Tišnova 48  
 Štěpán Pálec 48, 94, 95, 123, 139, 150, 183  
 Thomas Fudge 98, 100, 121  
 Tomáš Akvinský 6, 8, 9, 11 – 13, 33 – 35, 65, 91, 92, 101 – 103, 108, 109, 112, 120, 126 – 129, 138, 142, 155, 161, 207  
 Tomáš Machala 34  
 Tomáš Štítý 73  
 Tychonius 15  
 Václav IV. 191  
 Václav Flajšhans 91, 92, 95, 99, 108, 111, 118, 125, 136, 139, 142, 150, 158 – 160, 183, 191, 192  
 Václav Němec 102  
 Václav Novotný 48, 81, 133, 191  
 Václav Steiner 50, 82, 84  
 Václav Vladivoj Tomek 48, 203  
 Vavřinec z Březové 19, 185 – 187, 196 – 198, 200 – 204, 220 – 225, 230  
 Vlastimil Kybal 3, 5, 9, 12, 14, 18, 23, 29, 31, 33, 35, 39, 48, 63, 67, 71, 76, 82, 91, 93 – 96, 102, 104, 115, 118, 123, 124, 127 – 132, 135 – 137, 139, 140, 142, 145, 150, 165, 171, 181  
 Victor Turner 22

Vilém de Amore 49  
Vilém Herold 6, 29, 33, 69  
Vilém Ockham 11, 50, 124  
Vincenc z Lérins 214  
Vojtěch Raňkův z Ježova 50, 82, 131  
Zbyněk Zajíc 155  
Zdeněk Kučera 134, 135  
Zdeněk Nejedlý 221  
Zdeněk Trtík 6, 52, 114  
Zdeňka Hladíková 88  
Zdislav z Wartenberka 48  
Zikmund císař 194

## 10. Literatura primární

- Advocates of Reform*, ed. SPINKA Matthew, Westminster Press, Louisville 2006
- AKVINSKÝ Tomáš, *Theologická summa*, část 1, Olomouc 1937
- AKVINSKÝ Tomáš, *Theologická summa*, část 2, díl 1, Olomouc 1938
- AKVINSKÝ Tomáš, *Theologická summa*, část 2, díl 2, Olomouc 1938
- AKVINSKÝ Tomáš, *Theologická summa*, část 3, Olomouc 1938
- AKVINSKÝ Tomáš, *Theologická summa*, část 3, doplněk, Olomouc 1940
- CERMANOVÁ Pavlína, *Poslední den světa v husitských vizích: Zjevení Martinovo*, in *Jeden den ve středověku*, ed. NODL Martin, SOMMER Petr, NLN, Praha 2014, ISBN 978-80-7422-356-3
- Čítanka Petra Chelčického*, ed. OBRÁTIL K. J., Brno 1925
- HAVELKA Emanuel, *Husitské katechismy*, Česká akademie věd a umění, Praha 1938
- HUS Jan, *Česká kázání sváteční*, ed. František ŠIMEK, Praha 1952
- HUS Jan, *Knížky o svatokupectví*, ed. GREGOR Alois, Praha 1954
- HUS Jan, *O církvi*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Praha 1965
- HUS Jan, *Postilla*, Praha 1952
- HUS Jan, *Sermo de pace – Řeč o míru*, Kalich, Praha 1995, ISBN 80-85795-18-3
- Husova výzbroj do Kostnice*, ed. DOBIÁŠ F. M., MOLNÁR A., Kalich, Praha 1965
- Husitské manifesty*, ed. MOLNÁR Amedeo, Praha 1986
- Husitské písně*, ed. DAÑHELKA J., Praha 1952
- CHELČICKÝ Petr, *Drobné spisy*, Praha 1966
- CHELČICKÝ Petr, *O trojím lidu*, Tábor 1945
- CHELČICKÝ Petr, *Sít' víry*, Melantrich, 1929
- IRENEUS z Lyonu, *Patero kněh proti kacířstvím*, ed. DESOLD J.N.F., Praha 1876
- JAKOUBEK ze Stříbra, *Betlemská kázání z roku 1416*, Praha 1951
- JAKOUBEK ze Stříbra, *Výklad na Zjevení sv. Jana*, ed. F. ŠIMEK, Praha 1932
- JAN z Příbramě, *Život kněží tábořských*, ed. BOUBÍN J., Příbram 2000
- KAŇÁK M., ČERVENÝ K., *John Viklef - Život a dílo anglického Husova předchůdce*, Blahoslav 1973
- MARSILIUS of Padua, *The Defender of the peace*, ed. BRETT A., Cambridge 2005
- MATĚJ z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954
- MIKULÁŠ z Pelhřimova, *Vyznání a obrana táborů*, Academia, Praha 1972
- Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek I, díl I, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904

- Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek II, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904
- Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek III, díl III, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1904
- Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, svazek V, díl II, ed. V. FLAJŠHANS, Praha 1906
- Naše národní minulost v dokumentech*, ed. HUSA Václav, díl I., Praha 1954
- NEJEDLÝ Zdeněk, *Dějiny husitského zpěvu - texty*, kniha VI, Praha 1956
- PALACKÝ František, *Archiv český III.*, Praha 1844, č. 32
- Památky reformace české I., Petr Chelčický – Menší spisy*, ed. KARÁSEK J., Comenium sv. 2, 1891
- Počátky staročeské mystiky*, ed. J. MENŠÍK, Orbis 1948
- Regulae Veteris et Novi testamenti*, ed. V. KYBAL, sv. I, Inšpruk 1908
- Regulae Veteris et Novi testamenti*, ed. V. KYBAL, sv. II, Inšpruk 1909
- Studie a texty k náboženským dějinám českým*, roč. II, ed. SEDLÁK Jan, Olomouc 1915
- Studie a texty k náboženským dějinám českým*, roč. III, čís. 1., ed. SEDLÁK Jan, Olomouc 1923
- The Defensor pacis of Marsilius of Padua*, ed. PREVITÉ – ORTON C. W., Cambridge 1928
- Tomáš Akvinský otázky o duši*, ed. T. MACHULA, Krystal OP, Praha 2009, ISBN 978-80-87183-13-7
- Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě*, ed. K. ŠPRUŇK, Krystal OP, Praha 2003, ISBN 80-85929-59-7
- VAVŘINEC z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979
- Ze zpráv a kronik doby husitské*, ed. I. HLAVÁČEK, Praha 1981
- Výzva Jana Želivského*, ed. MOLNÁR Amedeo, Praha 1954

## 11. Literatura sekundární

- A Companion to Jean Gerson*, ed. MCGUIRE B. P., Brill's companions to the Christian tradition, Leiden – Boston 2006, ISBN 90-04-15009-9
- AMBROS Pavel, *Svoboda k alternativám*, Refugium 2008 – 2009, ISBN 978-80-7412-017-6
- ARMSTRONG A. H., *Filosofie pozdní antiky*, Oikoymenh, Praha 2002, ISBN 80-7298-053-X
- BARTOŠ František Michálek, *Čechy v době Husově 1378 – 1415*, Praha 1947
- BARTOŠ František Michálek, *Do čtyř pražských artikulů*, Praha 1925
- BARTOŠ František Michálek, *Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*, Praha 1925
- BUDIL Ivo T., *Od prvotního jazyka k rase*, Academia 2002, ISBN 80-200-0987-6
- BUDIL Ivo T., *Za obzor Západu*, Triton 2001, ISBN 80-7254-163-3
- CERMANOVÁ Pavlína, „Čas nynější den pomsty slove a tresktánie...“ - *O zatracení a spáse ve středověkých Čechách*, in *Evropa a Čechy na konci středověku*, Filosofia 2004, ISBN 80-7007-194-X
- CERMANOVÁ Pavlína, *Čechy na konci věků*, Argo, Praha 2013, ISBN 978-80-257-1003-6
- CERMANOVÁ Pavlína, *Jakoubkův a Biskupcův Výklad na Apokalypsu*, in *Jakoubek ze Stříbra – Texty a jejich působení*, ed. HALAMA O. a SOUKUP P., Praha 2006, ISBN 80-7007-227-X
- COHN Norman, *The pursuit of the millennium*, Fairlawn, New Jersey 1957
- COUFAL Dušan, *Polemika o kalich – mezi teologií a politikou 1414-1431*, Kalich, Praha 2012, ISBN 978-80-7017-185-1
- ČORNEJ Petr, *Pád Jana Želivského*, in *Český časopis historický*, číslo 2, Praha 2003
- DALY Lowrie J., *The Political Theory of John Wyclif*, Loyola University Press, Chicago 1962
- DELUMEAU Jean, *Hřích a strach*, Volvox globator, Praha 1998, ISBN 80-7207-180-7
- DE VOOGHT Paul, *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972
- DE VOOGHT Paul, *Kacířství Jana Husa (17)*, in *Theologická revue HTF UK*, 1999 - 2003
- ELDERS Leo, *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Oikoymenh, Praha 2003, ISBN 80-7298-014-9
- EMERTON Ephraim, *The Defensor Pacis of Marsiglio of Padua*, Cambridge, Harvard University Press 1920
- FLOSS Pavel, *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha 2004, ISBN 80-7021-662-X
- FUDGE Thomas A., *Jan Hus – Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, I.B. Tauris, London-New York 2010, ISBN 978-1-84885-142-9
- HALAMA Ota, *Otázka svatých v české reformaci*, L. Marek, Brno 2002, ISBN 80-86263-25-8

- Heresis seminaria – Pojmy a koncepty v bádání o husitství*, ed. RYCHTEROVÁ P., SOUKUP P., Centrum mediavelistických studií, Praha 2013, ISBN 978-80-7007-394-0
- HEROLD Vilém, *Pražská univerzita a Wyclif*, Univerzita Karlova, Praha 1985
- HOUSLEY Norman, *Religious Warfare in Europe 1400 – 1536*, Oxford – New York, Oxford University Press 2002, ISBN 978-0-19-955228-3
- CHYTL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha 1918
- JESCHKE Josef B., *Hus o Písmu svatém*, in *K slovu tvému*, ed. Bohuslav POSPÍŠIL, Zlín 1945
- Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. LÁŠEK Jan B., Praha 1995, ISBN 80-85795-17-5
- JUKL Jakub Jiří, *Adamité*, Dokořán, Praha 2014, ISBN 978-80-7363-601-2
- KAMINSKY Howard, *A History of Hussite Revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967
- KALIVODA Robert, *Husitské myšlení*, Filosofía, Praha 1997, ISBN 80-7007-098-6
- KEJŘ Jiří, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, Praha 1981
- KENNY Antony, *Tomáš o lidském duchu*, Krystal OP, Praha 1997, ISBN 80-85929-18-X
- KOLÁŘ Pavel, *K Jakoubkovu „Tractatulus de confessione“*, in *Jakoubek ze Stříbra – Texty a jejich působení*, ed. HALAMA O. a SOUKUP P., Praha 2006, ISBN 80-7007-227-X
- KOLÁŘOVÁ – CÍSAŘOVÁ Anna, *Žena v hnutí husitském*, Praha 1915
- KONRAD Kurt, *Dějiny husitské revoluce*, Praha 1964
- KOPIČKOVÁ Božena, *Jan Želivský*, Melantrich, Praha 1990, ISBN 80-7023-055-X
- KOPIČKOVÁ Božena, *Ženská otázka v českém středověku*, in *Český časopis historický*, 4-5/1989
- KRAS Pawel, *Český kacíř-husita*, in *Člověk českého středověku*, ed. NODL M. a ŠMAHEL F., Argo 2002, ISBN 80-7203-448-0
- KRMÍČKOVÁ Helena, *Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách*, Brno 1997, ISBN 80-210-1533-0
- Křížové výpravy v pozdním středověku*, ed. SOUKUP P., SVÁTEK J., Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2010, ISBN 978-80-7422-055-5
- KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 1, Praha 1923
- KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 2, Praha 1926
- KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl II, část 3, Praha 1931
- KYBAL Vlastimil, *M. Matěj z Janova – Jeho život, spisy a učení*, L. Marek, Brno 2000, ISBN 80-86263-05-3

- LAMBERT M., *Středověká hereze*, Argo 2000, ISBN 80-7203-291-7
- LE GOFF Jacques, *Zrození očiště*, Vyšehrad 2003, ISBN 80-7021-637-9
- LOSKOT František, *Konrad Waldhauser*, Praha 1909
- MACEK J., *Ze slovníku české reformace: sbor*, in *Směřování*, ed. REJCHRTOVÁ N., Praha 1983
- MACEK Josef, *Tábor v husitském revolučním hnutí*, díl I, Rovnost, Praha 1952
- MACEK Josef, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Argo 2001, ISBN 80-7203-265-8
- MACHOVEC Milan, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha 1953
- Malý staročeský slovník*, Praha 1978
- MAREK Jindřich, *Jakoubek ze Stříbra a počátky utrakvistického kazatelství v českých zemích*, Národní knihovna, Praha 2011
- Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, ed. J. B. LÁŠEK a K. SKALICKÝ, Brno 2002, ISBN 80-86263-36-3
- MOLNÁR Amedeo, *Eschatologická naděje české reformace*, in *Od reformace k zítřku*, Kalich 1956
- MOLNÁR Amedeo, *Husovo místo v Evropské reformaci*, in *Český časopis historický*, č. 1, XIV/1966, Praha, Academia
- MOLNÁR Amedeo, *Chebský soudce*, in *Soudce smluvený v Chebu*, Cheb 1982
- MOLNÁR Amedeo, *Pohyb teologického myšlení*, Kalich 1982
- MOLNÁR Amedeo, *Valdenští*, Kalich 1991
- Monoteistické náboženství a stát*, ed. SLÁDEK Karel, Červený Kostelec 2009, ISBN 978-80-87378-19-9
- MÜLLER J. T. – BARTOŠ F. M., *Dějiny Jednoty bratrské I.*, Praha 1923
- NANDRÁSKY Karol, *Lutherův zápas v kontextu s helenizací a odhelenizováním křesťanství*, in *Theologická revue církve československé husitské*, roč. 14/1981, č. 2
- NEJEDLÝ Zdeněk, *Dějiny husitského zpěvu - Táboři*, kniha VI, Praha 1956
- NECHUTOVÁ Jana, *Filosofické zdroje díla M. Matěje z Janova*, in *Filosofický časopis* 18/1970
- NECHUTOVÁ Jana, *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*, Vyšehrad, Praha 2000, ISBN 80-7021-305-1
- NECHUTOVÁ Jana, *Literatura – ancilla theologiae*, in *Speculum medii AEVI*, Praha 1998, ISBN 80-85917-47-5
- NECHUTOVÁ Jana, *Místo Mikuláše z Drážďan v raném reformačním myšlení*, Academia, Praha 1967
- NĚMEC Václav, *Přirozený zákon podle Tomáše Akvinského*, in „*Přirozenost*“ ve filosofii minulosti a současnosti, CDK, Brno 2008, ISBN 978-80-7325-143-7

- NOVOTNÝ Václav, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl I, část 1, Praha 1919
- NOVOTNÝ Václav, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl I, část 2, Praha 1921
- PELIKÁN Jaroslav, *Komu patří Bible*, Volvox Globator, Praha 2009, ISBN 978-80-7207-712-0
- PEROUTKA David, *Tomistická filosofická antropologie*, Krystal OP, Praha 2012, ISBN 978-80-87183-42-7
- POSPÍŠIL Ctirad V., *Husovská dilemata*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2015, ISBN 978-80-7195-816-1
- RYCHTEROVÁ Pavlína, *Viklefice a její předchůdkyně*, in *Člověk českého středověku*, ed. NODL M. a ŠMAHEL F., Argo 2002, ISBN 80-7203-448-0
- SEDLÁK Jan, *M. Jan Hus*, Praha 1915
- SCHULTZE Hagen, *Stát a národ v evropských dějinách*, Praha 2003, ISBN 80-7106-393-2
- Slova a dějiny*, ed. NĚMEC I., Academia, Praha 1980
- SOUKUP Pavel, *Jan Hus – Život a smrt kazatele*, nakladatelství Lidové noviny, Praha 2015, ISBN 978-80-7422-374-7
- SOUKUP Pavel, *Dvojitý ideál křesťanského rytíře v husitském období*, Český časopis historický číslo, 1/2001
- SOUKUP Pavel, *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra*, Filosofia, Praha 2011, ISBN 978-80-7007-359-9
- SOUSEDÍK Stanislav, *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*, Vyšehrad 1998, ISBN 80-7021-245-4
- SPĚVÁČEK Jiří, *Václav IV. 1361 – 1419*, Praha 1986
- ŠESTOV Lev, *Athény a Jeruzalém*, Refugium, Olomouc 2006, ISBN 80-86715-69-8
- ŠMAHEL František, *Basilejská kompaktáta*, Praha 2011, ISBN 978-80-7422-155-2
- ŠMAHEL František, *Jeroným Pražský*, Praha 1966
- ŠMAHEL František, *Husitská revoluce*, díl 1, Karolinum, Praha 1996, ISBN 80-7184-072-6
- ŠMAHEL František, *Husitská revoluce*, díl 2, Karolinum, Praha 1996, ISBN 80-7184-072-6
- The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. N. KRETZMANN, E. STUMP, Cambridge 1993, ISBN 0-521-43769-5
- TOMEK Václav Vladivoj, *Děje university pražské*, díl I, Praha 1849
- TRTÍK Zdeněk, *K Husovu učení o církvi*, in *Theologická revue*, 43/1972, č. 3-4
- TRTÍK Zdeněk, *K otázce filosofického realismu Husova*, in *Theologická revue*, Praha, 42/1971, č. 3-4

VEVERKOVÁ Kamila, *Eschatologické naděje počátků české reformace*, in *Theologická revue*, 4/2012

VEVERKOVÁ Kamila, *The Eschatological Hope in the Pre-Hussite and Early Hussite Period of the Bohemian Church History*, in *Millennialism*, ed. VOJTÍŠEK Zdeněk, Praha 2013, ISBN 978-80-86779-30-0

VOGEL Jiří, *Husova fundamentální ekleziologie v perspektivě biblického personalismu*, in *Theologická revue*, 2/2015

WEBER Max, *Economy and society*, vol. I., University of Kalifornia Press, Berkeley 1978

## 12. Summary

The notion of early church was very important for Hussite thinking. By “Hussite”, we mean Czech church reformation movement which did not perceive itself as excluded from general church history and isolated from general church. This is manifested in particular by the ability to argue against their opponents also at the church council and reach a mutual agreement.

A strongly discernible emphasis on early church connected to the idea of following the example of Christ example and his apostles can be found in Matthew of Janow. Matthew of Janow does not make an absolute division line in history between early church and the church of later time. The disruption of the image of church practice based on the model of early church occurs only much later. For Matthew of Janow, the period of Church Fathers falls under the period of early church quite naturally. At times, Janow uses also rational arguments – “what is more sensible than to follow the example of Christ and apostles?” This argumentation does not occur later in Hussite times. The disruption of church practice, having its model in early church occurs in Matthew of Janow prominently in the context influenced by the thoughts of Antichrist. The emphasis which Janow placed on frequent communion and argumentation anchorage of this practice in reference to early church is important for further ideological development of Czech reformation movement.

In Hus, like in Jakoubek, there is a frequent reference to early church, the practice of which is to be a model for church life of their time. As to early church, neither of them makes a strict borderline between the period of New Testament manuscripts formation and the period of Church Fathers and formation of tradition. Also in this time, there was the Holy Spirit, and the manuscripts of tradition corresponding to the Script are certainly under his inspiration and thus binding. However, neither Hus nor Jakoubek shift borders of early church so much to the church as Janow. Church will be early for Jakoubek and its practice one of important conflict points in the polemics for communion. Real tradition and Script should be unequivocally in accord. The guarantee of correct interpretation of Script lies then in the Script and not outside it.

The greatest theological development in the history of Hussite movement occurs in radical Taborites. Radical Hussites first deny the existing notion of early church as a model for contemporary church practice in their chiliastic period and they identify with it in its present notion. By this, they separate from the rest of Czech reformatory movement and thus devalue the model of early church for theological thinking. They elaborate a new perception

of church history, when early church will historically correspond only to the New Testament period. All the rest, church tradition, the manuscripts of Church Fathers do not belong to real church history. In its second period, when separating from chiliasm, radical Hussites will again take the model of early church and church tradition, which does not defy the Script as relevant.

Early church will be an argument for Czech church reformatory movement when reforming church. Subsequently then with individual reformation of each Christian. Although various movements in Hussites will approach differently to the binding effect of tradition and the question of history, when the period of early church history actually ends, the Script will still be decisive.