
Studie

„Nunc antichristi multi facti sunt.“ – Idea společenství v Husově spisu „De ecclesia“¹

Jakub Šenovský

Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

jakub.senovsky@ktf.cuni.cz

Abstrakt:

Tato studie se zabývá vztahem mezi metafyzickým pojetím církve, které nalezneme ve spisu Jana Husa *O církvi*, a jeho možným společenským uskutečněním. Je poukázáno na vlivy tohoto přístupu (Viklef a Augustin) a na obtíže, které tyto vlivy s sebou nesou. Husovo pojetí církve má celospolečenské důsledky, protože Hus chápe církev neinstitutonálně, tedy jako kolektivní organismus všech, kteří jsou predeterminováni ke spáse. Proto je podle něj církev vrcholem všeho stvoření. Pokud se však toto pojetí církve a s ním spojený dualismus mezi církví vyvolených a zatracenými vezme skutečně realisticky, spolu s eschatologickým očekáváním konce časů a příchodu Antikrista, pak lze očekávat revoluční vyústění, které nastalo s husitstvím. Nakonec je poukázáno na možné body, ve kterých můžeme vidět Husův celospolečenský reformní potenciál.

Klíčová slova: Jan Hus, Jan Viklef, Augustin, církev, *De ecclesia*, predestinace, Antikrist, husitství, revoluce, reformace

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2021.2r.323>

Úvod

V čase relativně nedávném uplynulo 600 let od doby, kdy rozzuřený dav vtrhl na Novoměstskou radnici v Praze a vyházel z jejího okna několik konšelů, kteří byli zastánci spíše protikališnického křídla. Touto události začaly takzvané husitské války.

1 Tato studie vznikla v rámci programu NAKI II DG16P02H054 „Český a římský král Václav IV. – doba, duchovní proudy a umění v předhusitských Čechách v evropském kontextu“.

Jan Hus byl jedním z předních inspiračních zdrojů onoho reformního hnutí a předmětem této studie bude teze, že je to především jeho spis *De ecclesia* (čes. *O církvi*), kde nalezneme první náčrty nového typu společenského uspořádání, které bylo tak záhy realizováno. Toto bude třeba doložit nejprve specifickou Husovou „ontologií“ církve, v rámci jejíž analýzy ukáží, že církev, tak jak ji Hus pojímal, je vrcholem všeho stvoření, a že následně při obhajobě této teze – díky jeho polemickému vymezení vůči svým odpůrcům – vyvstaly, možná i trochu nezamýšleně, mnohé prvky, které relativizovaly tehdejší společenské uspořádání. To vše však mělo ještě jeden důležitý předpoklad, a to eschatologické očekávání konce věků, které teprve umožnilo přejít od pasivního vyčkávání onoho konce k jeho aktivnímu naplňování.

Než však přejdeme k výkladu vlastního Husova textu, zastavme se na chvíli u dvou nejdůležitějších zdrojů námi sledovaného spisu *De ecclesia*, a to Jana Viklefa² a Aurelia Augustina.

Hus jako Viklefův kazatel

Celé české reformní hnutí vydatně čerpalo z Viklefa, a to až do té míry, že lze zastávat názor, že česká reformace byla vlastně viklefistická.³ Když pomíne domácí kazatelské vzory, o jejichž důležitosti není ani v nejmenším pochyb, tak to byl skutečně až Viklef, který dal myšlenkám pražských mistrů náležitý systematický háv. Nyní již dokázali své kritické postoje vůči tehdejší církevní a morální praxi velmi dobře a přesvědčivě podložit logickými argumenty a citáty z autorit i Pisma.

Nejinak tomu bylo u Jana Husa. Lze předpokládat, že Hus se s texty anglického mistra setkal již během studií na artistické fakultě.⁴ Hus sám,

2 Podle Miloslava Kaňáka lze Viklefovo jméno psát asi 30 různými způsoby. On sám se přiklonil k variantě „John Viklef“ (srov. Kaňák, M., *John Viklef. Život a dílo anglického Husova předchůdce*. Praha, Blahoslav 1973, s. 7). Tato varianta ale trpí značnou nejednotností zápisu, kdy křestní jméno je ponecháno v anglické podobě, zatímco příjmení je počesťeno. Proto v této studii bude používán zápis „Jan Viklef“, který ostatně používá i několik současných badatelů (viz například Soukup, P., *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra*. Praha, Filosofie 2011).

3 Srov. Herold, V., How Wyclifite Was the Bohemian Reformation? In: Holeyton, D. R. (ed.), *The Bohemian Reformation and Religious Practice*. Vol. 1: *Papers from the XVIIth World Congress of the Czechoslovak Society of Arts and Sciences, Prague 1994*. Praha, Academy of Sciences of the Czech Republic, Main Library 1996, s. 25–37.

4 Jedním z prvních formálních předpokladů pozdějšího rozšíření myšlenek oxfordského učitele v Praze je předpis artistické fakulty Karlovy univerzity z 20. dubna 1367, který se očividně snažil pozevznout kvalitu výuky na fakultě, a to tím, že se pokusil zabránit šíření mnohých omylů a zveřejnění výkladů. Proto výslovně dovoluje, aby mistr v rámci své výuky používal i knihy proslulých učenců z Paříže nebo Oxfordu. Srov. Quaedam statuta facultatis artium antiqua, 16. In: Šmahel, F. – Silagí, G. (eds.), *Statuta et Acta rectorum Universitatis Carolinae Pragensis*

pravděpodobně jako pomůcku k výuce na artistické fakultě, si pořídil vlastnoruční přepis několika Viklefových logických děl, který dokončil „v den sv. Jeronýma Slovana“ 30. září 1398.⁵ Následující desetiletí na pražské univerzitě probíhalo ve znamení sporů o Viklefa, kterého obdivovali především mladší příslušníci českého univerzitního národa, kdežto příslušníci ostatních národů se k němu stavěli až nepřátelsky. Tyto spory vyvrcholily 18. ledna 1409, kdy Václav IV. vydal Dekret kutnohorský, který naprosto zvrátil mocenské poměry na univerzitě ve prospěch českého národa.⁶ Ovšem tím spory o Viklefa neskončily, pouze se přesunuly na půdu církevních soudů a trestů.

Již 16. července 1410 došlo v Praze ke slavnostnímu spálení Viklefových spisů, proti čemuž se silně ohradila pražská univerzita v čele s Janem Husem. 18. července byla nad Husem vyhlášena klatba a začalo tak kolečko jeho postupného odvolávání se k příslušným autoritám, až se v okamžiku největší deziluze z církevního mocenského aparátu odvolal k samotnému Ježíši Kristu, jako ke svrchované hlavě celé církve. A po další eskalaci těchto sporů se Hus roku 1412 uchýlil na jihočeský venkov, kde se věnoval kazatelské a spisovatelské činnosti, v jejímž rámci vznikl následujícího roku i spis *De ecclesia*.⁷

Husova závislost na Viklefovi je v tomto díle nepřehlédnutelná. I když Viklefa nikdy přímo nezmiňuje, tak prokazatelně více než 23 % textu je doslova

(1360–1614). Praha, Karolinum 2018, s. 223. A Viklef byl již v té době jedním z nejproslulejších oxfordských učenců. Proto můžeme předpokládat, že i Hus se s Viklefem seznámil touto cestou, a to nejspíše přes svého učitele Stanislava ze Znojma. Vždyť Stanislavův spis *De universalibus realibus* byl dlouho považován za Viklefovo původní dílo. Rovněž Štěpán z Pálče měl již během Husových studií vykládat Viklefovův traktát *De universalibus*. Srov. Müller, I., Komentář k Wyclifovu traktátu *De universalibus* v kontextu pražské univerzitní diskuze. In: týž (ed.), *Commentarius in De universalibus Iohannis Wyclif Stephano de Palecz ascriptus*. Praha, Filosofía 2009, s. 43; Kaňák, M., *John Viklef. Život a dílo anglického Husova předchůdce*, c.d., s. 14; s. 65; Šmahel, F., *Jan Hus. Život a dílo*. Praha, Argo 2013, s. 22.

5 Šmahel, F., *Jan Hus. Život a dílo*, c.d., s. 40. Jednalo se o tyto spisy: *De ideis*, *De tempore*, *De universalibus* a *De materia et forma*. V současnosti se Husův autograf nachází v Královské knihovně ve Stockholmu, kam se dostal jako kořist po třicetileté válce. Srov. Herold, V., *Pražská univerzita a Wyclif. Wyclifovo učení o ideách a geneze husitského revolučního myšlení*. Praha, Univerzita Karlova 1985, s. 235 (pozn. č. 2).

6 K širšímu pojednání o těchto univerzitních sporů viz Herold, V., *Pražská univerzita a Wyclif. Wyclifovo učení o ideách a geneze husitského revolučního myšlení* (c.d.); či případně rovněž: Šenovský, J., *Pronikání viklefovských tezí na pražskou univerzitu a jejich vliv na české reformní hnutí*. In: Kuthan, J. – Šenovský, J. (eds.), *Římský a český král Václav IV. a počátky husitské revoluce*. Praha, Lidové noviny 2019, s. 189–205.

7 K okolnostem sepsání a také k zvláštnímu výkladově-polemickému žánru tohoto spisu, který do značné míry odráží pohnutou dobu, za které vznikl, viz níže, především poznámka č. 29.

převzato od oxfordského reformátora.⁸ Již to do značné míry oslabuje domněnku o originalitě tohoto asi nejdůležitějšího⁹ Husova textu.¹⁰ Hus však Viklefovy radikální pozice přijímal postupně, ještě v roce 1410 u něj můžeme vidět určitou zdrženlivost – například ohledně jeho pojetí poslušnosti, kdy připouštěl, že zákonné představitele je třeba ve všem rozumném poslouchat, a zároveň se intenzivně vyhýbal otázce poslušnosti vůči papeži, protože v té době ještě nebyly vyčerpány všechny jeho procesní prostředky ve sporech s místní církevní hierarchií.¹¹ To se ovšem změnilo kvůli výše načrtnutým životním událostem, na základě jejichž dopadů Hus plně převzal Viklefov reformní program a začal spolu s ním pracovat na jeho uskutečnění.

Co tedy Husovi na Viklefovi tolik imponovalo? Byl to především jeho důsledný realismus, tj. vposled přesvědčení, že pravdu lze poznat adekvátně, pokud dodržíme správné metodologické postupy. V těch otázkách, ve kterých se na vlastní lidský rozum nemůžeme spolehnout, je třeba se přidržet božské autority a božské pravdy, protože přece Bůh neklame a vše se děje

8 Tak to vypočítali překladatelé (polo)kritické edice, kterou pořídil Samuel Harrison Thomson v roce 1956 (srov. Hus, J., *O církvi*. Přel. F. M. Dobiáš – A. Molnár. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1965, s. 15; Šmahel, F., *Jan Hus. Život a dílo*, c.d., s. 244, pozn. č. 184). Avšak ona závislost může být významně vyšší. Německý historik Alexander Patschovsky upozorňuje na některé nedostatky této edice, kterou proto nazývá pouze částečně kritickou. Vadí mu, že Husovy předlohy jsou zaznamenány naprosto nedostatečně, a upozorňuje, že při pouhém letmém čtení nachází mnohem více shod s Viklefem, než kolik známe dnes. Srov. Patschovsky, A., *Ekleziologie u Jana Husa*. In: *týž, Bludiště pravé víry. Sektáři, kacíři a reformátoři ve středověkých Čechách*. Přel. B. Pscheidtová. Praha, Argo 2018, s. 109. Na druhou stranu je třeba říci, že Hus si pasáže z Viklefa vybíral podle svého uvážení, nejde ani v nejmenším o otrocké přebírání textu. Navíc velká část pasáží, které pocházejí od Viklefa, jsou citáty z Písma a autorit, takže přísně vzato míra přebírání je takřka o polovinu nižší, než uvádí nahoře zmíněné číslo. K tomu je třeba zvážit, že stejně dobře jako Hus znal Viklefa i zbytek akademické obce (včetně jeho protivníků). Srov. Thomson, H. S., Úvod. In: *Mistr Jan Hus, Tractatus de ecclesia*. Ed. H. S. Thomson. Praha, Komenského evangelická fakulta bohoslovecká 1958, s. XXXIII–XXXIV. Toto vše vede k závěru, že skutečně nešlo o plagiat, jakkoli je to ahistorické tvrzení, ale o vlastní Husovo dílo, i když plně v intencích viklefismu.

9 Traktát *De ecclesia* lze považovat za nejdůležitější již jen z toho důvodu, že především na jeho základě byl Hus upálen, protože z oněch 30 článků, kvůli nimž byl nakonec odsouzen, bylo 19 přímo z *De ecclesia* (Srov. Thomson, H. S., Úvod, c.d., s. XXIII). Ovšem tento text je důležitý především proto, že je v něm přítomna systematická kritika dobové církve a velmi jasný náznak řešení tohoto problému, což byla jistě Husova největší starost.

10 Lze však jít ještě dál, jak to udělal např. zmíněný Alexander Patschovsky, a říci, že v celém Husově spise *O církvi* nelze nalézt jedinou závažnou myšlenku, která by nebyla už předtím zformulovaná u Viklefa. Srov. Patschovsky, A., *Ekleziologie u Jana Husa*, c.d., s. 111. Ovšem hned vzápětí Patschovsky rovněž dodává, že toto nijak nesnižuje význam Husa samého ani význam jeho spisu. Hus by ostatně sám (a ostatní jeho pražští stoupenci) dospěl k podobným závěrům jako Viklef, jen jinými cestami. Takto mohl takřka kompletně převzít již připravený, promyšlený a vyzkoušený systém, který mu umožnil provést církevní „revoluci“. K tomu Patschovsky: „I když hrozí nebezpečí, že zůstanu zcela nepochopen, a při plném vědomí, že moje srovnání v mnoha ohledech pokulhává, bych to vyhrotil následovně: Wyclif byl Marxem a Hus Leninem revolučního hnutí. Stejně jako by nikoho nenapadlo vyčítat Leninovi, že papouškoval Marxe, neměl by se nikdo u Husa pozastavovat nad tím, že zpíval žalmy svého Wyclifa.“ Tamtéž.

11 Šmahel, F., *Jan Hus. Život a dílo*, c.d., s. 93 nn.

nutně podle jeho neměnného plánu. A tuto pravdu nalezneme pouze v Písmu, jež je tak věčný standard, podle kterého musíme poměřovat veškerou další skutečnost. Doba, která byla popsána v Bibli, je navíc tou nejdokonalejší dobou (protože v ní se zjevil sám Bůh), všechna ostatní období se propadají jen do stále většího nešvaru (protože vše nové může přicházet jen od Ďábla, doba Ježíše Krista byla dokonalá, k ní nejde nic přidat), až do dnešních časů, kdy je nesoulad mezi poselstvím evangelií a mravním životem církve největší, jaký kdy byl. Proto je nynější čas časem Antikrista¹² a lze očekávat, že konec všech časů je blízko. Jedinou šancí je navrátit se plně k Písmu a podle něj znovu přetvořit naši současnost.¹³

Augustinovo pojetí milosti

Augustin je pro Husa jednou z nejcitovanějších autorit v celém spise *De ecclesia*.¹⁴ Navíc celá Husova eklesiologie stojí na Augustinově pojetí milosti a predestinace, které ústí do přísného rozdělení na vyvolené (předzřízené, lat. predestinati) a zavržené (předzvěděné, lat. presciti). Hus si byl své závislosti na Augustinovi dobře vědom a mimo častého odkazování se na něj, o něm hovořil s velkou úctou jako o nejpřednějším vykladači Písma (lat. prestantissimus expositoris scripture),¹⁵ o učiteli, který církvi prospěl více než mnoho papežů a snad i všichni kardinálové,¹⁶ a na jednom místě dokonce jako o prarév papeži (lat. verus papa).¹⁷

Augustin své stanovisko ohledně milosti, v jeho již poměrně nekompromisní formě, v úplnosti formuloval ve své *Odpovědi Simplicianovi* (lat. *Ad Simplicianum*) – a právě tady narazíme na typické problémy a nesrovnalosti, které přísné a neměnné rozdělení na vyvolené a zatracené s sebou nese.¹⁸

12 Jak uvidíme níže, slovo „antikrist“ má u Husa poměrně velkou významovou šíři – tomu bude odpovídat i pravopis. Pokud je tímto slovem označen (konkrétní) eschatologický protivník Krista (tj. Ďábel), tak „Antikrist“ bude psán s velkým začátečním písmenem, avšak pokud toto označení cílí na pouhé přívržence Antikrista, tak bude psáno malým písmenem (tímto způsobem mohou být korumpovaní církevní představitelé „antikristi“).

13 Do mnohem větší hloubky a v souvislostech jednotlivých přechodů zde: Šenovský, J., Viklefový teze a jejich revoluční potenciál. *ARS*, 51, 2018, č. 1–2, s. 51–62.

14 Je také první mimobiblickou autoritou, která je uvedena, a to hned v prvním odstavci: Srov. Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia* (*De ecclesia*, 1, s. 1). Husův spis je v tomto textu citován podle edice, kterou pořídil Harrison S. Thomson (konkrétně podle jejího českého přetisku), s tím, že celý bibliografický odkaz bude zkracován na *De ecclesia* – a následně bude uváděno číslo kapitoly a strana.

15 *De ecclesia*, 9, s. 62.

16 *De ecclesia*, 15, s. 121: „Unde non dubium quin beatus Augustinus plus profuit ecclesie quam multi pape et in doctrina forte plus quam omnes cardinales et primis usque iam currentes.“

17 *De ecclesia*, 21, s. 193.

18 V následujícím vedu výklad podle svého článku: Šenovský, J., Místo zla v řádu veškerenstva u Aurelia Augustina. In: Benyovszky, L. – Matoušek, J. (eds.), *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*. VII. Praha, Togga 2017, s. 11–43.

Zprvu je třeba říci, že u Augustina, stejně jako u dalších křesťanských myslitelů, platí, že Bůh je svrchovaným principem všeho jsoícího, vše je jím stvořeno a vše je mu podřízeno. Pokud jde pak o záležitost zla, tak i ono musí být nějakým způsobem včleněno do plánu vševědoucího a všemocného Stvořitele. V dřívějších Augustinových spisech zlo vystupovalo jen z hlediska stvořených rozumových bytostí (lidí) jako nedostatek v jejich náhledu. Pokud by byli schopni nahlédnout celý plán veškerenstva, tak by zjistili, že vlastně o žádné zlo nejde; vše má tudíž své místo v řádu – i zlo (které je zlem jen zdánlivě z lidského nedokonalého pohledu).¹⁹

S pouhou zdánlivostí zla se však Augustin nespokojil a v *Odpovědi Simplicianovi* přišel s pozicí, kdy zlo jako takové, a především zlá vůle se již světovému řádu do značné míry vymykají, ba dokonce ho i převrací. Sice světový řád a všichni tvorové (tj. celé stvoření jako takové) jsou dobří (mají přece dobrého Stvořitele), ale jelikož jsou stvořeni *ex nihilo* (jinak by byli rovni Bohu), tak jsou zasaženi nicotou, a z toho důvodu mohou působit proti samému řádu bytí. V tomto spise se u Augustina objevuje jisté nové pojetí vůle.²⁰ Vůle není jen mohutnost, která volí mezi předkládanými možnostmi, ale jde rovněž o volbu celé životní orientace, celkového cíle, a proto je možné se rozhodnout jak pro dobro, tak pro zlo.²¹ A pokud se vůle jednou takto rozhodne, není již v její moci se rozhodnout jinak – to se týká Adama a některých andělů, jejichž dávné rozhodnutí jim znemožňuje tuto volbu změnit. Ovšem u lidí (protože nemají tak silnou vůli jako andělské bytosti) je možné toto rozhodnutí zvrátit na základě ničím nezasloužené Boží milosti. Porušená (až zničená) lidská přirozenost sama nic nezmůže.²²

19 Toto byla pozice, kterou Augustin zastával v *De ordine*. Ovšem i tady nalezneme jistou podvojnost v pojetí zla, se kterou bude Augustin bojovat celý svůj život – na jednu stranu je zlo součástí světového řádu (a pak jde jen o zdánlivé zlo), na druhou stranu se k němu Bůh staví s neláskou: „Non diligit Deus mala, inquit; nec ob aliud, nisi quia ordinis non est ut et Deus mala diligit. Et ordinem ideo multum diligit, quia per eum non diligit mala.“ Srov. Svatý Augustin, *O pořádku – O učitelí*. Přel. K. Svoboda. Praha, Česká akademie věd a umění 1942, s. 31; *De ordine libri duo, Liber Primus*, 7, 18 (In: Green, W. M. – Daur, K. D. (Eds.), *Corpus Christianorum, Series Latina*, 29. Turnhout, Brepols 1970). Nabízí se však otázka, jak Bůh může nemilovat své stvoření či nějakou součást svého plánu se světem.

20 Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*. Praha, OIKOYMENH 2006, s. 328 nn.

21 Jde skutečně o možnost radikální volby zla, jak dokládá jedna pasáž z *Vyznání*, v níž se popisuje, jak se mladý Augustin vydal krást do sousedovy zahrady hrušky, avšak ne proto, že by měl třeba hlad či pro nějakou jinou potřebu, ale čistě pro nepravost, hanebnost samou: „ut ... malitiae meae causa nulla esset nisi malitia.“ Srov. Aurelius Augustinus, *Vyznání*. Přel. M. Levý. Praha, Kalich 1992, s. 53 n; (*Confessiones* II, 4).

22 Augustin později ve svých *Retractiones* sám přiznává, že dost váhal, zda lidské vůli přiřkne alespoň nějakou rozhodovací moc, ale, jak říká, nakonec zvítězila Boží milost. Srov. Svatý Augustin, *O milosti a svobodném rozhodování – Odpověď Simplicianovi*. Přel. S. Sousedík – O. Koupil. Praha, Krystal OP 2000, s. 136.

Augustin jde dokonce až tak daleko, že říká, že ani samo chtění (nikoli pouze jeho realizace) není v moci člověka, ale je podmíněno Boží milostí. Pokud by totiž bylo člověku ponecháno jeho svobodné chtění, tak by to mohlo znamenat, že by mohl odmítnout i zdarma dávanou Boží milost, což je pro Augustina nepřijatelné. Avšak ani volba zla není svobodná, k té zase dochází na základě nějaké vášně či žádosti, tj. opět něčeho, co je člověk cizí. Takto se nabízí otázka, zda jde ještě vůbec mluvit o vůli jako takové.

Aby bylo dáno požadavku rozumného řádu zadost, přichází Augustin s myšlenkou, že někteří lidé jsou již před stvořením vyvoleni „ke cti“ (lat. in honorem) a jiní „k potupě“ (lat. in contumeliam). Ovšem důvody Božího rozhodnutí jsou známy jen jemu. Tímto je sice vysvětlena přítomnost dobra i zla ve světě (opět je třeba zdůraznit, že jde především o záležitost vůle) a je zachráněna naprostá Boží svrchovanost, ale za tu cenu, že lidská vůle je prakticky popřena. Navíc je realita hříchu (jemuž leží v základu nicota) zdůrazněna natolik, že je možné Augustina podezřívát z reliktního (či implicitního) dualismu, což by vzhledem k jeho dlouhému manichejskému období nebylo zas tolik překvapivé.²³

Tento „dualismus“ dobra a zla, Boha a nicoty²⁴ by Augustin samozřejmě ihned popřel, ale někdy ho zradí jeho vlastní formulace.²⁵ Rovněž je problematická pozice předběžného a neměnného rozhodnutí, kdo bude předzřízen

23 A skutečně, obviňován z manicheismu čelil Augustin od svých odpůrců po celý svůj život. Například Julián z Aelclana, se kterým se Augustin ocitl ve sporu asi v letech 419–430 ohledně podstaty manželství, a tím přeneseně i žádosti a milosti, Augustinovi předhazuje, že k tomu, aby se člověk vyhnul pelagionismu, je třeba stát se manichejcem. A vliv manicheismu vidí především v Augustinově pojetí hříchu, sexuality a prokreace. Srov. Karfiková, L., *Milost a vůle u Augustina*, c.d., s. 282 nn. Tímto se však ani v nejmenším nechce říci, že by Augustinova filosofie (či filosofie jeho následovníků) byla (explicitně) dualistická, jistý (nepřekonaný) dualismus však lze tušit v pozadí tohoto myšlení – a tento dualismus (právě jako nekonzistence či reliktní myšlení samotného Augustina) mohl do jisté míry působovat i určitou „radikalizaci“ klasické unitární teologie, zvláště na sociálním (tj. eklesiologickém) poli.

24 Augustinovo specifické pojetí svrchovanosti božského Počátku jako naprostého bytí, který je neomezený vládcem nad světovým pořádkem, je asi hlavní příčina těchto potíží. Ve svrchovaném bytí-dobru není žádné místo pro nicotu, a to ani ve způsobu difference ode všeho stvoření, což je způsob přítomnosti „nicoty“ v božském Počátku, který naznačuje samotné slovo absolutní (vy-vázaný). Hlubší promýšlení této difference vůči stvoření (jak ji lze nalézt třeba již u Plótína a později v křesťanské tradici především u Dionýsia Areopagity a jeho následovníků) by snad mohlo pomoci překonat nekonzistence této pozice ohledně nicoty, se kterými Augustin tak bojuje.

25 Srov. Aurelius Augustinus, *O Boží obci*. I. a II. díl. Přel. J. Nováková. Praha, Karolinum 2007; cit. místo: I. díl, s. 391: „Tudíž té přirozenosti, která v nejvyšší míře jest, jejímž působením je všechno, co jest, té je protichůdná jenom ta přirozenost, která není. Vždyť tomu, co jest, jest opakem nebytí. A proto Bohu, tj. svrchovanému bytí a původci všech ať už jakýchkoli bytostí, není protichůdným nic bytujícího.“ *De civitate Dei*, XII, 20 (In: Dombart, B. – Kalb, A. (Eds.), *Corpus Christianorum, Series Latina*, 47–48. Turnhout, Brepols 1955): „Ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe, quod est, non esse contrarium est. Et propterea deo, id est summae essentiae et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est.“

a kdo předzvěděn – tímto nám vzniká jistá nekonzistence v samém božském rozhodování, protože Bůh (neboli božské Jedno) podvojným způsobem jedny zachraňuje, jiné zatracuje.²⁶ Opět by tu šlo spatřit další pozůstatek manicheismu, kdy Augustinovi splynul dobrý (zachraňující) a zlý (zatracující) bůh do jediného křesťanského Boha.²⁷ Tak či tak se z lidí stávají pouhé ožvile loutky,²⁸ kterými je nevyhnutelně hráno světové divadlo z příčin a pro účely, jimž nikdy nemohou rozumět.

Husovo pojetí církve jako kolektivního organismu

Všechny výše popsané vlivy (i se svými problémy) se promítají do Husova spisu o církvi. Avšak – snad vzhledem k rychlosti, s jakou byl traktát napsán, a k polemickému účelu spisu –²⁹ Hus filosofické předpoklady a důsledky svého učení nedomyšlí příliš do hloubky. To ale ani v nejmenším neznamená, že by se ony výše načrtnuté předpoklady i důsledky v Husově traktátu nenacházely, často totiž plynou z jeho formulací a myšlenek.

Hus své pojednání začíná poměrně tradičně, výkladem toho, co značí slovo „církev“. Jednak se jedná o dům Boží, ve kterém chválí lid svého Pána, jednak jde o služebníky, kteří k tomuto domu náležejí.³⁰ Uvidíme, že tyto dva výměry budou následně splývat. Na shromáždění (lat. congregatio, řec. ἐκκλησία),

26 Srov. Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*, c.d., s. 320 n.

27 Augustin se rozhodl pro božskou predestinaci z důvodů obhájení naprosté svrchovanosti Stvořitele, ale pokud by zůstal u „pouhého“ předvědění, tak by celá pozice, jakkoli sama o sobě problematická, šla ještě zachránit (co do konzistence). Takto by při stvoření svobodných vůlí z ničeho byla těmto dána i jistá autonomie, v jejímž rámci by se lidé mohli rozhodnout třeba i proti svému Stvořiteli. Bůh by sice samozřejmě od počátku věděl, že se tak stane, ale nijak by to bližší nedeterminoval, třeba proto, že by se sám „umenšil z lásky“ ke svému stvoření.

28 Srov. Rist, J. M., Augustine on Free Will and Predestination. *Journal of Theological Studies*, N. S., 20, Pt. 2, 1969, s. 420–447; citováno podle: Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*, c.d., s. 89.

29 Husův spis *De ecclesia* můžeme rozdělit na dvě části. První je výkladová, kde v deseti kapitolách Hus pojednává o církvi jako takové. Ve druhé polemické části (kapitoly XI až XXIII) se pak vymezuje proti spisu osmi doktorů teologické fakulty, který byl plně na straně papežství. Jelikož v první části se nenalézají narážky na onen spis, je možné předpokládat, že tato část byla napsána ještě předtím, než se Hus mohl dostat k onomu stanovisku osmi doktorů (tento dokument byl přijat na synodě 6. února 1413 a asi ještě nějakou dobu trvalo, než si ho přečetl i Jan Hus). V roce 1412 býval stoupencí reformního hnutí, nyní však již jeho odpůrci, Stanislav ze Znojma a Štěpán z Pálče napsali spisy na obranu papežského pojetí církve, na které musel Hus reagovat. Hus tak pravděpodobně začal pracovat na svém pojednání někdy na začátku jara 1413 a lze se domnívat, že strávil psaním první části asi šest až osm týdnů; poté se mu dostalo do rukou ono usnesení doktorů teologické fakulty (mezi nimiž byli samozřejmě Stanislav i Štěpán), které se rozhodl inkorporovat do svého spisu. Tato druhá část byla napsána na Kozím Hrádku v jižních Čechách a víme, že celé dílo bylo předčítáno 8. června 1413 v Betlémské kapli před asi 80 posluchači. To dohromady čítá skutečně jen několik měsíců intenzivní práce. Srov. Thomson, H. S., Úvod, c.d., s. XVIII–XIX.

30 *De ecclesia*, 1, s. 1.

a tady se Hus odkazuje na Aristotelovu *Politiku*³¹ a na Mt 25, 31–32,³² však mají podíl všichni.³³ A ono „všichni“ myslí Hus naprosto vážně. Stejně jako to, že jsou dvě církve, církev ovcí a církev kozlů, tj. církev svatých a církev zavržených. To vše Hus dovozuje jen a pouze na základě těchto dvou uvedených citátů z autorit, to mu jako prokázání základního předpokladu jeho úvah stačí.

Další důležité rozlišení, ke kterému Hus přistupuje, je na obecnou (tj. katolickou, lat. universalis) církev a na církev částečnou (lat. particularis), která je jednou součástí obecné církve.³⁴ Obecnou církev tvoří veškerost všech předzřízených³⁵ (lat. omnium predestinatorum universitas), tj. všichni předzřízení z minulosti, současnosti i budoucnosti. Z toho plyne, že do církve dobrých náleží všichni, kdo mají dojít spásy.³⁶ Tím „všichni“ Hus myslí každou rozumnou bytost, která je Bohem od počátku předurčena ke spáse. Jde tak o církev vítěznou (svatí v nebi), bojující (příslušníci církve zde na zemi) a církev trpící (duše v očistci) – a rovněž je tu třeba počítat s anděly, a to jako se součástí církve vítězné.³⁷ To, co pojí všechny dohromady, je láska.³⁸ Důležité je, že církev tvoří jednotlivci, není tu žádný poukaz na jakoukoli instituci – součástí církve jsou ti, které si Bůh předem a nezbytně vyvolil, nic víc, nic méně.

S důrazem na individuum jako rozumovou bytost (jako základní „stavební kámen“ církve) se ještě setkáme, ale tento důraz je jen jedním rysem Husovy

31 „Ecclesia autem participant omnes“ (řec. ἐκκλησίας δὲ μετέχουσι πάντες). Hus tvrdí, že jde o druhou knihu *Politiky*, sedmou kapitolu. Ve skutečnosti jde však o desátou kapitolu, která pojednává o krétské ústavě. Ale ani v nejmenším tu není řeč o nějaké totalitě přináležení všech lidí ke společenství (a už vůbec ne sakrálnímu společenství) – Aristotelés tu prostě říká, že sněmů (řec. ἐκκλησιάζ) se tu (tj. na Krétě) účastní všichni, ale jde spíše o formální záležitost, protože se většinou pouze odhlasují rozhodnutí gerontů a kosmů, tj. nadřazených instancí. Srov. Aristotelés, *Politika*. Přel. A. Kříž. Praha, Jan Laichter 1939, s. 63 (1272a10). Jasně vidíme, že s autoritami se ve středověkých spisech zacházelo velmi účelově.

32 „Až přijde Syn člověka ve své slávě a všichni andělé s ním, posadí se na trůn své slávy; a budou před něho shromážděny všechny národy. I oddělí jedny od druhých, jako pastýř odděluje ovce od kozlů.“ Biblické pasáže jsou citovány podle českého ekumenického překladu (*Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad*. Přel. ekumenické komise pro Starý a Nový zákon. Praha, Česká biblická společnost 2008).

33 *De ecclesia*, 1, s. 1.

34 Tamtéž. Uvidíme posléze, že římskou církev v čele s papežem považuje Hus přinejlepším za pouze jednu z partikulárních církví, nikoli za církev jako takovou.

35 S učením o predestinaci se u Husa setkáváme již od roku 1405 (kázání *Diligentes Deum*) a nalezneme ho rovněž v jeho komentáři k sentencím Petra Lombardského z roku 1409, takže jde o skutečně inherentní prvek jeho myšlení. Srov. Holeček, F. J., „Ministri dei possunt in dampnationem perpetuam papam male viventem detrudere...“ (Hus a problém Antikrista). In: *Husitský Tábor. Sborník husitského muzea. Supplementum 1: Jan Hus na přelomu tisíciletí*. Drda, M. – Holeček, F. J. – Vyběral, Z. (eds.). Tábor, Husitské muzeum 2001, s. 219.

36 *De ecclesia*, 1, s. 2 n.

37 *De ecclesia*, 1, s. 4; *De ecclesia*, 2, s. 8.

38 *De ecclesia*, 1, s. 4: „et nunc una est vinculo caritatis.“ Hus zde odkazuje na Augustinovo *Enchiridion*.

eklesiologie. Hned vzápětí se totiž snaží objasnit místo církve v řádu bytí (čímž se dostává na půdu ontologie), a tam již tolik místa pro individualismus není. Církev, jako totalita všech vyvolených rozumných bytostí, byla ustanovena ke službě Bohu.³⁹ A toto je myšleno esenciálně. Církev je totiž nejvyšší ze všeho stvoření a klade se bezprostředně po nestvořené Trojici. To je dáno tím, že ono společenství všech vyvolených se láskou Ducha Svatého snoubí se samým Kristem jako jeho nevěsta⁴⁰ a mystické tělo. Takto celá Trojice přebývá v chrámu církve.⁴¹

Máme tu tak poměrně zvláštní trojiční schéma⁴²: Trojice, církev, rozumné bytosti, ostatní (tělesná) stvoření, která jsou vcelku tradičně, a to na základě logiky vlastního a cizího (identity a difference), odstupňována.⁴³ Sice u Husa nenajdeme takto hluboké promyšlení daného tématu, ale šlo by dovést, že Trojice je samo (novo)platónské Jedno – i když je zároveň mnohá (tři osoby), tak tyto „části“ spolu tvoří dokonalou jednotu. Církev by pak byla druhým stupněm tohoto schématu,⁴⁴ kdy na jednu stranu má podíl

39 *De ecclesia*, 1, s. 4. Tady se ostatně opět, jako v celé pasáži, Hus opírá především o Augustinovo pojetí církve.

40 Jde o klasickou figuru, na které staví i výklady biblické *Písňe písní*. U Husa je příznačné, že často používal tuto metaforu, aby prostým věřícím v Betlémské kapli přiblížil své pojetí církve, v níž všichni svatí tvoří mystické tělo Kristovo, přičemž Kristus je ve své lidskosti hlavou této církve (ostatní plní roli jiných údů). Stejně jako muž a žena mají být jedno tělo a milovat se navzájem, tak je tomu s Kristem a církví. Srov. Šmahel, F., *Jan Hus. Život a dílo*, c.d., s. 93.

41 *De ecclesia*, 1, s. 4: „secundo quia amore spiritus sancti Christo matrimonio perpetuo copulatur; et tercio quia posita trinitate congruum est ipsam habere templum, quod inhabitet.“

42 Není překvapivé, že trojiční schémata mají často čtyři „členy“, jde totiž o logiku $1 + 3$, a to proto, že první „člen“, ono plótínovské Jedno, je vždy předřazeno ostatním a již je v něm nějak přítomna trojičnost v jednotě. A jelikož cílem je vždy se sjednotit s Jednem, tj. Počátkem, od něhož všechno vyšlo, dojde opět k analogické trojiční jednotě. Tuto skutečnost lze velmi dobře pozorovat na myslitelích, kteří mají sklon k určité „číselné mystice“, což je třeba z křesťanských učenců již Augustin, z Husovi blízké doby pak především Mikuláš Kusánský.

43 Klasickou studii k tomuto tématu je: Beierwaltes, W., *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann 1980; ve zkrácené podobě nalezneme přehled a interpretaci (novo)platónských trojičních schémat u křesťanských myslitelů v této studii, která byla přeložena i do češtiny: Beierwaltes, W., *Platonismus a idealismus*. Přel. F. Karfík. Praha, OIKOYMENH 1996.

44 Onen důraz na základní roli církve v řádu bytí je poměrně neobvyklý, i když pochopitelný. Většinou stačí poukázat na zprostředkující roli Ježíše Krista, jakožto člověka i Boha (takto to nalezneme třeba u Augustina; srov. Beierwaltes, W., *Platonismus a idealismus*, c.d., s. 44 nn.) – a církví by pak byla míněna jednota Krista a jeho věrných. Pokud však bereme církev takto realisticky (což je jistě důsledek vikeřismu), tj. jako skutečné tělo Kristovo a chrám Trojice, tak nám z toho vyjde, že individualita (tj. mnohost a difference mezi lidmi) bude na věčnosti do značné míry překonána, a to přinejmenším jako úlitba kolektivnímu organismu, kde vlastní bude překonáno ve prospěch společného. Již jen z tohoto důvodu je velmi obtížné hovořit o Husovi jako o mysliteli, který ctil individualismus. Niž se sice uvidíme, že do určité míry tomu tak je, ale spíše jen dočasně, ideálně vše směřuje do jednoty, kde všechny rozdíly pominou. Viz např. *De ecclesia*, 2, s. 8: „primam partem inmersam sacramento liquido dicunt significare ecclesiam triumphantem, que insorta et debriata est intuicione divine essencie.“

na věčné a dokonalé jednotě Trojice skrze Krista, na druhou stranu ji tvoří mnohost individuí. Toto má však dva základní předpoklady: Kristus se může s církví kloubit jen proto, že je bohočlověk – takto se tu díky jeho božské stránce vyskytuje přesah (transcendence) a napojení na Jedno,⁴⁵ zatímco jeho lidská stránka plně náleží do organismu církve. Sám Kristus jako člověk je tudíž součástí svého mystického těla, konkrétně je jeho hlavou.⁴⁶ Druhým předpokladem je, že základ oné mnohosti individuí je nějaká jednota, díky které budou opět přiváděni k samotnému Jednu, a to až k úplnému sjednocení. Touto jednotou je právě jednota Božího vyvolení.⁴⁷

Vážný problém však odhaluje otázka, kam náležejí oni nevyvolení, tj. vyvolení k zatracení. Není možné, aby patřili k církvi jako totalitě svatosti, protože církev jako takovou považuje Hus za esenciálně dobrou a za příbytek Trojice, tady není možný žádný kompromis. Ten by připadal v úvahu jen tehdy, kdyby nebylo predestinace. Někakým způsobem jistě náležejí k (tělesnému) stvoření, avšak i ono je především velmi dobré.⁴⁸ Dostáváme se tudíž

45 A právě proto, že díky dvojí Kristově přirozenosti, božské i lidské, je překonávána propast mezi stvořením a Stvořitelem, můžeme říci, že Husovo myšlení je především teologické (mimo toto základní christologické dogma je nezbytné i dogma o Trojici jako třech osobách v jedné podstatě). To se sice může zdát vzhledem k dobovému úzu samozřejmé, ale není tomu tak – třeba již Mikuláš Kusánský, který se účastnil koncilu v Basileji na protihusitské straně, se dokázal ve svých trojičních schématech ve velkém vyhnout oněm dogmatickým východiskům a vystačit si spíše s obecně filosofickými (platónskými) přístupy vystavěnými na základě vnitřní dynamiky mezi jednotou a mnohostí. Srov. Šenovský, J., *Člověk, intelekt a číslo v myšlení Mikuláše Kusánského*. Nevydaná disertační práce obhájená na FHS UK, Praha 2015, zde především s. 63.

46 Srov. např. *De ecclesia*, 3, s. 12: „Ulterius notandum quod Christus dicitur caput ecclesie, ideo quia est persona dignissima in humano genere, conferens omnibus membris eius motum et sensum (...) sic Christus est persona, que est verus deus et homo, conferens vitam spiritualem et motum ipsi ecclesie et cuilibet membro eius, sine cuius influxu non potest vivere vel sentire.“ Všimněme si rovněž, jak Hus bere onu metaforu hlavy naprosto vážně – stejně jako v těle není bez hlavy možné, aby se nějaký úd hýbal nebo vůbec žil, tak nejinak je tomu v církvi, tj. v celku dobrého stvoření. Ukazuje se tu naprostá závislost jednotlivých údů (lidí) na Bohu (potažmo na Kristu). Z toho nám však plyne následující věc, která však byla pro Husa nakonec smrtelná: Pokud bereme církev jako takovou takto esenciálně, má to vážné, relativizující a zpochybňující důsledky pro jakoukoli církevní organizaci (třeba římskou církev, kterou Hus chápe jako jednu z partikulárních církví). – Je to jen a pouze Kristus, kterého máme poslouchat (a vlastně i musíme, protože námi hýbe jako hlava svými údy), papeže a jiné představené máme poslouchat jen jaksi mimoděk, jelikož pokud jsou z Krista, tak je budeme poslouchat tak jako tak a vlastně tím posloucháme samého Krista. Pokud nejsou z Krista, tak je samozřejmě poslouchat nemáme. A není divu, že tento důsledek se ani v nejmenším nezamlouval tehdejší církevní hierarchii.

47 *De ecclesia*, 2, s. 9: „Unitas autem ecclesie catholice consistit in unitate predestinationis.“ Výše bylo zmíněno, že je to láska Ducha Svatého, která kloubit organismus církve dohromady. To si však s vyvolením nijak neodporuje; precizně je totiž třeba říci, že vyvolení (milost) je prvotnějším předpokladem – a na základě tohoto vyvolení pak přichází vzájemná láska (jako první z teologických, či teologálních ctností).

48 Viz Gn 1, 31: „Bůh viděl, že všechno, co učinil, bylo velmi dobré.“ Toto rozporuplné náležení ke stvoření potvrzuje i Hus, když říká, že i předzvěděni nějakým způsobem náležejí ke Kristu, a to vzhledem k samotnému faktu stvoření (nikoli však vzhledem k lásce Boží. Srov. *De ecclesia*, 6, s. 42). Na druhou stranu však pracuje s tím, že (tělesné) stvoření je do značné míry porušené,

k podobné obtíži, na kterou narazil již Augustin, kdy se zdá, že oni předurčení k zatracení tvoří paralelní řád „bytí“, nebo lépe: že náležejí k řádu nicoty, což by však naznačovalo jistý latentní dualismus.

Hus totiž mluví (v návaznosti na Augustina) o druhé církvi, církvi zlých, zatracených a předzvěděných, kteří tvoří obrácený řád vůči církvi Kristově. Příslušníci druhé církve jsou ovládáni zvířecími vášněmi (lat. in affectio-
ne animalis ubturos),⁴⁹ oproti (božskému) rozumu, který vede vyvolené. Tato Ďáblova církev je však na zemi smíšena s církví Kristovou, což lze brát jako doklad dábelského zmatení v důsledku hříchu. Z toho plyne, že i když někdo zastává nějaký úřad v rámci institucionální církve (tj. partikulární církve), tak to automaticky neznamená, že patří k obecné církvi.

Takto je možné zvažovat vždy čtyři možnosti, jak někdo patří k církvi jako takové. Nejprve jde o ty, kteří k církvi náležejí podle jména i podle skutečnosti (lat. nomine et re) – tito lidé jsou bezrozporně předzřízení, a to jak především tím, že poslouchají a následují Krista (skutečnost), tak tím, že jsou denominační křesťané (jméno). Další ani ve skutečnosti, ani podle jména (lat. nec re nec nomine) k církvi nepřínalesí. Jedná se o předzvěděné pohany – zde má Hus na mysli především muslimy a židy. Třetí k církvi náležejí pouze jménem, ale ve skutečnosti jsou to předzvědění pokrytci (lat. nomine tantum ut presciti ypocrite). A nakonec jde o ty, kteří náležejí k obecné církvi podle skutečnosti, třebaže se podle jména zdá, že jsou mimo církve (lat. predestinati christiani, quos Antichristi satrape videntur in facie ecclesie condemnare), a to proto, že je sluhové Antikristovi (tj. příslušníci třetí skupiny, kteří zastávají jisté postavení v institucionální církvi) odsuzují a vylučují z církve – ovšem toto vyloučení je jen zdánlivé, neboť žádný člověk nemůže vyvoleného

(Pokrač. pozn. č. 48) a tak náležejí spíše na onu protikladnou stranu. Viz *De ecclesia*, 2, s. 8, kde Hus říká, že bojující církev vede boj proti tělu, světu a Ďáblu: „Ecclesia militans est numerus predestinatorum, dum hic viat ad patriam, et dicitur militans, quia exercet Christi miliciam adversus carnem, mundum et dyabolum.“ Snad by to šlo zachránit (co do konzistence myšlení) do určité míry tím, podobně jako u Augustina, že se řekne, že prvotním hříchem bylo stvoření nadobro porušeno, a to včetně lidské přirozenosti, avšak Boží milostí, a především Kristovým vtělením, byla část tohoto stvoření zachráněna a tvoří pak ono tajemné tělo Kristovo, obecnou církev. Do té doby tvořili onu obecnou církev pouze dobří andělé. (Viz např. *De ecclesia*, 2, s. 9: „Fuit autem Christus in primo instanti mundi sponsus ecclesie predestinatione. In confirmatione autem angelorum dedit dotem parti sponse, et sic in confirmatione Abel iusti et aliorum sanctorum usque ad incarnationem, manente continue eadem desponsacione, cum Cesar Augustus continue auget dotem. In incarnationem vero fecit secundas nupcias, creando quandam reginam partem totius ecclesie, que quadam proprietate dicitur ecclesia christiana.“) Avšak podezření z latentního dualismu tímto příliš nemizí, zvláště když uvážíme, že ono predeterminační Boží rozhodnutí, kdo bude spasen a kdo zatracen, náležejí již k samotnému plánu stvoření, k němuž nezbytně patří i hřích prvňáků a andělů.

49 *De ecclesia*, 1, s. 3.

odpoutat od Krista, a tím i od církve.⁵⁰ Hus tento poslední případ přirovnává k pozici samotného Krista, kterého přece také odsoudili tehdejší kněží a farizeové.⁵¹ Vzhledem k tomu, že Jan Hus psal toto pojednání v době, kdy sám byl v klatbě, je nabíledni, ke které skupině se řadí.⁵²

Na tomto místě se však dostáváme k dalšímu slabému místu Husovy argumentace, a to k otázce, jak poznat ony antikristy v bojující církvi. Již bylo řečeno, že bojující církev je *ecclesia mixtim* (či *permixta*), smíšená církev,⁵³ kde můžeme nalézt jednak pravé příslušníky církve Kristovy, jednak příslušníky církve Antikristovy.⁵⁴ A jelikož Antikristovi pohůnci nemají přísně vzato vlastní řád (vzpomeňme na Augustinovo založení v „řádu nicoty“), parazitují na jediném, pravém a věčném řádu Božím. I když se může zdát, že jsou součástí Kristova těla, tj. pravé církve, není tomu tak. Hus zůstává u své somatické

50 *De ecclesia*, 3, s. 16. Rovněž viz *De ecclesia*, 4, s. 26: „ergo nemo potest oves suas de manu eius eripere, ipse enim eternaliter elegit quadlibet membrum ecclesie in sponsam, ergo nullum tale deseret, quia alias inprovide ad gloriam elegisset.“

51 *De ecclesia*, 3, s. 16.

52 To prokazuje velké sebevědomí Jana Husa. To se projevovalo třeba i tím, že, jsa si vědom svého jedinečného misijního poslání, rozeslal dopisy významným osobám té doby. Takto například Hus pogratuloval Vladislavu Jagellovi k vítězství u Grunwaldu a radil mu, aby směřoval k míru s králem Zikmundem (srov. Šmahel, F., *Jan Hus. Život a dílo*, c.d., s. 97). Ostatně celá česká reformní strana se vyznačovala značným sebevědomím ohledně svého pravověří. To se ukázalo i v univerzitních sporech o Viklefa, při jejichž vrcholu, tj. tzv. Knínově kvodlibetu v lednu 1409 – jen asi 15 dnů před vydáním Dekretu kutnohorského –, jeden z hlavních řečníků, Jeroným Pražský, prohlásil, že „existuje jedno staré přísloví: Žádný pravý Čech se nemůže stát kacífem“. (Srov. k tomu Herold, V., *Pražská univerzita a Wyclif. Wyclifovo učení o ideách a geneze husitského revolučního myšlení*, c.d., s. 153 nn; Patschovsky, A., Kacíři a pronásledování kacířů v Čechách ve století před Husem. In: *týž, Bludiště pravé víry. Sektáři, kacíři a reformátoři ve středověkých Čechách*, c.d., s. 33.) Je pravda, a také to Jeroným ve své řeči uznával, že i ve 14. století a snad i předtím docházelo k pronásledování kacířů v Čechách (snad první svědecký je z roku 1257), ale takřka ve všech případech se jednalo o německé jazykové mluvčí. To může mít několik důvodů. Alexander Patschovsky ve své studii zastává názor, že kacířství je takřka vždy výrazem jistého sebevědomí, a to především skupinového (upozorňuje třeba na to, že případy kacířství přibýly s růstem významu měst, nebo na to, že v učení kacířů lze bezpochyby sledovat jistou vůli ke změně ve společenském uspořádání, které by více reflektovalo proměny tehdejší společnosti – srov. Patschovsky, A., Co jsou to kacíři? O historickém místě herezí ve středověku. In: *týž, Bludiště pravé víry. Sektáři, kacíři a reformátoři ve středověkých Čechách*, c.d., s. 22 nn.), a Němci byli v té době nepochybně významnější, co do postavení a vlivu (srov. Patschovsky, A., Kacíři a pronásledování kacířů v Čechách ve století před Husem, c.d., s. 45). To se však postupně měnilo ve druhé polovině 14. století, a tak bylo jen otázkou času, kdy vzrůstající sebevědomí českého obyvatelstva bude mít i nějaké heterodoxní důsledky. Za vzájemnými antipatiemi mezi českými a německými vůdčími vrstvami můžeme snad vidět ještě doznívající spory, které vyplynuly z převzetí moci ve státě Lucemburky a jejich říšskými (tj. převážně německými) služebníky od českých Přemyslovců (srov. Patschovsky, A., O politickém významu hereze a jejího pronásledování ve středověkých Čechách. In: *týž, Bludiště pravé víry. Sektáři, kacíři a reformátoři ve středověkých Čechách*, c.d., s. 79).

53 *De ecclesia*, 5, s. 31; *De ecclesia*, 5, s. 33; *De ecclesia*, 7, s. 44.

54 To může být dáno určitou demonizací pozemské skutečnosti, kdy materiální svět je označován jako panství Satanovo, především kvůli porušení stvoření na základě prvního hříchu (viz J 14, 30, kde je Dábel označen jako „vládce tohoto světa“).

metafory⁵⁵ a říká, že jsou sice nějak součástí onoho těla, ale jsou jí obdobným způsobem, jako jsou součástí lidského těla sliny, hleny, výkaly, vředy či moč.⁵⁶ Jde tedy o něco, co není z nás a bude dříve nebo později vyloučeno.⁵⁷

Jak poznat ony údy Antikristovy? Pouze podle ovoce jejich skutků.⁵⁸ Pokud vidíme a poznáváme veřejné zločiny nějakého člověka, musíme předpokládat, že jde o nepřítele Ježíše Krista.⁵⁹ Bůh přece neklame.⁶⁰ Tento předpoklad je však problematický vzhledem k onomu výše zmíněnému příslibu vyvolených ke svatosti a ztracených v pozemské církvi. Hus sám rozeznává dvojí milost, a to jednak milost předzřízení k věčnému životu, jednak milost (předzřízení) k pouhé přítomné spravedlnosti.⁶¹ Přitom ona druhá milost (a stejně tak i příslušnost k církvi, kterou zakládá) je pouze časná výhoda a nemusí vůbec nic vypovídat o skutečném stavu milosti. Takto i předzvědění mohou touto milostí disponovat a zastávat jakkoli významné postavení v časné církvi, a to na základě Božího dopuštění, tedy predestinace.

Rovněž je třeba připustit, že i lidé vyvolení ke spáse mohou zhřešit, to byl třeba příklad apoštolů Petra a Pavla. Tito však jako předzřízení nemohli nikdy odpaďnout od základní milosti (lat. *gratia radicalis*), čímž se myslí samo vyvolení ke spáse, avšak mohli v přítomném čase pozbyt plynoucí milost (lat. *gratia fluens*); toto odpaďnutí bylo ale pouze dočasné, a nikoli smrtelné, byli přece Bohem již při stvoření předurčeni ke svatosti.⁶²

55 Ale již jsme viděli, že u Husa nejsou metafory pouhými metaforami, to jeho realismus až platónského ražení neumožňuje.

56 *De ecclesia*, 3, s. 14 n.

57 To nám ale příliš uspokojivě neodpovídá na otázku po místě ztracených v řádu bytí. Jde skutečně jen o parazity? To by pak naznačovalo jejich příslušnost k nicotě, jak tomu může být u Augustina, ale pak by se podezření z dualismu jen potvrdilo, protože nicota by byla skutečně působná (a nikoli pouze ontologická přivace). Na druhou stranu jsou Bohem stvořeni a mají místo v jeho plánu (a to determinovaně), jak ale pak o nich můžeme hovořit takto bojovně a protikladně, vždyť by pak byli nezbytní pro světový řád. Husův způsob velmi polemického vyjadřování však spíše naznačuje první možnost.

58 Mt 7, 20. Srov. *De ecclesia*, 5, s. 36 a s. 38.

59 *De ecclesia*, 5, s. 38: „Si vero manifeste cognoscit eius crimen, tunc debet supponere ex opere, quod tunc non est iustus sed inimicus Ihesu Christi.“ Konkrétně si Hus pod těmito zločiny představuje hlavně následování lidských výmyslů místo Božího zákona, zaobírání se světskou slávou, mocí, majetkem a bránění v šíření slova Božího. Srov. např. *De ecclesia*, 18, s. 167, kde nalezneme seznam znamení „nehodnosti“ papeže.

60 *De ecclesia*, 5, s. 38: „Tamen deus non movet sic hominem, ut fallitur.“ *De ecclesia*, 8, s. 56: „Aliter ergo creditur deo, qui nec falli nec fallere potest.“

61 *De ecclesia*, 3, s. 17: „Et patet ulterius quod duplex est gratia, scilicet predestinationis vite eterne, a qua preordinatus non potest finaliter excidere. Alia gratia est secundum presentem iusticiam, que nunc adest et alio tempore abest, quia nunc accidit et nunc excidit.“

62 *De ecclesia*, 4, s. 27: „Predestinati vero, licet ad tempus priverentur fluente gratia, habent tamen radicalem gratiam a qua non possunt excidere. Et sic predestinati iam iusti habentes duplici vinculo sunt ligati.“

A navíc k tomu všemu Hus podotýká, že je velmi opovážlivé, bez zjevení a bázně, o někom říci, že patří ke svaté církvi, protože nikdo není bez poskvrny.⁶³ Tito budou jasně rozeznáni až v nebi, nebo, jak říká Hus, „ve vlasti“.⁶⁴ Takové vyznění je skutečně podivné – předzvěděné poznáme, protože Bůh neklame, ale předzřízené nikoli, neboť v tomto čase jsme všichni nedokonali.⁶⁵ Snad tím chce Hus říci, že naprostou špatnost jasně poznáme, zatímco pouze částečnou a dočasnou špatnost nikoli. Ale co odlišuje dočasného hříšníka (třeba takového Šavla, než se stal Pavlem) a naprostého hříšníka (ty ostatní, kteří spolu se Šavlem pronásledovali křesťany)? Na to Hus odpovídá, ať ne reptáme, je to součást naší víry.⁶⁶

Postava Antikrista a konec tohoto času

Již z dosavadního výkladu je patrné, že stejně jako Augustinova, tak i Husova koncepce trpí jistou mírou dualismu (a tím pádem nekonzistence).⁶⁷

63 *De ecclesia*, 5, s. 37: „Ex quo patet quod nimis magna foret presumptio quemquam sine revelacione vel formidine asserere, quod ipse sit membrum illius sancte ecclesie. Nam nemo nisi predestinatus tempore suo sine macula vel ruga est membrus illius ecclesie.“

64 *De ecclesia*, 5, s. 38: „Cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est, quia in patria clare intuebimur matrem nostram cum singulis eius.“

65 Jistě není bez zajímavosti, že jde o naprosté obrácení Augustinovy nauky o predestinaci. Tato byla ve svých počátcích výrazem tolerance k hříšníkům v církvi, a to proto, že není možné poznat, kdo je předurčen ke spáse a kdo k zatracení, proto bychom měli počkat až na konečnou žeň, kdy bude odděleno zrno od plev (Mt 13, 30). Augustin sice, pravděpodobně na základě sporů s donatisty, od takto přísně pojatého ideálu tolerance upustil, ale základní myšlenka u něj platila vždy. Srov. Angenendt, A., *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster, Aschendorff 2012, s. 236 nn.

66 *De ecclesia*, 5, s. 37: „Nec murmure fidelis sed congaudeat veritati, quod sancta mater ecclesia sit sibi tantum incognita hic in via, quia super isto stat meritum fidei christiane.“ Alexander Patschovsky k této argumentaci poznamenává, že jde o důsledek toho, že eklesiologický model, který Viklef a Hus nabízeli, měl zásadní vadu na kráse: nelze na základě absolutního pravidla rozlišit dobré od špatného. Takže se oba myslitelé (především Viklef, od kterého to pak bez větší reflexe převzal Hus) uchýlili k pouhému logickému triku (snad na základě nedostatku myšlenkové obratnosti, jak dodává) – sice oba uznají principiálně nepoznatelnost toho, kdo kam patří, ale Bohu se podsuně dobrý úmysl, že neklame lidi a že platí zásada: „Po jejich plodech je poznáte!“, takže nyní je aspoň jasné, kdo patří ke „corpus Antichristi“. Patschovsky dokonce dovozuje z toho, že se Viklef ani Hus nesnažili zakrýt tuto logickou nesrovnalost, následující: „Skutečnost, že vzali v potaz očekávanou výtku o nedostatečné koherenci a přesvědčivosti svého systému, ukazuje, že jim o to vposled ani nešlo. Jinými slovy, že celá bombastičnost jejich eklesiologického systému byla pouhou teoretickou nadstavbou, argumentativním ospravedlněním názorů, vzhledů a úmyslů, které byly zakotveny ve zcela jiném základu. Tato eklesiologie nebyla výsledkem téměř seberozvíjející filozofie. Církevní reformátoři se na základě vlastního duchovního obzoru pokoušeli s pomocí důvěrně jim známých duchovních prostředků zdůvodnit a ospravedlnit, proč chtěli církev změnit. Teoretický model nové pravé církve, jak ji navrhl Wyclif a jak o ní kázal Hus, nebyl tedy předpokladem církevní reformního chcení, nýbrž jejím výsledkem.“ Srov. Patschovsky, A., *Eklesiologie u Jana Husa*, c.d., s. 114 n.

67 Hus sám se sice tomuto nařčení brání a odkazuje na Augustina (sic!) s tím, že vše zlé se musí zakládat v dobrém (srov. *De ecclesia*, 6, s. 40), ale u samotného Augustina jsme viděli, že jeho poťykání se s poněkud dualistickým založením skutečnosti nebylo úplně uspokojivé. Nejinak je tomu u Husa, také jeho vlastní díky poměrně často zrazuje.

Předně Hus chápe ony dvě církve, církev vyvolených a církev zatracených, skutečně protikladně, přičemž církev Antikristova je vymezena obráceně k církvi Kristově. Také zde platí, že ona zvrácená církev tvoří jedno tělo s Ďáblem, a to jako svou hlavou.⁶⁸ Dále rovněž pracuje s věčným předzvědním Boha, který na základě plánu stvoření⁶⁹ neodvratně rozhodl, že církev zlořečených bude oddělena od církve svatých a bude uvrhnuta v trvalý trest. Jedny tak věčně miluje, druhé věčně nenávidí.⁷⁰ Máme tu tedy opět ono předchůdné podvojně rozhodnutí Boží, které bylo problematické již u biskupa z Hippony, jak jsme viděli výše.

Ovšem s těmito problémy se potýkají všechny eklesiologie, které vyrůstají z Augustina. Co je u Husa odlišného, je jeho práce s metaforou antikrista a hnutí, které se utvořilo po jeho smrti. Díky tomuto mohlo mít jeho myšlení velmi reálný dopad.⁷¹

Metafora antikrista byla běžnou součástí dobového myšlenkového úzu a mnohdy byli tímto označením častováni protivníci ortodoxie. Ovšem Viklef i Hus se cítili být téměř na konci tohoto času, takže toto označení dostalo velmi reálný ráz.⁷² Samo dualistické rozdělení světa na dvě církve na základě Božího předurčení je sice bezčasový metafyzický koncept, protože platí věčně, ovšem u Viklefa a Husa dostává jasně dějinný charakter. Antikrist je kompozitní postava, která označuje všechny příslušníky zlořečené církve,⁷³ avšak pokud vezmeme naprosto vážně Písmo a především popis prvotní církve

68 *De ecclesia*, 6, s. 40: „Dicto de ecclesia sancta catholica, que est corpus Christi mysticum, cuius ipse est caput, iam dicendum est breviter de ecclesia malignancium, que est corpus dyaboli, cuius ipse est caput.“

69 Sice je možné na základě stvoření přiřazovat jistým způsobem i církev Ďáblu k církvi Kristově, to však pouze proto, že Bůh její členy uchovává v existenci a jsou součástí jeho dobrého plánu se světem, ale nikoli jeho lásky (srov. *De ecclesia*, 6, s. 42: „ratione creacionis beneficencie et conservacionis, sed non ratione caritative“) – jak ale může Bůh, který je naprosto jeden, část svého stvoření milovat a část nenávidět (srov. *De ecclesia*, 4, s. 24: „Et patet ex istis quod Christus semper debet diligere sponsam suam sanctam ecclesiam sicut diligit post diem iudicii, et per idem odit quemcunque presciturum sicut unquam post diem iudicii.“), zvláště když to sám takto již předem rozhodl? Opět stejná obtíž jako u Augustina.

70 *De ecclesia*, 6, s. 41: „Forma extrinseca est prescencia dei eterna, qua scit et ordinat omnes prescitas membra illius dyabolici corporis constringi ad penam perpetuam.“

71 A velmi krvavý – můžeme oprávněně předpokládat, že v očích husitů došlo k jisté dehumanizaci protivníků, protože náleželi k úplně jinému řádu, církvi Antikristově, takže všechna zvěrstva, která na nich byla provedena, byla vlastně ospravedlnitelná v rámci finálního boje proti zlu. Šlo nakonec o Boží dílo. I to je velmi reálný důsledek takto dualistického pojetí světového řádu.

72 Ostatně nejinak tomu bylo i u předchůdců reformace v českých zemích a jeho současníků. Srov. např. Pospíšil, C. V., *Husovská dilemata*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2015, s. 137 nn.; či Holeček, F. J., „Ministri dei possunt in dampnationem perpetuam papam male viventem detrudere...“ (Hus a problém Antikrista), c.d., s. 231 nn.

73 *De ecclesia*, 13, s. 103: „Et tunc de Antichristo patet, quia omnis papa vivens contrarie Christo, sicut et quilibet homo perversus, dicitur comuniter Antichristus, iuxta illud I Joh. II, 18: *Antichristi multi facti sunt*.“ To znamená, že jde o kompozitní postavu v tom smyslu, že Antikrist je hlavou těla, církve zatracenců, jehož údy jsou jednotliví antikristové.

a eschatologické předpovědi konce času v něm obsažené jako standard pro všechny další doby, staneme před pokušením chápat současný čas jako onen poslední. A tehdejší podoba církve a její morální zkaženost velmi nabádaly vidět v ní znamení Antikristova.⁷⁴ Takto figura antikrista nebyla již pouze morálně typologická, nebyla pouhým morálním imperativem platným pro všechny časy, který vyzývá k odporování zlu, nyní aktivně vybízela k poslednímu boji proti silám zla, protože Antikrist již přišel.⁷⁵

Takovéto neopatrné zahrávání si s antikristovskou metaforikou může vést k tomu, že se člověk stane zajatcem vlastní metafory.⁷⁶ Hus (a ani Viklef) za svého života neviděl důsledky zeskuštění takového obrazu boje proti „vládci tohoto světa“, ovšem revoluce,⁷⁷ kterou jejich učení (nezamýšleně)

74 A Hus skutečně hovoří o jeho době jako o časech Antikrista (lat. temporibus Antichristi). Srov. *De ecclesia*, 23, s. 220.

75 Srov. Patschovsky, A., „Antikrist“ u Wyclífa. In: týž, *Bludiště pravé víry. Sektáři, kacíři a reformátoři ve středověkých Čechách*, c.d., s. 97 n. S antikristovskou tematikou se u Husa setkáme již v kázáních z roku 1405, ale tady ještě není nezbytné předpokládat, že nepracuje s postavou Antikrista nemetaforicky. Na kostnickém koncilu byl pak Hus obviněn také z toho, že kázal v roce 1410, že se naplnilo proroctví o příchodu Antikrista, který měl přijít roku 1409 – měl tím prý myslet papeže Alexandra V. Hus tuto přesnou identifikaci odmítl a říkal, že to myslel v jiném smyslu, tj. že nešlo o osobu papeže, ale spíše o čas třibení. Každopádně od poloviny roku 1410 (16. července došlo k demonstrativnímu spálení Viklefových knih na příkaz arcibiskupa) dochází u celého českého hnutí ke zvýšené frekvenci vyzývání k boji proti Antikristovi. Jasný doklad o Husově přesvědčení o konci věků nalezneme v jeho listě Lounským z jara 1411, kde říká: „To vědouce, nejmilejší, že svět se řítí k horšímu, že smrt je přede dveřmi a že my se odtud brzy postěhujeme...“ Srov. Holeček, F. J., „Ministri dei possunt in dampnationem perpetuam papam male viventem detrudere...“ (Hus a problém Antikrista), c.d., s. 220 nn. V této studii nalezneme i mnohé další doklady o velmi silném přesvědčení Husově a jeho stoupenců, že žijí v době Antikrista a že nadešla hodina poslední zápasu.

76 Jak upozorňuje Alexander Patschovsky (Patschovsky, A., „Antikrist“ u Wyclífa, c.d., s. 97), ale rovněž i například Ctírad Václav Pospíšil: „Ideje šířené nejrůznějšími nezodpovědnými náboženskými blouznivci, mezi nimiž bylo také nemálo františkánů horujících pro „samospasitelnou“ materiální chudobu, vyvolávaly tíseň, vedly k bipolárnímu a černobílému chápání skutečnosti, což se pak přetavovalo do paniky zavánějící konfrontace prochnuté nenávistí, která nakonec nemohla v době šílené krize nevýstít do krvavé válečné katastrofy.“ Pospíšil, C. V., *Husovská dilemata*, c.d., s. 138.

77 V současné době je použití pojmu „revoluce“ pro husitské hnutí často zpochybňováno, protože jde prý o hrubý anachronismus, či protože jsou za tím zkrslující ideové předpoklady (třeba prosté schéma, že před každou revolucí musí nastat celospolečenská krize, což je v případě předhusitských Čech docela sporné: viz např. Čechura, J., Václav IV. a jeho doba. In: Kuthan, J. – Šenovský, J. (eds.), *Římský a český král Václav IV. a počátky husitské revoluce*, c.d., s. 11–21). Ovšem již epochální práce Františka Šmahela (Šmahel, F., *Husitská revoluce*. 1. – 4. díl. Praha, Karolinum 2009) a v neposlední řadě snahy Alexandra Patschovského (například Patschovsky, A., *Revolučnost husitské revoluce*. In: týž, *Bludiště pravé víry. Sektáři, kacíři a reformátoři ve středověkých Čechách*, c.d., s. 276–300) ukazují, že v jistém (nemarxistickém) smyslu lze tento termín stále oprávněně používat. Takto podle Patschovského bylo husitské hnutí revolucí z toho důvodu, že se snažilo radikálně reformovat celou společnost, a to především na základě ekleziologických myšlenek Jana Husa. Proto neváhá, co do struktury, srovnat tuto revoluci s Francouzskou revolucí a říká, že husitská revoluce byla jedinou revolucí středověku (tamtéž, s. 278).

vyvolalo,⁷⁸ byla do značné míry podnícena právě tímto eschatologickým apelem, který se vymezoval vůči všemu, co bylo z toho světa a času, aby přišlo „království Boží“.⁷⁹

Hus jako kazatel nového věku

Husitství (a s ním spojená snaha o změnu společenských pořádků) sice nepřineslo ono kýžené království Boží, ale bylo předzvěstí nového věku, jehož náznaky najdeme právě v námi sledovaném spise. Právě na základě toho můžeme v Husovi vidět skutečně velkého reformátora, a to nejen církevního ale především celospolečenského.⁸⁰

V Husově pojetí je římská církev v čele s papežem a kardinály jen jednou z partikulárních církví, a jako taková může být skutečně součástí obecné církve. Přitom je důležité, že úřad, který člověk zastává, jeho samého nijak neposvěcuje, což je dobře vidět již na Jidášovi Išariotském, který i přes svůj apoštolský úřad patřil k církvi zatracenců.⁸¹ Tím spíše to platí pro další církevní představené v čele s papežem – Hus několikrát zmiňuje případ papežky Jany, což je sice legenda, ale jemu slouží k poukazu, že i nepravý člověk může stanout v čele římské církve.⁸² Rovněž zmiňuje řadu papežů, kteří

78 Hus ani Viklef nikdy nehorovali pro ozbrojený boj proti „silám zla“, spíše měli na mysli boj duchovní. Takto například Jan Viklef byl ještě za svého života konfrontován s rozsáhlou ozbrojenou selskou revoltou, která byla občas přímo spojována s jeho jménem. Viklef tuto revoltu výslovně odsoudil (srov. Kaňák, M., *John Viklef. Život a dílo anglického Husova předchůdce*, c.d., s. 30 nn.). Ovšem je třeba na druhou stranu přiznat, že myšlenka (či lépe řečeno legitimizace této myšlenky) násilného celospolečenského převratu (tj. v tomto smyslu revoluce) může být přímo odvozená z tohoto druhu myšlení – vždyť apel k eschatologickému boji se týká všech, zvláště když dosavadní (ať již církevní, nebo světské) autority selhaly. K tomu také Šenovský, J., *Viklefovy teze a jejich revoluční potenciál*, c.d., s. 61.

79 Z tohoto úhlu pohledu (boj proti současné podobě světa, která vykazuje znamení Antikristova) lze interpretovat i husitské obrazoborectví. To lze sice vždy přičíst jen na vrub řádění rozvášněného davu, který ničí vše, co mu přijde do cesty, ale když se podíváme, co se stávalo cílem tohoto ničení, tak lze rozeznat jistý záměr a rozmysl. Jde takřka vždy o symboly doby, proti které husité tak bojovali. To dobře potvrzuje táboritské hnutí, které se snažilo zničit vše, co s ním nesouhlasí, a to včetně vnější formy kultu (srov. Patschovsky, A., *Chiliasmus táboritů. Jeho idea, jeho obraz u současníků a interpretace historiografie*. In: Patschovsky, A., *Bludiště pravé víry. Sektáři, kacíři a reformátoři ve středověkých Čechách*, c.d., s. 186). K husitskému obrazoborectví viz Kuthan, J., *Husitské obrazoborectví ve svědectví současníků*. In: Kuthan, J. – Šenovský, J. (eds.), *Římský a český král Václav IV. a počátky husitské revoluce*, c.d., s. 227–238.

80 To nakonec není překvapivé, když zvažíme, že jeho pojetí církve není institucionální, ale týká se každého člověka, ať již je podle jména křesťanem, či nikoli.

81 *De ecclesia*, 12, s. 99. Ostatně Jidáš je u Husa důležitá postava, nezmiňuje ho zde jen kvůli argumentu, ale i proto, že je pro něj příkladným lidským antikristem, který stojí v protikladu k Petrovi. Jako byl zde na zemi Petr první náměstek Kristův, tak Jidáš byl první náměstek Antikristův. A jednotliví další lidé (především papeži) jsou nástupci těchto dvou apoštolů. Srov. *De ecclesia*, 14, s. 115.

82 *De ecclesia*, 7, s. 48; *De ecclesia* 13, s. 102 n.

se projeví jako kacíři.⁸³ Papež je pro něj hlavou pouhé partikulární církve, avšak i on může klamat, proto se na něj dá spoléhat jen natolik, nakolik věrně hlásá pravdy Písma.⁸⁴

Z toho plyne, že skutečnou hlavou obecné církve je jen Kristus⁸⁵ a poslouchat preláty je třeba jen tehdy, jsou-li zajedno s Písmem a tím pádem i s Kristem. Jejich autorita je tak velmi podmíněná a jejich vlastní předpisy jsou jen lidskými výmysly.⁸⁶ Pokud jsou církevní představení v souladu s Kristem, jejich autorita spočívá především v poskytování dobrého příkladu věřícím,⁸⁷ nikoli v rozkazovací moci.⁸⁸ Kněží sice disponují duchovní mocí (lat. potestas spiritualis), která je vyšší než moc světská (lat. potestas secularis),⁸⁹ protože spočívá v udělování svátostí věřícím k jejich prospěchu.⁹⁰ Ovšem veškerá moc pochází od Boha a od jeho předzřízení, samotní náměstci nezmůžou nic, co by předem Bůh již neučinil (to se týká především odpouštění či neodpuštění hříchů – nezbytně se tak může vkrádat na mysl otázka, k čemu potřebujeme kněžský stav, neboť Bůh jistě koná i bez něho).⁹¹

Institucionální založení církve je tímto otřeseno ve svých základech, nebo ještě lépe řečeno, ono institucionální založení je až podružné a lze

83 *De ecclesia*, 7, s. 48; *De ecclesia*, 13, s. 102 n. Soupis schizmatických či heretických papežů nalezneme v: *De ecclesia*, 16, s. 144 nn.

84 *De ecclesia*, 7, s. 51.

85 Dokonce i pasáž z Bible, kde Ježíš hovoří k Petrovi a nazývá ho skálou, na které zbuduje svou církev (Mt 16, 18), Hus interpretuje tak, že onou skálou myslel Kristus sám sebe, nikoli Petra. Petr není skála, ale pouze vyznavač skály, kterou je Kristus. Jak by mohlo být nejvyšší stvoření, jakým je církev, založeno na člověku, který v hierarchii bytí přece zastává nižší místo? Podobně Hus interpretuje i moc klíčů, tedy svazovat a rozsvazovat ze stejné pasáže, když říká, že není možné, aby nějaký člověk svázal nebo rozsvázal něco, co by již dříve nebylo svázané, či rozsvázané v nebi. Srov. *De ecclesia*, 9, s. 57; *De ecclesia*, 9, s. 62; *De ecclesia*, 10, s. 77.

86 *De ecclesia*, 8, s. 56.

87 *De ecclesia*, 9, s. 62; *De ecclesia*, 9, s. 64; *De ecclesia*, 14, s. 112 n.: „Si ergo papa est homo humilimus mundanos honores et lucrum seculi parvipendens, si est pastor trahens a pastu verbi dei nomen (...) si pascit oves verbo et virtutum exemplo (...) si est mitis, pasciens, castus et in ministerio ecclesie laborans anxie et sollicitate, arbitrans omnia mundi temporalia tanquam stercora, tunc sine dubio est verus vicarius Ihesu Christi, manifestus deo et hominibus quantum ad iudicium extrinsecum sensuale.“

88 Hus zmiňuje to, že dnešní papeži mají dokonce tu troufalost rozkazovat i andělům, tj. příslušníkům vítězné církve, kteří jsou co do dokonalosti mnohem výše než oni. Srov. *De ecclesia*, 12, s. 98. S tím se pojí trojí rozlišení poslušnosti – jde o poslušnost duchovní (lat. spiritualis), světskou (lat. secularis) a církevní (lat. ecclesiastica) – duchovní je podle zákona Božího – jen tam může duchovní rozkazovat, avšak není jisté, nakolik mají tyto rozkazy cenu, když je stejně udílí vyvoleným, kteří mají tak jako tak poslouchat Boží zákon na základě své predestinace. Světská poslušnost je vůči světským zákonům. Ovšem církevní poslušnost je výmyslem kněží, mimo výslovnou autoritu Písma. Srov. *De ecclesia*, 17, s. 156: „Obediencia ecclesiastica est obedientia secundum adinventiones sacerdotum ecclesie, preter expressam auctoritatem scripture.“

89 Srov. *De ecclesia*, 10, s. 74.

90 Srov. *De ecclesia*, 10, s. 73.

91 Srov. *De ecclesia*, 10, s. 81: „Et patet secundo, quod non potest minister ecclesie Christi vicarius aliquem absolvere vel ligare, peccata remittere ei vel retinere, nisi prius deus illud faciat.“

se bez něj takřka úplně obejít.⁹² Tímto ale nezbytně dochází ke zvyšování rovnostářství mezi lidmi a každý jednotlivý člověk nese větší odpovědnost za své vlastní blaho (což u Husa znamená spásu),⁹³ jelikož se velmi pozvolna smazává rozdíl mezi biskupem a knězem,⁹⁴ knězem a laikem, mužem a ženou apod.⁹⁵

Mnohem důležitější než věrnost papeži je věrnost Kristu. Ovšem taková věrnost je dána vyvoláním jednotlivce, z čehož plyne, že by člověk měl být věren především svému svědomí a rozumu,⁹⁶ protože jejich správnost je již předchůdně dána na základě tohoto vyvolení; vše ostatní je až sekundární a vlastně nevýznamné. Na tomto místě můžeme v Husovi oprávněně

92 Toto je patrné z pasáže, kde Hus říká, že kdyby Bůh chtěl, mohl by dát církvi jiné představené než papeže a kardinály, stejně jako nahradil starozákonní kněze, učitele zákona a farizeje (*De ecclesia*, 15, s. 125). Dochází tady k jasné relativizaci církevních dějin, kdy se církev jako instituce může kdykoli a jakkoli měnit, a to až velmi radikálně, přesto však to nijak nezasáhne věčnou, obecnou a svatou církev, jejíž hlavou je Kristus. Institucionální stránka církve je tak očividně v Husových očích pouhým lidským výmyslem (srov. *De ecclesia*, 15, s. 129, kde se o institucionálním hávu církve hovoří jako o lidských ustanoveních či zvycích – lat. *traditiones*), protože může podléhat změně. Boží rozhodnutí změně podléhat nemůže. Na tomto místě dochází k poměrně významnému odklonu od Viklefa, protože ten se plně spoléhal na biblické zjevení, které bylo v jeho očích úplné a dokonalé zjevení božské Pravdy, ke které tak nemůže být nic dobrého přidáno, a pokud je k němu něco přidáno, tak to není dobré, ale je to od samotného Dábla. Hus ale tady poměrně neproblematicky tvrdí, že pokud se Bohu zlíbí, tak může naprosto proměnit institucionální podobu své církve. Tady se dostáváme ve velmi slabém náznaku k desakralizaci institucí a vyzdvihnutí lidské role při jejich zakládání (jde přece o „lidské výmysly“). Ale, jak je ostatně u Husa v tomto psípu typické, neobejde se to opět bez jisté logické nekonzistentnosti: Když Bůh může měnit lidské výmysly, jde pak stále o lidské výmysly, nebo jde o součást Božího plánu? A jak vůbec může být něco lidským výmyslem, když přece víme, že bez hlavy, kterou je Kristus, se v těle církve nic nepohne?

93 *De ecclesia*, 19, s. 182: „Et patet quomodo debent subditi de mandatis et operibus prepositorum racionabiliter iudicare, quia ipsius forent in mortis eterne periculo, nisi iudicarent discrete de ipsis, in quo debent eis credere, in quo eos debent sequi, et in quibus eis racionabiliter debent iuxta legem domini obedire.“

94 *De ecclesia*, 15, s. 126 nn. Jediný biskup, který má pravomoc nad kněžímí je Kristus, navíc biskupské svěcení není podle Husa odvoditelné z Písma, tehdy byli ustanoveni jenom jáhni a kněží.

95 Na toto smazávání rozdílů lze velmi opatrně usuzovat z pasáží, kde jsou kněží a laici, muži či ženy zmiňováni vedle sebe bez nějakého dalšího rozlišení. Srov. např. *De ecclesia*, 21, s. 201: „Alii autem exponentes cervices suas pro veritate martirisati sunt, captivati, carcerati et cruci dati, et tamen veritatem Christi non negaverunt, tam sacerdotes quam laici et mulieres.“ A že k určitému uvolnění skutečně došlo, by nám mohlo naznačovat táboritské společenské uspořádání. Rovněž Alexander Patschovsky potvrzuje, že zrušení dichotomie mezi laiky a kněžímí bylo jedním z hlavních Husových záměrů pro novou církev. Srov. Patschovsky, A., *Ekleziologie u Jana Husa*, c.d., s. 112.

96 Hus pojmy „svědomí“ a „rozum“ často používá skoro záměnně, což je pochopitelné, protože svědomí chápe jako „výrok rozumu“ (lat. *dictamen rationis*), jak se dozvídáme z jeho komentáře k sentencím Petra Lombardského (srov. Hus, J., *Super IV Sententiarum*. In: *Místra Jana Husi sebrané spisy*. 4–6. Přel. M. Svoboda. Flajšhans, V. (ed.). Praha, Nákladem Jaroslava Bursíka 1904, s. 353). Takto vidíme, že u Husa je propojené správné poznání se správným chováním, což je vše dáno tím, že vyvolený člověk je veden milostí svého vyvolení. Na víc se spoléhat nemusí.

spatřovat raného zastánce individualismu a racionalismu, avšak vždy s tím dovětkem, že o individualismu a racionalismu jde u něj samého jen velmi obtížné hovořit, a to proto, že rozumový jedinec je v jeho pojetí vždy součástí kolektivního těla církve, které směřuje ke sjednocení s Bohem, takže jde vlastně o soulad (ideálně stále jednotnější) s božským rozumem.⁹⁷

S tím souvisí i Husovo pojetí poslušnosti, kde se v mnohém stírá rozdíl mezi představeným a poddaným. Hus netvrdí, že by se představení neměli poslouchat vůbec, ale že je třeba jisté opatrnosti a pečlivého zvažování jejich příkazů, především v tom ohledu, zda se v něčem nepříčí Božímu zákonu. Je dokonce povinností poddaného neuposlechnout sebedméně špatný příkaz představeného, protože tím odvrací představeného od zlého.⁹⁸ Obdobné rysy nese i Husova teorie ctností. Hus totiž opouští tehdy běžné pojetí ctnosti jako habitu a zastává spíše „definitivní“ pozici, která je dána vyvolením. V kontextu sporu týkajícího se toho, zda je představeného třeba poslouchat bezvýhradně v takzvaných středních skutcích (tj. těch, které nejsou ani dobré, ani zlé), Hus poznamenává, že přísně vzato nejsou žádné střední skutky, vše záleží na vlastním charakteru konajícího – pokud něco koná neřestný člověk, koná to neřestně, pokud něco koná ctnostný člověk, koná to ctnostně. Mravní hodnota skutků plně závisí na konajícím.⁹⁹ Navíc je třeba zvažovat i okolnosti činu. Tím vším ale hierarchické uspořádání tehdejší společnosti utrpělo vážnou trhlinu.

U Jana Husa tak v náznacích můžeme nalézt popudy k desakralizaci institucí a důraz na jejich lidské založení, což otevírá prostor pro jejich případnou změnu. Rovněž tehdejší uspořádání společnosti je do značné míry ohroženo, protože nyní je sám sobě mírou jednotlivý člověk a jeho svědomí a rozum. To vede k většímu rovnostářství mezi lidmi, jelikož všichni jsme součástí jednoho kolektivního těla, a jediné, v čem může někdo více či méně vynikat, je ctnost. Dochází tak i k jisté demytologizaci svátostí a jejich

97 Z některých pasáží se zdá, že Hus obecný rozum klade skoro na roveň samotnému Písmu (snad proto, že jde vposled o božský rozum), ke kterému je v protikladu svévole či výklad dle svých hlav (lat. *secundum capita nostra, secundum nostrum conceptum vel voluntatem*). Srov. *De ecclesia*, 16, s. 132 n: „Hoc tamen debet scire doctor, quod nec sibi nec omnibus sibi adherentibus volumus in fidei consentire materia, nisi de quanto se fundaverint in scriptura vel racione.“ Z toho nám plyne, že veškerá individuální stránka rozumu předzřízených bude nakonec překonána. Toto potvrzují i názory táboritů, kteří prohlašovali, že v novém světě, bude každý lidský rozum nahrazen Božím vnuknutím. Srov. Patschovsky, A., *Chiliasmus táboritů*. Jeho idea, jeho obraz u současníků a interpretace historiografie, c.d., s. 187.

98 *De ecclesia*, 19, s. 179.

99 *De ecclesia*, 19, s. 176. Je tady jasná souvislost s Augustinovým „Miluj a dělej, co chceš“.

významu.¹⁰⁰ Nyní je každý jednotlivý člověk odpovědný za svou spásu, žádá pozemská autorita nad ním nemá moc, pokud není v souladu s jeho svědomím. Takto můžeme u Husa vidět náznaky individualismu, zdůraznění lidských práv a svobod. S tím se pojí i jiné pojetí zbožnosti, která nyní bude stavět na Písmu a na obrácení se do vlastního nitra (svědomí, rozumu), nikoli na obřadu a formálním plnění předepsaných povinností.

Závěr – Husova reforma?

Vše, co zde bylo zmíněno, by však pravděpodobně nemělo většího vlivu na širší publikum, kdyby nebylo hnutí, které na Husa přímo navázalo a jež se snažilo jeho myšlenky realizovat (a mnohdy i dotáhnout do konce, ať již byl jakýkoli). Takto se českému kazateli dostalo sluchu jako málokterému mysliteli před ním a došlo k velmi rychlému uskutečnění mnoha jeho myšlenek (či alespoň k pokusu o ně). Je však velkou otázkou, nakolik by Hus sám schvaloval takový vývoj a tento výklad svých myšlenek.¹⁰¹

100 Je třeba přiznat, že u Husa samého – a do značné míry ani u umírněnějších husitů – tomu tak nebylo, ale oprávněnost této linie úvah potvrzuje vývoj u táboritů, kteří se řídili názorem, že je třeba zbavit se všeho nepotřebného ke spáse (tj. oněch zbytečností, které se nahromadily za 1400 let církevních dějin). Srov. Patschovsky, A., *Chiliasmus táboritů*. Jeho idea, jeho obraz u současníků a interpretace historiografie, c.d., s. 200.

101 S tímto tázáním se pojí dvě otázky (za které děkuji jednomu z anonymních recenzentů *Filosofického časopisu*), které by si jistě zasloužily pozornost a kterým by bylo vhodné věnovat další zkoumání. Tyto dvě otázky vyrůstají z jednoho základu, který je pro tuto studii zásadní, a to je spojení teorie (v tomto případě Husova myšlení) a praxe (v tomto případě násilných/válečných událostí kolem husitského hnutí). Jde tedy jednak o otázku, zda skutečně bylo Husovo myšlení tak „revoluční“, že podnítilo ono násilné vyústění, nebo zda šlo o historickou náhodu či o prostou vhodnou kombinaci všech potenciálně „revolučních“ prvků (vždyť přece již v dobách před Husem bychom našli mnoho církevních či společenských reformátorů, v jejichž učení bylo silně přítomné i apokalyptické téma, avšak jejich myšlenky nevedly k ničemu podobnému, jako bylo husitství). Druhá otázka je velmi podobná, nemíří však na Husovy předchůdce, ale na jeho následovníky, tj. ptá se na konkrétní spojení filosofie (potažmo teologie) s činem. První otázka je důležitá proto, že na jejím hlubším prozkoumání můžeme mnohem lépe osvětlit případnou specifickou Husova myšlení a potažmo i celého husitství. Předběžně je však třeba říci, že tu platí totéž, co bylo řečeno výše o vlivu Viklefa – stejně jako české reformní hnutí by si nakonec možná vystačilo i bez myšlenek anglického mistra (ale přišlo jim vhod), tak i husitské hnutí by si poradilo bez myšlenek Jana Husa. Husovo (potažmo Viklefovo) myšlení však bylo bezpochyby důležité kvůli legitimizaci mnohých radikálních myšlenek – poskytovalo jim totiž komplexní filosoficko-teologické pozadí. To ale nijak nesnižuje význam myšlení samotného Husa, který zajisté ještě vzrostl díky jeho tragickému životnímu osudu. To zásadní bych viděl v tom, že tyto myšlenky byly k dispozici (a vyrostly přímo z celého reformního pražského podhoubí), vybízely k použití a také použity byly, snad jen s radikálností a důsledností, které nezamýšlel a netušil ani jejich autor. Pokud jde o druhou otázku, tedy o konkrétní přechod od myšlení k činu, tak tu je třeba podotknout, jak bylo již řečeno výše, že Hus sám dával naprosto jasně přednost duchovnímu boji před bojem ozbrojeným. K rozřešení této otázky by zajisté bylo vhodné podniknout historicko-filosofické bádání ohledně dalšího vývoje myšlenky možnosti ozbrojeného boje. Hus sám bohužel zemřel příliš brzy na to, aby mohl nějak hlasitěji zasáhnout do této debaty, ale pražské univerzitní prostředí se touto otázkou intenzivně zabývalo – v letech předcházejících husitským válkám.

V této studii jsme se pokoušeli sledovat linii, která mohla vést přímo od Husa k husitskému hnutí (a husitským válkám). Nejprve substancionální pojetí církve Husovi umožnilo vztahovat své učení na všechny, a to nejen na vyvolené, ale i zatracené, protože právě oni zatracení intenzivně bojují proti svaté církvi. Kdyby však nebylo velmi vážně míněné metafory anti-krista (natolik vážně, že tato metafora přestala být pouhou metaforou), tak by mohlo zůstat u pouhého morálního apelu ohledně vzdorování zlu. Takto však bylo na spadnutí začít se služebníky Dávla aktivně bojovat, neboť doba největší tísně již nastala. Důsledkem toho bylo, že se začala budovat nová společnost, a to do velké míry podle reformního programu, který vzešel z pera Jana Husa.

Ovšem je třeba přiznat, že význam husitství časem pominul a Husa poté vystřídal Luther a jiní reformátoři. Avšak když se podíváme na náznaky nových myšlenek u Husa, do značné míry je nalezneme i u dalších reformátorů, kterým se, na rozdíl od něj, skutečně celosvětově podařilo reformovat církve (jako instituci) na dlouhá staletí. Husovo naléhání na církevní reformu bylo vyslyšeno sice jen omezeně – a pak bylo nahrazeno naléháním jiných kazatelů –, avšak je možné tvrdit, že Hus svým myšlením přispěl k reformě celé společnosti (vždyť jeho pojem církve je tak široký, že zahrnuje i společnost). Ukázal na hliněné nohy, na kterých stály mnohé středověké instituce, a podnítil tak změnu k obratu ke člověku.¹⁰² V tom lze spatřovat Husův skutečně reformátorský význam.

SUMMARY

“Nunc antichristi multi facti sunt.” – The Idea of Fellowship in Hus’ Treatise “De ecclesia”

This study explores the relationship between the metaphysical conception of the Church that can be found in Jan Hus’ treatise *De ecclesia*, and its possible social realization. The influences of this approach (Wycliffe and Augustine) are looked at, as are the problems that these influences bring with them. Hus’ conception of the church has broad social consequences, because Hus understands the church non-institutionally, i.e. as a collective organism of all who are predetermined for salvation. That is why, according to him, the Church is the pinnacle of all creation. If however we take this conception of the Church and the associated dualism between the Damned and

102 Je dobré si rovněž připomenout, že Husa a husitství velmi dobře znalo celé intelektuální prostředí té doby, jak je patrné třeba i jen z dalších církevních koncilů, kde bylo husitství tématem, takže o patřičný dosah jeho myšlenek bylo jistě postaráno; i když s nimi jednotliví myslitelé nemuseli souhlasit, museli se s nimi vyrovnávat, a to mnohdy stačí.

the Church of the Chosen truly for what they are, and add in the eschatological expectation of the end of time and the coming of the Antichrist, then we might expect the revolutionary result of Hussitism. Lastly, the possible areas in which we can see Hus' potential for broad social reform are shown.

Keywords: Jan Hus, John Wycliffe, Augustine, church, *De ecclesia*, predestination, the Antichrist, Hussitism, revolution, reformation

ZUSAMMENFASSUNG

„Nunc antichristi multi facti sunt.“ – Die Idee der Gesellschaft in der Schrift „De ecclesia“ von Jan Hus

Die vorliegende Studie befasst sich mit der Beziehung zwischen der metaphysischen Auffassung der Kirche, die wir in der Schrift *De ecclesia* von Jan Hus finden, und deren möglicher gesellschaftlicher Verwirklichung. Dabei wird auf den Einfluss dieses Denkansatzes (Wyclif und Augustinus) und auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die diese Einflüsse mit sich bringen. Die Auffassung von Kirche bei Hus hat gesamtgesellschaftliche Konsequenzen, da Hus die Kirche nicht-institutionell auffasst, d. h. als kollektiven Organismus aller Menschen, die für das Seelenheil prädestiniert sind. Daher ist für Hus die Kirche die Krönung aller Schöpfung. Wird jedoch diese Auffassung von Kirche und der damit verbundene Dualismus zwischen der Kirche der Auserwählten und den Verlorenen realistisch verstanden und in Verbindung zum erwarteten Ende aller Zeiten und der Ankunft des Antichrist gesetzt, dann sind revolutionäre Folgen zu erwarten, wie im Hussitentum geschehen. Zum Schluss der Studie wird auf mögliche Punkte hingewiesen, in denen wir das gesamtgesellschaftliche Potential von Jan Hus für Reformen sehen können.

Schlüsselwörter: Jan Hus, Johann Wyclif, Augustinus, Kirche, *De ecclesia*, Prädestination, Antichrist, Hussitentum, Revolution, Reformation