

Od Petra Chelčického k Lukáši Pražskému: Formování identity Jednoty bratrské skrze vztah ke světské moci

VÍT MARŠA*

List adresovaný roku 1490 bratry usazenými v Litomyšli tehdejší hlavě Jednoty bratrské, bratru Matěji,¹ se stal pomyslnou jiskrou, která rozdmýchala diskusi vedoucí až k přehodnocení odmítavého vztahu Jednoty

* Tato práce vznikla za finanční podpory projektu Masarykovy univerzity „Tradice a každodennost: Sociologický a antropologický výzkum náboženské praxe“, MUNI/A/1357/2020.

Rád bych poděkoval doc. PhDr. Davidu Zbíralovi, Ph.D. za odborné vedení při přípravě této studie a recenzentům za podnětné připomínky.

Použité zkratky: *Bárka* = Lukáš Pražský, *Spis Bárky*; Praha, Knihovna Národní muzeum, Sběrka rukopisů a starých tisků, V E 9, fol. 1r-203v; *O církvi svaté* = Petr Chelčický, *O církvi svaté*: Eduard Petruš (ed.), *Drobné spisy*, (Památky staré literatury české 30), Praha: Academia 1966, 99-104; *O dvojím lidu* = Petr Chelčický, *Řeč o dvojím lidu* (o šelmě a cizoložnici): Jaroslav Boubín (ed.), *Spisy z Olomouckého sborníku*, (Sběrka pramenů k náboženským dějinám 4), Praha: Historický ústav 2016, 303-308; *O moci světa* = Lukáš Pražský, *O moci světské*: Brno, Moravský zemský archiv, Staré tisky, G21-374, fol. 126r-197r; *O obnovení* = Lukáš Pražský, *O obnovení církve svaté*: Praha, Národní knihovna České republiky, České rukopisy, XVII.E.31, fol. 1r-316v; *O šelmě* = Petr Chelčický, *Řeč o šelmě a obrazu jejím*: Jaroslav Boubín (ed.), *Spisy z Olomouckého sborníku*, (Sběrka pramenů k náboženským dějinám 4), Praha: Historický ústav 2016, 277-302; *O trojím lidu* = Petr Chelčický, *O trojím lidu řeč*: Jaroslav Boubín (ed.), *Spisy z Kapitulního sborníku*, (Sběrka pramenů k náboženským dějinám 5), Praha: Historický ústav 2018, 113-140; *Postila I* = Emil Smetánka (ed.), *Petr Chelčický, Postilla I*, Praha: Comenia 1900; *Postila II* = Emil Smetánka (ed.), *Petr Chelčický, Postilla II*, Praha: Comenia 1903; *Replika proti Mikuláši Biskupcovi* = Petr Chelčický, *Replika proti Mikuláši Biskupcovi*: Jaroslav Boubín (ed.), *Spisy z Olomouckého sborníku*, (Sběrka pramenů k náboženským dějinám 4), Praha: Historický ústav 2016, 59-140; *Řeč o základu* = Petr Chelčický, *Řeč o základu zákonův lidských*: Jaroslav Boubín (ed.), *Spisy z Olomouckého sborníku*, (Sběrka pramenů k náboženským dějinám 4), Praha: Historický ústav 2016, 191-204; *Sít víry* = Jaroslav Boubín (ed.), *Petr Chelčický, Siet viery*, (Sběrka pramenů k náboženským dějinám 3), Praha: Historický ústav 2012; *Výklad na druhou epištolu* = Petr Chelčický, *Výklad na druhou epištolu sv. Jana*:



Religio: Revue pro religionistiku 29/2, 2021, 133-158.

<https://doi.org/10.5817/Rel2021-2-2>

This work can be used in accordance with the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 International license terms and conditions (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

ke světské moci, městskému způsobu života i většině řemesel a obchodu.² Život ve městech, který neobnášel jen koexistenci s většinovou společností a užívání jejich institucí a struktur, ale i podíl na jejich výkonu – ať už se jednalo o úřady nebo soudy – stál totiž v přímém rozporu s původními ideály zakladatelů Jednoty bratrské. Jindřich Halama přitom zdůrazňuje, že navzdory původním snahám o izolacionismus byly kontakty s městy, jejich řemesly a vzděláním nevyhnutelné.³ Otázka života ve městech se tak pro Jednotu stala zástupným problémem nejen pro přehodnocení vztahu ke světské moci a světu obecně, ale také k promyšlení role Jednoty bratrské v něm.⁴ Výrazné změny můžeme proto sledovat nejen v sociální praxi, ale také v náboženské nauce.

František Bartoš popsal přerod Jednoty bratrské koncem 15. století následovně: „Ze sekty odsouzené živořit v jakési rezervaci se stala církví, ano stala se značnou měrou církví inteligence a kultury a tím se ujala namnoze duchovního vedení české reformace vůbec.“⁵ Přestože procesy, kterými Jednota bratrská prošla, vykazují výrazné podobnosti s teorií zcírkevňení, popisující proměnu sekty v církev,⁶ nebyl zmíněný přerod navzdory F. Bartošem užitým pojmům „sekta“ a „církev“ dosud systema-

Jaroslav Boubín (ed.), *Spisy z Kapitulního sborníku*, (Sbírka pramenů k náboženským dějinám 5), Praha: Historický ústav 2018, 85-112.

1 Rudolf Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha: Kalich 1957, 71.

Členové Jednoty se v Litomyšli usazovali na pozvání Bohuše Kostky z Postupic v nově budované čtvrti již od r. 1486. Výměnou za to vrchnost očekávala, že se bratři ujmou svých občanských závazků, a dokonce i úřadů. Jindřich Halama, *Sociální učení českých bratří 1464-1618*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2003, 43.

2 R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské...*, 75.

3 J. Halama, *Sociální učení...*, 40.

4 J. Halama si všímá, že podobně představovala otázka přísahy zástupné téma pro vztah Jednoty ke strukturám světské a zejména soudní moci. *Ibid.*, 63.

5 František M. Baroš, „Památné výročí z dějin Jednoty bratrské“, *Kostnické jiskry* 26/9, 1944, 49.

Zdůraznění významu tohoto přerodu můžeme nalézt nejen u F. Bartoše, ale téměř v každé klasické práci pojednávající o dějinách Jednoty. Viz např. R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské...*, 66-79; Amedeo Molnár, *Bratr Lukáš: Bohoslovec Jednoty*, Praha: Husova československá evangelická fakulta 1948, 5; id., *Boleslavští bratři*, Praha: Komenského evangelická fakulta Bohoslovecká 1952, 39-40; Josef Theodor Müller, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha: Nákladem Jednoty bratrské 1923, 171. Dnes se tak jedná o obecně přijímanou interpretaci.

6 Toho si povšiml již A. Molnár, který ve svém promyšlení vztahu české reformace a světové reformace navazoval na Ernsta Troeltsche. Jelikož se jedná o provázané koncepty, není překvapivé, jak je Molnárův pojem první reformace blízký Troeltschovu pojmu sekty. Srov. Molnárovo vymezení první reformace v Amedeo Molnár, *Na rozhraní věků: Cesty Reformace*, Praha: Kalich 2007, 342, a Troeltschovo pojetí sekty v Ernst Troeltsch, „The Sociological Problem of Protestantism“, in: id., *The Social Teaching of the Christian Churches* II, New York: Harper Torchbooks 1960, 461-514: 461.

ticky studován skrze užití adekvátních teoretických nástrojů, které by reflektovaly i obecnější mechanismy vývoje křesťanských náboženských hnutí.⁷ Přitom teoretické uchopení problému může nabídnout nový pohled na otázky, na které dosavadní výzkum uspokojivě neodpověděl: především jakým způsobem byla udržována identita Jednoty bratrské, mezi jejíž pilíře patřilo právě napětí vůči většinové společnosti a světské moci. Vždyť oddělení od – z pohledu zakladatelské generace – jen zdánlivě křesťanské společnosti, ať už skrze izolaci vicinální,⁸ nebo institucionální,⁹ představovalo jeden z hlavních důvodů vzniku samostatné Jednoty bratrské.¹⁰

Tato studie je založena na komparaci klíčových textů Petra Chelčického, jehož učení bylo zdrojem původního napětí vůči většinové společnosti, a Lukáše Pražského (dále B. Lukáše), který nastíněné změny systematicky zapracoval do nauky Jednoty bratrské a uvedl do praxe. Ze srovnání obou myslitelů vyplývá, že byt' došlo k proměně přístupu Jednoty bratrské ke světské moci i k městskému způsobu života, a dokonce k odmítnutí závaznosti spisů Petra Chelčického a na něj navazujícího B. Řehoře, konstrukce identity Jednoty zůstala i nadále založena převážně na napětí s většinovou společností. V závěru studie demonstrují, že přetrvávající závislost identity Jednoty bratrské na napětí vůči většinové společnosti představuje klíčový vztah, který sehrává zásadní roli i v teoretickém uchopení problému z perspektivy teorie zcírkevňení, a otevírá tak další možnosti navazujícího teoreticky zakotveného výzkumu těchto významných změn.

Dílo Petra Chelčického a Lukáše Pražského na pozadí změn v Jednotě bratrské

Původní napětí vůči většinovému světu a světské moci má, jak zdůrazňuje Amedeo Molnár, kořeny zvláště v učení laického náboženského myslitele Petra Chelčického.¹¹ Ten sice nebyl zakladatelem Jednoty, ale jeho

7 Zdeněk Nešpor píše: „V české předmarxistické (a stejně tak později marxistické) religionistice a náboženském dějepytu však naopak (téměř) zcela chyběla skutečná recepce klasického weberovsko-troeltschovského ‚sociologického nehodnotícího‘ terminologického uchopování jednotlivých typů náboženských skupin.“ (Zdeněk Nešpor, „Pojmy ‚církev‘ a ‚sekta‘ v českém předmarxistickém dějepisectví“, in: Jan Horský (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějepysném myšlení: Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*, Ústí nad Labem: Albis International 1999, 204–247: 231).

8 Ideálem byl život na venkově.

9 Odmítnutí světské moci, soudů a utrakvistického i katolického kněžství.

10 R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské...*, 79; J. Halama, *Sociální učení...*, 95.

11 A. Molnár, *Bratr Lukáš...*, 31 a 33. Totožně smýšlí i R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské...*, 66. Jak uvádí J. Halama, J. Goll dokonce vnímal založení Jednoty jako snahu o realizaci Chelčického ideálů (J. Halama, *Sociální učení...*, 13).

učení její vznik přímo ovlivnilo.¹² Pro Chelčického byla světská moc v přímém rozporu se zákonem Kristovým,¹³ který pokládal za jedinou cestu ke spáse. Podle Chelčického tak skutečný křesťan nemůže žít ve městech, kde je podíl na světské moci nevyhnutelný.¹⁴

Pro přijetí nového postoje Jednoty bratrské k většinovému světu byla klíčová dvojice sněmů¹⁵ svolaných ve snaze vyřešit rostoucí napětí mezi původními ideály Jednoty a stále více se odlišující praxí, spojenou převážně s přesunem nemalé části členské základny Jednoty do měst, z čehož často vyplývala i povinnost podílet se na městské správě a soudech. Tyto sněmy nakonec legitimizovaly možnost žít ve městech, užívat institucí světské moci i podílet se na jejich výkonu. Současně se Jednota bratrská otevřela nobilitě.¹⁶ Sněmy ovšem zároveň vedly k rozkolu v Jednotě bratr-

12 František Šmahel, *Husitské Čechy: Struktury, procesy, ideje*, Praha: Lidové noviny 2001, 309 a 344.

Dominantní názorový proud navazující na Petra Chelčického a reprezentovaný zejména zakladatelem Jednoty bratrské B. Řehořem nepředstavuje ovšem směr jediný. Jak ukázal J. Halama, B. Tůma Přeloučský, jeden z prvních kněží Jednoty, je svým vztahem ke světské moci důkazem o tábořském dědictví. B. Tůma tábority chápal jako bojovníky boží, hájil obrannou válku a zastával koncept křesťanského panovníka (J. Halama, *Sociální učení...*, 46-49). Halama ovšem dodává, že tento myslitel působil ve stínu B. Řehoře a později B. Lukáše. Navíc také z počátku odmítal podpořit reformní snahy o otevření Jednoty bratrské (*Ibid.*, 47 a 52). Přesto jeho učení demonstuje větší názorovou plastičnost v Jednotě bratrské, než se tradičně uvádělo.

I v případě dále představeného B. Lukáše zdůrazňuje Halama návaznost na tábority – Lukáš řadil Jana Žižku oproti Chelčickému mezi Bohem poslané k nápravě církve (*Ibid.*, 55). Byť Lukáš vnímal husitství jako boží záměr, Halama současně opomíná Lukášovu kritiku táboritského užívání světské moci k obraně víry. Lukáš viděl kořeny Chelčického odmítní světské moci ve zkušenosti s „válečnými tábory“ (*O moci světa*, fol. 127v). Podobně naráží na tábority ve spise *O obnovení církve svatě*, kde zdůrazňuje, že mylně chápali boj proti Antikristu tělesně, stejně jako židé smýšleli tělesně o mesiáši (*O obnovení*, fol. 253r).

13 V Chelčického díle také často zaznívají pojmy zákon Páně, řád Kristův nebo zákon Boží. Tyto pojmy Chelčický používá zcela synonymně.

14 Asi nejdůsledněji rozebírá Chelčického chápání měst František Šmahel, který tohoto českého laického myslitele zařazuje do delší tradice odmítající města i městský způsob života, sahající až k Josefu Flaviovi. Šmahel tím ovšem Chelčického zbavuje tradiční aury průkopnického a nadčasového myslitele (František Šmahel, „Antiideál města v díle Petra Chelčického“, *Československý časopis historický* 20, 1972, 71-94).

15 První sněm proběhl v roce 1490 v Brandýse. Jeho usnesení však bylo ještě zpětně revokováno staršími představiteli Jednoty. Za zlomový je tak považován především sněm v Rychnově donaný v roce 1494. R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské...*, 72 a 74.

16 J. Halama, *Sociální učení...*, 41. O konverzi k Jednotě bratrské byl skutečně mezi některými představiteli šlechty zájem, byť z členství neplynuly v zásadě žádné výhody. J. Halama tak vidí tyto konverze jako niterně motivované (*ibid.*, 61-62). Více ke konverzím k Jednotě bratrské viz Robert Novotný, „Konverze české a moravské šlechty v husitském století“, in: Pavlína Cermanová – Pavel Soukup (eds.), *Husitské re-formace: Proměna kulturního kódu v 15. století*, Praha: Nakladatelství lidové noviny 2019, 305-325.

ské a oddělení tzv. Malé strany (nebo též Malé stránky), která tyto změny odmítala.¹⁷

Samotná dvojice sněmů ovšem představuje jen dílčí milníky v delším vývoji proměny nauky Jednoty bratrské. Odklon od původního důrazu na skutky jakožto klíčového zdroje spásy křesťana můžeme nalézt již ve starších textech bratří Klenovského a Prokopa.¹⁸ Byl to ovšem B. Lukáš, pro své vlivné působení mnohdy označovaný za druhého zakladatele Jednoty,¹⁹ kdo dokázal novou nauku nejen zpracovat a domyslet v nové systematické teologii Jednoty, ale uvést ji i do praxe jednotlivých společenství.²⁰

Posun ve vztahu ke světské moci a většinové společnosti není samozřejmě pouhým důsledkem proměny teologie Jednoty bratrské. Bylo by ovšem stejně tak zjednodušující označit tyto myšlenkové inovace jen za přizpůsobení se již existující praxi.²¹ Historik a sociolog David d'Avray zdůrazňuje, že jednotlivé prvky v systému středověkého myšlení a hodnot jsou vzájemně provázány a ovlivňují se. Tento systém však čerpá sílu z každodennosti a zahrnuje i veškeré jednání – ať už běžné, nebo ritualizované.²² Teologické ideály tak vytváří tlak, tendenci, aby se určité jednání stalo možným, nebo dokonce pravidelným. Výše nastíněné změny tak odráží sociologicky zajímavý dialektický vztah praxe a duchovních ideálů.

Nový koncept spásy a proměna vztahu ke světské moci se úzce dotýkaly i samotné identity a sebepojetí Jednoty bratrské. Opuštění dlouhodobě neudržitelných striktních požadavků asketicky vedeného života první generace bylo umocněno i nezbytným odmítnutím textů bratra Řehoře, a tudíž i Petra Chelčického, z něž bratr Řehoř vycházel, jako závazných.²³ Bylo to ovšem právě jejich učení, které dávalo smysl a legitimitu samotnému vzniku a existenci Jednoty bratrské – důraz na skutky byl pro zakladatelskou generaci zdrojem pocitu výjimečnosti, vyvolenosti takřka v duchu hrdinské askeze, alespoň v kontrastu s většinovou společností. Identita Jednoty bratrské tak vycházela jak z neslučitelnosti světské moci s křesťanstvím, tak i z „morálnějšího“ způsobu života kontrastovaného se zbytkem společnosti.

Z dosud uvedeného tedy vyvstává otázka, jakým způsobem se podařilo B. Lukáši legitimizovat život ve městech i podíl na výkonu světské moci,

17 R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské...*, 76.

18 *Ibid.*, 69.

19 A. Molnár, *Bratr Lukáš...*, 5.

20 R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské...*, 78.

21 J. Halama zdůrazňuje, že bouřlivé diskuzi z 90. let 15. stol. předchází teologický vývoj, a tudíž se nejedná jen o zpětnou legitimizaci již existující praxe (J. Halama, *Sociální učení...*, 43). Viz také R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské...*, 69-70.

22 David L. d'Avray, *Medieval Religious Rationalities: A Weberian Analysis*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2010, 22, 31-62 a 70.

23 R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské...*, 77; J. Halama, *Sociální učení...*, 45.

včetně soudní, aniž by zcela podkopal základy identity Jednoty bratrské. Jednalo se o skutečnou výzvu – bylo třeba odmítnout učení zakladatelské generace, ale současně udržet vědomí kontinuity a také uchovat pocit výlučnosti, bez níž by další existence Jednoty bratrské nedávala smysl. Inspirován přístupem Davida d'Avraye chci analyzovat vztah mezi ideály obsaženými v nauce B. Lukáše a jejich sociálními důsledky, a to v kontrastu s učením Petra Chelčického.

Komparace zahrnuje klíčové texty zabývající se vztahem obou myslitelů ke světské moci.²⁴ Petr Chelčický se vztahu ke světské moci věnuje napříč svým dílem. Ve svém výzkumu především vycházím z Chelčického nejsystematičtějšího díla *Sít víry*, doplněného o několik klíčových spisů – *O šelmě a obrazu jejím*, *Řeč o základu zákonu lidských*, *O církvi svaté*, *O trojím lidu*, *Výklad na druhou epištolu sv. Jana* a výběr kázání z Chelčického *Postily*. Všechny tyto texty jsou dostupné v dostatečně kvalitních edicích. V případě B. Lukáše jsem zvolil především jeho spis *O moci světa*,²⁵ který je tradičně považován za polemiku s Petrem Chelčickým.²⁶ Za neméně důležitý spis lze ovšem považovat také *O obnovení církve svaté*, jenž je nejen cenným pramenem vypovídajícím o této dynamické periodě v dějinách Jednoty, ale též představuje snahu vypořádat se s otázkami vyplývajícími ze stanovisek přijatých na obou výše zmíněných sněmech. Tyto texty doplňují ještě Lukášovu *Bárkou* nastiňující základy jeho systematicky formulované teologie.²⁷

Povaha světa a světské moci v díle Petra Chelčického

Petr Chelčický byl, podobně jako velká část radikálních husitů, ovlivněn chiliasmem a eschatologickými představami. Jaroslav Boubín píše: „Do Petrova uvažování ... vstoupilo pronikavé eschatologické tušení blížícího se konce světa a prakticky ho zcela ovládlo. Celé jeho učení vyrůstá z jeho

24 Pro plné citace pramenů viz úvodní poznámku.

25 Někdy uváděn i jako *O moci světské*.

26 A. Molnár, *Boleslavští bratři...*, 100.

27 Plný text ani jednoho z pramenů není dostupný v žádné mně známé edici. V případě spisu *O moci světa* tak čerpám ze starého tisku G21-374 Moravského zemského archivu v Brně, v případě *O obnovení církve svaté* z rukopisu XVII.E.31 dochovaném v Národním knihovně České republiky a v případě *Bárky* z rukopisu V E 9 Národního muzea. Ediční pravidla: V případě přímých citací z rukopisů a starých tisků se snažím při přepisu co nejvíce přidržovat původního textu. Zachovávám tak původní diakritiku i psaní velkých a malých písmen. Výjimku tvoří vlastní jména, které uvádím vždy s velkým písmenem. Původní ponechávám i hláskosloví a nepřevádím je do současných protějšků (např. *uo*, *ei*, *rz*, atd.). Naopak převádím do současného zápisu následující konsonanty: *ff* = *š*; *w* = *v*. Samohlásky *y/ý* přepisují na *i/í* podle současného pravopisu. Taktéž rozepisují písarské zkratky.

radikální eschatologie.²⁸ Petr Chelčický tak formuluje všechny své myšlenky na pozadí věčného souboje mezi dvěma řády – mezi řádem Kristovým na straně jedné a řádem Antikristovým na straně druhé. Tento eschatologický souboj, který dle Chelčického vyvrcholil za jeho života, také výrazně ovlivňuje jeho interpretaci uspořádání světa, společnosti, a především vztah ke světské moci. Chelčický totiž identifikuje řád Antikrista s řádem tělesným, tedy se světem samotným. Ve *Výkladu na druhou epištolu sv. Jana* můžeme nalézt výstižné: „Antikrist z světa jest a o světu mluví a svět jeho poslouchá.“²⁹

Ve spisu *Řeč o šelmě a obrazu jejím* Chelčický vykresluje dočasné apokalyptické vítězství Antikrista jako propojení světské a duchovní moci:

Ale šelma veliká jest Antikrist, lid pokrytý pod věrů, Kristu protivný. S mocí světskú i s duchovní, v jeden duch svázání, panující nad světem i nad věrů, ustavivše svět proti Kristovi, i všeliká následování viery odporne proti Kristovi uvedli sú, aby šla viera za jich jednáním v znameních lživých a mylnostech přikrytých svátostí pokrytú na oklamání světa ... a skrze moc světskú ..., aby svět vešken byl poražen pod jich poslušensvie a pod jich práva nepravá.³⁰

Pro Chelčického tak byl celý okolní svět i světská moc pevně v rukou Antikrista a většinová společnost byla křesťanskou jen zdánlivě – pro Chelčického je naopak ryze pohanská, a to zejména kvůli povaze světské moci, která ji spravuje.³¹ Nekřesťanský původ vrchnosti a světské moci Chelčický dovozuje z existence vrchnosti jak v křesťanských zemích, tak v zemích nekřesťanských. Chelčický poukazuje na to, že světská moc nevyžaduje náboženskou legitimizaci, a dokonce bez propojení s duchovní mocí funguje efektivněji: „[M]ezi pohany dokonalejší stojí než mezi těmito zatměnými křesťany a nic neslove tam tělo Kristovo pro tu svornost.“³² Tento motiv, který Chelčický původně formuloval ve spisu *O trojím lidu*, rozvíjí v *Síti víry*, kde zdůrazňuje příživnictví duchovní moci na společnosti: „[M]ezi pohany lépe stojí královstvie zemské nežli mezi těmito zámatnými křesťany, jenž sú sobě osobili ta panstvie. Nebo mezi pohany

28 Jaroslav Boubín, *Petr Chelčický: Myslitel a reformátor*, Praha: Vyšehrad 2005, 21.

29 *Výklad na druhou epištolu*, 107.

Pro Chelčického existuje jasná spojnice mezi Antikristem, hříchem, světem a tělesností: „Týž také lid světský křesťanský, tělestný vešken a hříšný, podlé svého velikého množství nesmierného všeho lidu křesťanského, zpohanilého a hovadného, jest nazván velikú šelmú anebo zvěř ukrutnú, krvavú. Ješto ani lásky pravé božie mají, ani pravé viery, ani naděje k Bohu, jenž sú opuštěni od Duchu svatého“ (*O dvojím lidu*, 305).

30 *O šelmě*, 280. Srov. *Sít víry*, 225.

31 „Ten jed leje se z moci světské a z jich zákonuov v křesťany a obrátil je v pohany“ (*Sít víry*, 96). Dále viz *ibid.*, 109, 121, 158 a 178; *Postila* II, 159; *O trojím lidu*, 123-124 a 127.

32 *O trojím lidu*, 140.

nenie těch duchovních pánuov rozmnožených a velmi zbytečných jako v těle hlíz, ješto jediné bolest přivodie.“³³ Křesťan navíc nemá v takovémto světě, kde je zkažená duchovní moc podporovaná a propojená s mocí světskou, možnost rozlišit mezi cestou spásy a zatracení: „[S]vět pod víru vzdělávati a svět víru nazývati a tak najdále vieru zaplésti, svět v ni vmísice, aby skrze tu příčinu nemohlo poznáno býti, co jest svět a co víra.“³⁴ Antikrist nabízí pouze falešnou spásu, která má zahrnout celý svět i s jeho hříchy. Chelčický navazuje na širší tradici kritiků „nálezků lidských“, ze kterých viní zejména univerzitní mistry a doktory. V tomto kontextu kritizuje nejen ústupky z Kristových přikázání, snahu zahrnout světskou moc pod víru, ale i narušení univerzality zákona Kristova, který platí pro všechny bez rozdílu stejně.³⁵ Antikrist nabízí nepravou, ale pohodlnou cestu ke spásu, po které svět ostatně touží: „Nebo Antikrist všecky jest osáhl a dělá spasenie všemu světu skrze svú lež pokrytú a smrdedlnú; snadně, jakž ten svět sám chce, tak má spasenie z jeho rukú.“³⁶

Neslučitelnost zákona Kristova se světskou mocí Chelčický spatřuje i v podstatě fungování a udržování světské moci.³⁷ Světská moc dle Chelčického stojí na prosazování vlastní vůle silou a na represích vynucujících poslušnost: „Neb nemuož moc býti, jediné s ukrutnostmi. Pakliť odpustí, ihned sama od sebe zhyne, neb se jí nebude báti vida, že milost požívá, a ne moci, před níž by se měl tříesti.“³⁸ Podle Jaroslava Boubína se jedná o jednu z prvních definic státu jako instituce.³⁹ Strach z trestu a represivních orgánů státu, jako jsou soudy, představuje jedinou motivaci pro člověka, který nežije podle zákona Kristova: „[M]oc skrze ukrutné pomsty tiskne zlé lidi k takové spravedlnosti v svrchních věcech, ješto se chýlé jiným na škodu, aby nepočínaly se a počaté aby přestaly.“⁴⁰ Zákon Kristův ovšem stojí na zcela odlišných principech: „Ta zpráva daleko jest od zprávy pohanské, jenž se děje skrze práva městská a skrze úředníky pohanské.“⁴¹

33 *Sít víry*, 76.

34 *O trojím lidu*, 140. Dále viz *O šelmě*, 285-286; *Sít víry*, 223; *O trojím lidu*, 116-117.

35 *Sít víry*, 68, 197 a 253.

36 *Ibid.*, 239.

37 *O šelmě*, 280; *Sít víry*, 114, 124 a 125.

38 *O trojím lidu*, 117. Totožnou myšlenku můžeme nalézt v *Sít víry*, 174; *O trojím lidu*, 133.

39 J. Boubín, *Petr Chelčický...*, 95. Viz také: Wojciech Iwańczak, „Between Pacifism and Anarchy: Peter Chelčický's Teaching about Society“, *Journal of Medieval History* 23/3, 1997, 271-283: 281.

Chelčický charakterizuje stát, byť vlastními slovy, velmi podobně jako M. Weber. Ten definuje stát jako lidskou pospolitost, která si na určitém území nárokuje monopol legitímní fyzické moci (Max Weber, „Politika jako povolání“, in: id., *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: Oikúmené 2009, 243-294: 247).

40 *O trojím lidu*, 118. Dále viz *ibid.*, 115; *Sít víry*, 115.

41 *Sít víry*, 62.

Člověk žijící pod Kristovým zákonem nepotřebuje nad sebou represivní moc, jelikož sám od sebe rozezná dobré a zlé a nedopouští se žádných přestupků proti společenskému soužití.

Protož když svět jsú, odporný Bohu, musí skrze meč moci světské kázání býti ... Ale kdyby kde byli praví křesťané, ješto Boha milují a své bližnie jako se sami, tuž z milosti božie zle nečinie. Těch jest nepotřebí puditi moci k dobrotě, nebo sami se pravějí domysle pravých skutkuo, než by jim moc přikazovala aneb je k nim pudil.⁴²

Zákon Kristův je tak oproti světské moci založen na dobrovolnosti a svobodné vůli, kterou světská moc vynucováním si poslušnosti vylučuje: „Neb tento řád [Kristův] rodí se z srdce dobré vůle, ježto není pod bezděčí jako otrok, ale pod milostí jako syn.“⁴³ Rozdíl, na který Chelčický poukazuje, můžeme nejlépe ilustrovat v přístupu k soudní moci. V případě světské moci je prvotním cílem sjednat materiální nápravu a zachovat klid ve společnosti. Zatímco dle zákona Kristova „... súzenie jest rozeznánie bezprávie a ukročení toho bezprávie najviace tresktáním a přivesti potom bratry ku pokoji smířením a bezpráví odpuštěním.“⁴⁴ Propojení světské moci s církví a přijetí její ochrany násilím brání člověku i samotné církvi osvědčit svou víru oproti bezpráví. Motiv osvědčení je u Chelčického velmi silný zejména v rovině individuální, ale ve vztahu ke světské moci má dopad i na církev samotnou:

[N]enávist a ukrutnost kniežat pohanských cierkvi prvnie byla jest bližšie příčina ku pravé dobrotě ctnostné, aby mající příčinu jich nenávisti ukrutné, skrze trpělivost vítězila a zkušena byla, a skrze to vítězství přemáhající zlé a bezprávné věci, tak se Bohu lébila a bezprávie trpěla a jeho vuoli plnila, zdržující přikázanie jeho v času protivných věcí.⁴⁵

Chelčický tak staví skutečné křesťanství do opozice jak vůči světu, tak i světské moci založené na donucování. Odmítá ochranu křesťanů světskou mocí, jelikož brání osvědčení víry tváří tvář bezpráví a příkoří po vzoru rané církve. Světská moc, jako většinová společnost, je pro Chelčického pohanská, ovládána Antikristem a s pravým křesťanstvím neslučitelná.

Povaha světa a světské moci v díle Lukáše Pražského

Apokalyptické myšlení prostupuje také učení B. Lukáše, který byl též přesvědčen, že žije na konci věků.⁴⁶ V dobovém kontextu se však nejedná

42 *Ibid.*, 224.

43 *O trojím lidu*, 119. Dále viz *ibid.*, 125; *Sít víry*, 105-106, 133, 212, 224 a 291.

44 *Sít víry*, 64.

45 *Ibid.*, 104-105, viz také *ibid.*, 73.

46 *O obnovení*, fol. 141v a 232r.

o nic výjimečného. Podle Pavliny Cermanové „apokalyptické myšlení reprezentovalo ve středověké společnosti duchovní ideály, politické snahy, obavy, utopie a naděje“.⁴⁷ Ostatně pro Amedea Molnára B. Lukáš „zůstával středověkým člověkem, i když v nejlepším významu toho slova“.⁴⁸ V centru Lukášova eschatologického myšlení stojí samotná Jednota bratrská, která byla vyvolena k obnově pravé církve ve světě. Tento motiv zaznívá zejména v Lukášově spisu *O obnovení církve svaté*, který sepsal, aby „ukázal nejprv že obnovení církve netoliko mělo ale z potřeby byti muselo. Druhé že jest v částce v jednotě této již stalo. A třetí ... že se ve vsi Církví Svaté dítí bude“.⁴⁹ Alegorickým výkladem Starého i Nového zákona Lukáš dokládá předpovězení zrodu Jednoty bratrské jako součásti dějin spásy. Zmíněný spis vznikl v roce 1509 v době pronásledování, kdy se i B. Lukáš musel uchýlit do ústraní.⁵⁰ Spis tak měl mimo jiné dodat naději pronásledovaným společenstvím a posílit pocit vyvolenosti a výjimečnosti Jednoty, které podle Lukáše pronásledování (nejen) v roce 1509 v konečném důsledku potvrzuje. Jak již bylo v úvodu zmíněno, Lukáš se v tomto spise vyrovnává i s odkazem obou sněmů a přerodem Jednoty.⁵¹ Dotýká se tak i otázek spojených se sebepojetím Jednoty, a to ve vztahu ke světské moci a povaze světa. Pocit výlučnosti Jednoty bratrské byl totiž v prvních generacích založen především na pocitu morálnějšího jednání a skutečně křesťanském způsobu života jejích členů, který podíl na světské moci vylučoval.⁵²

Druhý Lukášův spis – *O moci světa* – byl vytištěn v roce 1523. V té době již Chelčického učení nebylo považováno za závazné a mohli bychom očekávat, že nová nauka Lukáše bude již dostatečně promyšlena a uvedena do praxe. Přesto i v tomto spise je výkladový rámeček světa a světské moci téměř nezměnný. B. Lukáš, podobně jako Petr Chelčický, chápal materiální svět, tělesnost, světskou moc a pohanství jako nástroje a sféru Antikrista:

47 Pavlína Cermanová, *Čechy na konci věků: Apokalyptické myšlení a vize husitské doby*, Praha: Argo 2013, 11.

48 A. Molnár, *Boleslavští bratři...*, 84.

49 *O obnovení*, fol. 6^v.

Více k eschatologickému pozadí úpadku církve a vyvolení Jednoty bratrské k její obnově viz *O obnovení*, fol. 8^v, 9^f, 10^v, 12^f, 40^f, 54^v a 60^v.

50 „V pokušení a v protiventství kteráž se stala Leta Paně tisício petistého devátého o vánocích na den Svatého Jana Miláčka Božího, kdež všickni téměř kněží Bratřští v Čechách z míst svých pohnusli se. A tajně přebyvatí musili“ (*O obnovení*, fol. 2^f).

51 Pronásledování otevřelo otázku, zdali Jednota bratrská nesešla ze své cesty, a vedlo k důrazu na morální obrodu (J. Halama, *Sociální učení...*, 93).

B. Lukáš tak zpětně hodnotí a současně obhajuje změny, pro které se Jednota v předchozím desetiletí rozhodla.

52 J. T. Müller, *Dějiny Jednoty bratrské...*, 150.

To dokládají i výtky od Malé strany, která odmítla reformy a od Jednoty bratrské se odtrhla. Viz *O obnovení*, fol. 100^f.

„A nabytí zdravého naučení, odpovědi nenavracovati k protivníkuom pravdy k tělu, dáblu, k světu, k Antikristu, o nic víc.“⁵³ Podobnou myšlenku nalzáme také v *Bárce*: „[P]řišel dábel a nasal koukole synum zlosynuv ... i zplodil v nich bludy rozlice všech časuv, počav od lakomich věci ..., potom od pohanských, potom od světských, i tělesných, aby ty věci ... rosyval v cirkev.“⁵⁴ Lze tedy konstatovat, že dualita mezi řády Anrikrista a Krista sehrává v Lukášově učení pro pochopení světa stále zásadní roli, protože „kralovství Kristovo není odtud, ale Antikristovo kralovství odsud z světa jest“.⁵⁵ Není tudíž ani překvapující, že stejně jako u Chelčického je to i v případě Lukáše propojení duchovní a světské moci, které umožnilo Antikristu dosáhnout dočasného vítězství: „Kristovo kralovství duchovní roztrženo a zkaženo a království světa pohanské uzavazalo se v duchovní a opanovalo je.“⁵⁶

Svět obklopující Jednotu je i pro B. Lukáše křesťanský jen zdánlivě. Většinová společnost, posuzovaná na základě skutků, je z jeho perspektivy zjevně pohanská, protože „lid křesťansky teměř všeckem neobřezany nepokřtěny jest, neb očitě viděti neobřizku na lidu křesťanském obecném, v skutcich zlych zjevnych pohanských nečistých, proti viře lasce i naději, proti ctnostnému životu i učení zdravemu, v smylu v řeči i skutku tak aby nebylo rozeznani od pohanuv“.⁵⁷ V textu *Bárky* pak Lukáš píše o zkaženosti společnosti velice podobně: „[T]a nepravost pokryta v moci a v dustojnosti v zbozi, zjeví se t: v zjevnych bludich i v hříšich pohanských, i v žadostech světa ukaže se.“⁵⁸ Antikrist legitimizován duchovní mocí totiž zakrývá svou pravou tvář falešnými zákony. V Lukášových spisech tudíž zaznívá týž argument jako u Chelčického – člověk nemůže ve světě, kde Antikrist ovládá obojí moc, nalézt cestu ke spáse: „A tudy odjal pravdu a skryl ji v poli víry a písem a bludovaním a kaceřovaním a svymi novymi zákony ustanovenimi rady nalezky obyčeji smysly vyklady službami posvatnymi etc. A potim i vyvolení a praví křesťané skryti i cesta pravdy skryta smysl písem i spasení jako v špižernách skryt.“⁵⁹ Lukáš vidí kořeny těchto falešných zákonů stejně jako Chelčický mezi učenci a doktory: „[N]eb on [Antikrist] z ustavení a z nalezkuv a z smysluv zlych,

53 *Ibid.*, fol. 3^v.

54 *Bárka*, fol. 188^v.

Pro další doklady provázání světa, tělesnosti, světské moci a Antikrista viz *O obnovení*, fol. 15^f, 26^f, 39^v, 41^f, 51^f, 52^v, 207^f; *Bárka*, fol. 15^f, 158^v-159^f a 190^f; *O moci světa*, fol. 135^f.

55 *O obnovení*, fol. 200^v.

56 *Ibid.*, fol. 303^f. Dále viz *ibid.*, fol. 28^v, 73^f, 200^v-201^f a 278^f; *Bárka*, fol. 201^v; *O moci světa*, fol. 133^f, 134^v a 135^f.

57 *O obnovení*, fol. 40^v.

58 *Bárka*, fol. 201^f.

59 *O obnovení*, fol. 11^v. K nemožnosti nalézt skutečnou spásu viz *ibid.*, fol. 69^f a 82^f.

učených, a nabožených, mocných moudrých vyšel.“⁶⁰ Jednota bratrská, zrozená navzdory moci Antikrista jen díky božím zásahům, představuje pouze malý ostrůvek pravé víry, který má obnovit celé církve teprve následovat. Husitské hnutí totiž narušilo Antikristovu nadvládu nad světskou i duchovní mocí v českých zemích a umožnilo tak nepřímo i zrod Jednoty bratrské: „Protož za kralovství Antikrista nemůž byti místa na zemi pravdě narozene do smrti jeho leč by kde v moci své umřel jako v Čechách byl velmi raněn obojím mečem a však rána jeho hlavy se lečí zase.“⁶¹

Pro B. Lukáše zůstává důležitý i rozdíl mezi podstatou zákona Kristova, který sám označuje jako zákon milosti, a podstatou světské moci. Ve spisu *O moci světa* píše:

Zákon pak milosti vydán bezevšie moci světa a múdrosti jeho, i souduo a práv světa. A ten zákon spusobený vyvoleným z milosti a daný v srdce, jest spravedlnosti nepsané v literách, ale v božie spravedlnosti Kristem vykúpené a zaslúžené, dané duchem svatým, a napsané v mysli i v stěvách. Protož slúhy zákona toho nejsou v moci světa tohoto postaveni, ani lid spravedlivý z viery, ani služebnosti a jiné, neb dokonalý a svobodný jest.⁶²

Lukáš tak zjevně přejímá Chelčického východisko, že zatímco světská moc je založena na donucování, trestech, hrozbách, represích a v širším slova smyslu násilí, zákon Kristův je založen na svobodě a dobrovolném přijetí Kristova zasloužení.⁶³ Antikrist navíc světskou moc používá k pronásledování pravých křesťanů a potlačování pravdy: „[A] Jidašně slouhy berou, všecky ku pomoci světské i duchovní, s obojí moci, aby pravdu chudou, pokornou, tichou, čistou, trpělivou, etc. zradili sobie.“⁶⁴ B. Lukáš se tak zcela shoduje s Petrem Chelčickým na původu i násilné podstatě světské moci, kterou klade do opozice s ideály skutečných křesťanů, jež ve světě zcela ovládaném Antikristem představuje téměř výlučně Jednota bratrská.

Propojení světa, ďábla a těla ve středověku vystupuje jako běžný topos,⁶⁵ jehož kořeny Siegfried Wenzel nalézá především v benediktinském prostředí na přelomu tisíciletí.⁶⁶ V díle Bernarda z Clairvaux se z této trojice zformoval strukturální vzorec pro uvažování o lidském pokušení,

60 *Ibid.*, fol. 152r. Dále viz *ibid.*, fol. 32^r a 68^r; *Bárka*, fol. 186^r.

61 *O obnovení*, fol. 63^r.

62 *O moci světa*, fol. 132^r-132^v. Dále viz *ibid.*, fol. 133^r a 165^r-165^v.

63 Lukáš se ve všech spisech staví vůči násilí poměrně negativně, zejména pokud by mělo sloužit víře a duchovní moci. Dále viz *O obnovení*, fol. 41^v, 68^v, 135^v a 173^v; *Bárka*, fol. 59^v-60^r; *O moci světa*, fol. 157^v a 179^r.

64 *O obnovení*, fol. 180^v. Dále viz *ibid.*, fol. 62^r a 68^r; *Bárka*, fol. 187^r.

65 Siegfried Wenzel, „The Three Enemies of Man“, *Medieval Studies* 29, 1967, 47-66: 47.

66 *Ibid.*, 49-53.

kteřý se postupně stal součástí běžné kazatelské praxe.⁶⁷ Mohlo by se tedy zdát, že Petr Chelčický i B. Lukáš pouze využívají zaběhlých figur.⁶⁸ V případě obou myslitelů se však význam toposu posouvá, jelikož je součástí eschatologického příběhu pádu církve pod moc Antikrista a její následné reformy a obnovy. V úvodu kapitoly zmíněná Pavlína Cermanová zdůrazňuje, že apokalyptické texty a proctví měly nezastupitelné místo ve slovníku radikální reformy. Prorocké texty byly dle Cermanové užívány k interpretaci aktuálních událostí, světa i teologických konceptů.⁶⁹ Nepředstavovaly však pouhý odraz skutečnosti, ale byly „zároveň jejím aktivním hybatelem“.⁷⁰ Z hlediska tématu této studie je však zásadní, že obsahovaly „různě zřetelné identifikační strategie“.⁷¹ Na formování identity Jednoty bratrské tak měla husitská apokalyptická a eschatologická tradice větší vliv než širší exegetická tradice, u které by bylo spíše překvapivé, kdyby mnohé styčné body a vzorce nesdílela. Učení Petra Chelčického i B. Lukáše z husitské eschatologie přebírá nejen vzorce a motivy, ale především strategie konstrukce identity.⁷²

Podřízení světské moci

B. Lukáš zdůrazňuje, že veškerá moc – včetně světské moci – je dána od Boha. Světská moc je především určena k umenšení hříchu a dočasnému „obecnému dobrému“ – tedy správě tohoto světa. Lukáš považuje světskou moc za nezbytnou k pokojnému společnému soužití lidí:

[T]a motz od boha pošla a dána jest ne zkázu hříecha, i skutkuov a ovocij jeho, a v skutciech jeho zevnitřnich, v bázni proti všem jenž hřeší proti bližním, buď spravedlnost rušiece, a neb nepravost puosobiece, a neb jie nezřiezeně užievajiece, a to k dobrému časnemu, ... ku pokoji a k bytu společnemu, a svornemu.⁷³

67 *Ibid.*, 54-56. Wenzel tento topos zdůrazňuje zejména v myšlení Jana Viklefa, který byl pro reformační proudy v českých zemích samozřejmě zásadním zdrojem.

68 Zejména v případě Chelčického pojetí individuální spásy člověka je inspirace zcela zřejmá. Tato trojice nejčastěji prostupuje Chelčického myšlení v souvislosti s pokáním – jedná se tedy o rys, který můžeme sledovat až ke čtvrtému lateránskému koncilu. S. Wenzel, „The Three Enemies of Man...“, 56.

69 Pavlína Cermanová, „Jiná apokalypsa: Prorocké texty v husitství“, in: Pavlína Cermanová – Pavel Soukup (eds.), *Husitské re-formace: Proměna kulturního kódu v 15. století*, Praha: Lidové noviny 2019, 144-172: 144.

70 *Ibid.*, 145.

71 *Ibid.*

72 Pavlína Cermanová výstižně píše: „Lukáš Pražský s husitskými výklady sdílel rovněž pocit, že mnohé, co bylo vepsáno sv. Janem do knihy Zjevení, se právě naplňuje. Lukáš očekával obecnou krizi, v níž církev znovu ovládne Kristus a zásady evangelia a pokorného života v chudobě“ (P. Cermanová, „Jiná apokalypsa...“, 169).

73 *O moci světa*, fol. 129^f.

Lukáš argumentuje, podobně jako Chelčický, že světská moc oddělená od duchovní, jak tomu bývá u pohanů, slouží správě světa a spravedlnosti lépe než v zdánlivě křesťanské společnosti:

A v tom se dáva znáti, že lepší soud a rozeznání mívají pohané pravdy, a neb svěští, nežli duchovní kteříž zdadí se znáti Zákon ... neb oni svěští, když kdo v časných věcech jinym neškodí, a nad jiné se loupežně a neřádně nespíná ale poddán a pokoje užívá, na tom nic vinny nenalezají ani hodneho smrti časné pro jinou věc soudí.⁷⁴

Dualita světské moci a zákona milosti pro Lukáše ovšem neznamená, že by se křesťané neměli podřizovat vůli světské moci. Křesťané mají sice právo odmítnout, protože jim Bůh vykoupením dal možnost svobodné volby, ale pro dluh milosti plynoucí ze spásy a kvůli vlastnímu svědomí mají světskou moc poslouchat dobrovolně: „A tak ne z samé bázni a z mušení, ale z milosti, aby potom nebylo třeba nutiti, ale rozkazati bez hruoz a pomst neb pokut, ani tomuto posluchati z nucení neb z mušení, ale diel pro svědomí k bohu a diel z milosti.“⁷⁵ Donucování, tresty a násilí jsou tak určeny jen zlým a nenapravitelným: „A těm [křesťanům] k bázni nenie, ale k chvále od boha motz zřízená ale zlým, nepravým, nespravedlivým, nekajícím, zpornym, škuodcím a vraždnikom a nemliostivym, ciziech věcj žadatelom, etc, a v zlostech obyčejnym a nekajícím.“⁷⁶ Navzdory tomuto dobrovolnému podřízení však světská moc nesmí být nikdy používána k duchovní správě ani k obraně víry: „[N]e k zprávě viery, neb k obraně duchovných zprávcuov, neb k bojom o vieru.“⁷⁷ A pokud by světská moc nutila křesťany postavit se vlastnímu přesvědčení a svědomí, má každý křesťan právo neuposlechnout.⁷⁸

Myšlenka, že světská moc je dána Bohem a může být užitečná pro správu světa, není ovšem cizí ani Petru Chelčickému. V některých svých spisech je Chelčický vůči světské moci otevřenější a přiznává jí alespoň „dočasné dobro“, které je ovšem, jak zdůrazňuje Jan Rokyta, v Chelčického pojetí vždy motivováno vlastními zištnými zájmy světské moci, a je tak spíše pouhým vedlejším důsledkem.⁷⁹ Ve spisech rozebírajících pavlovské podřízení světské moci Chelčický uznává, že všechna moc pochází od Boha: „[Z] sebe nenie nižádná moc, aniž muož býti, dobrá ani zlá, pohanská ani kacieřská, nebo nic nemuož býti, čemu on nechce, podlé písma.“⁸⁰ Jedná se však o nižší zřízení, nežli je zákon Kristův, jelikož jeho jediným smyslem je zachovat lidské pokolení, které by se bez jakéhokoli zřízení

74 *O obnovení*, fol. 208^f.

75 *O moci světa*, fol. 164^f. Dále viz *ibid.*, fol. 164^v a 165^f.

76 *Ibid.*, fol. 149^v. Dále viz *ibid.*, fol. 138^f a 154^f.

77 *Ibid.*, fol. 138^v.

78 *Ibid.*, fol. 163^v.

79 Jan Rokyta, *Doba a dílo Petra Chelčického*, Blansko: ALMI 2013, 34-35.

80 *Síť víry*, 149-150. Dále viz *ibid.*, 144, 149 a 151.

samo zahubilo. „A i v tom neřádu jsúce, ještě potřebují nějakého zřízení aneb řádu, ... aby skržeň mohli trvati a zachováni býti při životě tělesném.“⁸¹ Nebo také: „A tak se skrže tu moc muož zachovati pokolenie lidské v časném životě do vuole božie. Nebo kdyby to pokolenie lidské ztratilo skrže svú zlost všelikú pravdu, musilo by zahynúti.“⁸²

Stejně jako Lukáš vidí tedy i Chelčický roli světské moci především v uchovávaní dočasného dobra a správě nehodných, kteří konají dobro jen ze strachu před trestem.⁸³ Ovšem i ve světě, který je ovládaný Antikristem, ať už skrže moc tělesnou, nebo skrže tělesné zákony církevní,⁸⁴ Chelčický podřizuje křesťany světské moci. Klíčové však pro něj zůstává oddělení této moci od osobní víry. Východiskem mu pak je vzor v rané křesťanské církvi: „Protož křestané ač jsú stáli pod mocí ciesařskou, ale nemiesili sú k jich zvláštnotem pohanským k zprávě svého bytu křesťanského.“⁸⁵ Chelčický trefně vystihuje svůj postoj a přímo glosuje osobním komentářem v závěru spisu *O církvi svaté*: „Nic to nenie, že apoštol pohanóm zjevným poddal lid věrný z příčin hodných, ale nespojil jich s nimi u vieře. Ale toho jest horší, že jest to pohanstvie u víru přijato a spojeno s ní a již jest zkazilo víru, a samo již stojí jako prospěch víry. To mně jest protivno.“⁸⁶ Chelčický totiž nevnímá svobodu tělesně. Osvobození od hříchu a Starého zákona na cestě ke spáse představuje skutečnou svobodu, a té se člověk může vzdát pouze dobrovolně – nikdo mu ji nemůže vzít. Vymezuje se tak vůči ostatním husitským proudům, které spojovaly otázku svobody víry i s bojem proti světskému společenskému uspořádání.⁸⁷ Radikálnější husitské proudy tudíž neměly potřebu se otázkou podstaty trojího lidu ani zabývat. Pro Chelčického byla naopak výsostně aktuální. Chelčický píše, že „svoboda, kteréž sú věrní dosáhli skrže Krista Ježíše, aby jimi nehýbala od poslušenství kniežat, jako by je Kristus i z moci kniežat vysvobodil, poněvadž jest je z moci ďablový vysvobodil i z břemene zákona starého, a s tiem tak mysléce o svobodě veliké skrže Krista podlé těla, pohrdali by i kniežaty“.⁸⁸ Chelčický ve svých úvahách tedy neodpírá světské moci její užitek jakožto nižšího řádu, který je prospěšný z hlediska přežití společnosti, ale přiznává jí dokonce i užitek pro církev nebo křesťana jako jednotlivce. Pro Chelčického však ani tato prospěšnost není argumentem pro propojení duchovní a světské moci:

81 *Ibid.*, 153.

82 *Ibid.*, 155. Viz také *O trojím lidu*, 117–118;

83 *Sít víry*, 95, 97, 106–107, 114–115, 154, 163, 168 a 223.

84 *Řeč o základu*, 199.

85 *Sít víry*, 91.

86 *O církvi svaté*, 104.

87 Podobné vymezení vůči husitství můžeme nalézt i v Lukášových spisech. Byť Lukáš vidí husitství jako nástroj boží, který oslabil moc Antikrista a vedl ke zrodu Jednoty bratrské, samotný fyzický boj husitství vidí jako marný (*O obnovení*, fol. 185^v).

88 *Sít víry*, 180.

[T]i úřadové, ješto jich prostě pohané potřebují, nebo svět, že ti úřadové nemohú připsáni býti cirkvi svaté, aby od nich správu brala nebo svú potřebnost skrze ně jednala, ač snad z příčny muož některá užitečnost cirkvi svaté nebo údóm jejím býti z služby těch úřaduov, ješto sú jediné pohanóm nebo světu potřebné. Ale neustavuje jich buoh cirkvi své, aby se jimi rozdělávala.⁸⁹

B. Lukáš i Petr Chelčický tedy shodně vnímají podřízení křesťanů světské moci jako projev Kristem vydobyté vnitřní svobody i křesťanské vůle v milosti žijícího člověka. Zákon Kristův však zůstává světské moci nadřazený. Oba myslitelé současně zdůrazňují nemísitelnost duchovní a světské sféry. Toto promíšení je ostatně zdrojem Antikristovy moci. Z předchozích srovnání také vyplývá, že výklad světa, teologická interpretace světské moci a její povahy zůstává v nauce B. Lukáše ve srovnání s učením Petra Chelčického téměř identická.⁹⁰ Navzdory této podobnosti můžeme ovšem pozorovat zcela odlišné sociální důsledky obou učení.

Sociální důsledky učení Petra Chelčického a Lukáše Pražského

Pro Petra Chelčického je myšlenka absolutní rovnosti mezi křesťany nepřekročitelná. Je nemyslitelné, aby skrze světskou vládu měl jeden křesťan moc nad druhým.⁹¹ Ideálem je po vzoru Pavlových epištol rovnost údů v jednom těle, kterou rozvíjí ve své kritice ideálu trojího lidu: „Jsú li takoví lidé údové těla Kristova, z těch nerovností my jich nemuozem poznati ani jich za to míti, aniž mohú pod toto býti, aby nebylo rozdílu v těle, ale rovnost bez panování jedni nad druhými.“⁹² Byť jsou tedy i podle Chelčického křesťané světské moci podřízeni, zůstává světská moc ze své podstaty neslučitelná s mocí a zákonem Krista a pro skutečného křesťana se tím

⁸⁹ *O církvi svaté*, 101.

⁹⁰ Podobnosti mezi oběma autory můžeme nalézt také v odmítání náboženské legitimizace sekulárního řádu a kritice středověkého ideálu trojího lidu. Oba myslitelé také dohledávají nástup Antikrista a jeho vlády v propojení světské a duchovní moci za vlády císaře Konstantina. Z hlediska identity Jednoty bratrské představuje Konstantinova donace významné téma, jelikož odráží nejen odmítnutí konstantinovského pojetí církve, ale propojuje Jednotu i s ostatními nesouhlasnými hnutími vrcholného a pozdního středověku, s nimiž tento výkladový rámec sdílí. Jedná se o téma znovu navázané na apokalyptické myšlení, které skrze Petra Chelčického Jednota bratrská přejímá jak z valdenství, tak ze samotného radikálního husitství. Jelikož by si vztah Jednoty ke Konstantinově donaci zasloužil samostatnou studii postavenou i na jiné skladbě pramenů, dovolím si jej v této studii záměrně upozadit a odkázat na související práci: Pavlína Cermanová, „Antichristus avarus contra pauperes Christi: Chudoba a její význam v apokalyptickém diskurzu“, in: Martin Nodl (ed.), *Zbožnost středověku*, (Colloquia mediaevalia Pragensia 6), Praha: Filosofia 2007, 111-134.

⁹¹ *O trojím lidu*, 137; *Sít víry*, 90, 113, 119-120, 127, 130, 131, 137 a 145. Pro Chelčického kritiku praxe, kdy křesťan má moc nad jinými křesťany, viz *ibid.*, 118-119, 250, 273.

⁹² *O trojím lidu*, 133-134.

vyklučuje jakýkoli podíl na výkonu světské moci – ať z titulu šlechty nebo městské správy: „A že křesťané nemohú viery Kristovy nasledovati podľa jiné zprávy, pohanské a městské, na rathauziech pod žalobami stojíce, nemohou Krista účastni býti aniž spaseni mohou býti vtom umierajíce.“⁹³ Chelčický nekompromisně zakazuje křesťanům účast u soudů, ať už v roli soudců, nebo žalujících.⁹⁴ Samotná účast u soudu je hříchem, jelikož nevyhnutelně vede k ublížení bližnímu. Pro řešení sporů mezi bratry Chelčický znovu v návaznosti na Pavla doporučuje smířcí soud vedený moudrymi z bratří dané obce. Ten je ovšem možný jen mezi lidmi dobré vůle, kteří mají pokoru a bázeň před Bohem.⁹⁵

Města v Chelčického myšlení představují velmi specifický aspekt, který je nutné rozebrat zvláště, jelikož v pozdějším přerodu Jednoty bratrské sehrávalo stěhování do měst klíčovou roli. Chelčický ve své kritice středověké společnosti považuje města za hlavní bašty moci Antikristovy, skrze které potlačuje Krista ve světě: „A přieliš sú rozmnožena šibalství městská a sú silné založení světa a síla Antikristova; onť skrze ně prospievá proti Kristu.“⁹⁶ Můžeme spekulovat, jakým způsobem ovlivnila Chelčického názor na města a městský způsob života role Prahy a Tábora v husitském hnutí. Odpor proti pražským mistrům Chelčický nikdy neskrýval a s táborskými kněžími, ke kterým měl nejbližší, jak sám píše, se nakonec také rozešel.⁹⁷ Výsledek jeho úvah je však jasný – křesťan nemůže ve městě žít. Měšťané hledají jen tělesný prospěch a klid a odmítají jakékoli odchylky, které by upřímně a pravě vedený křesťanský život vyžadoval: „Takéž netrpi těch v sobě, kteříž by se upriemo viery chytili, chtiece jie nasledovati v skutku. Nebo ten musil by podľa viery ihned se dělití od množství městského nasledováním, srovnáním, pomoci i povolením.“⁹⁸ To samozřejmě platí i o rušivých kázáních pravověrných kněží.⁹⁹ Je ovšem důležité poukázat na to, že Chelčický města odmítá *a priori*, a tento odpor není ani zdaleka tak silně zakotven ve zbytku jeho učení. Středobod jeho „antiideálu“ města je postaven především na biblickém příběhu založení prvního města Kainem.¹⁰⁰ Města jsou tak zkažená ze své podstaty a život v nich vede nevyhnutelně ke hříchu:

93 *Síť víry*, 62. Dále viz *ibid.*, 89, 91, 133-135.

94 *Ibid.* 62, 63, 65, 93, 96, 123-124, 160, 179-180 a 184.

95 *Ibid.*, 63-65.

96 *Ibid.*, 240.

97 O náklonnosti i myšlenkovému rozkolu Chelčického s tábority a zejména s Mikulášem z Pelhřimova, vůdčí osobností táboritů, se dozvídáme zejména z Chelčického *Repliky proti Mikuláši Biskupcovi (Replika proti Mikuláši Biskupcovi, 136; srov. J. Boubín, Petr Chelčický..., 81)*.

98 *Síť víry*, 240.

99 *Ibid.*

100 Gn 4, 17.

[V] prvních knihách Mojžišových psáno jest, že Kain pro vraždu bratra svého udělal jest město. Jehož to vzdělání příčina podle kroniky Jozefa byla jest, že lúpežem a násilím zboží shromažďuje, svých měst k zlodějství jest požíval, města zdmi ohrazoval jest, a boje se těch, kteréž jest urážel a zlúpil s svú rotú, v svých městech jest shromažďoval. Protož počátek moci aneb panování s strany žádosti lidské ihned lúpežem a násilím kvetl jest.¹⁰¹

Připočteme-li k této Chelčického nevráživosti i jeho odmítání obchodu a většiny řemesel¹⁰² a obecnou tendenci k askezi a odříkání, jediným možným životem pro skutečné křesťany je venkov a obživa zemědělskou prací nebo řemesly nezbytnými k běžnému životu.¹⁰³

V učení B. Lukáše můžeme jistě nalézt ostrážitost i nedůvěru ke světské moci a zejména jejímu vlivu na duchovní sféru. Přesto Lukáš pobyt ve městech nezapovídá. Dokonce schvaluje podíl na městské správě a účast u soudů: „A též i ponižení neb obecní, kdež bezelstí ujiti nemohliby pracujic i zato se Bohu modlíc, mohou užívatí moc v konšelství a v jiných zprávách, i k té moci se utíkati k obraně, poněvadž k dobrému jest podle rady.“¹⁰⁴ Lukáš dokonce umožňuje vstup do Jednoty bratrské i urozeným, kteří mají moc nad jinými křesťany:

[U]rození a mocní podle zprávy řeči Božích ač nesnadně, však možne kdyžby se ostříhali hříchuv smrtedlných, proněž chudí do pekla pujdou. A na druhou stranu nalezali se v podstatných věcech a zakladných, a v poslušenství v životu křesťanském, že mohou za Bratří přijati i držani byti, a moci požívatí středně podle zpravy a naučení řeči božích.¹⁰⁵

Podobně se rozvolnil i původně nekompromisní vztah k řemeslům, obchodu nebo přísahám.¹⁰⁶ Ve všech třech analyzovaných spisech B. Lukáše také není patrné negativní hodnocení měst pro jejich původ nebo podstatu.

101 *Sít víry*, 157.

102 *O trojím lídu* 139; *O dvojím lídu*, 305.

103 *O trojím lídu*, 139.

104 *O obnovení*, fol. 95^v-96^r.

105 *Ibid.*, fol. 95^v. Viz též *O moci světa*, fol. 180^v.

106 *O obnovení*, fol. 96r. Lukáš věnuje obhajobě přísah velkou pozornost. Ve starém tisku *O moci světa* se tématem zabývá na více než 25 stranách (*O moci světa*, fol. 142^v a 183^v-197^r).

Přísahy byly nedílnou součástí výkonu světské moci. Odmítání přísah bylo také považováno za jeden z výrazných znaků heterodoxních hnutí a od čtvrtého lateránského koncilu bylo dokonce považováno za jeden z důkazů hereze. O to více je překvapující, že v analyzovaných textech se Petr Chelčický k otázce přísahy téměř vůbec nevyjadřuje, byť se toto téma mnohokrát přímo nabízí. Výjimku představuje stručné zařazení přísah mezi neřestí měst, viz *Sít víry*, 124.

K tématu přísah více viz např. Irene Bueno, „Oath“, in: id., *Defining Heresy: Inquisition, Theology, and Papal Policy in the Time of Jacques Fournier*, Leiden: Brill 2015, 54-57.

Naopak můžeme v jeho myšlení nalézt ideál nebeského Jeruzaléma, který František Šmahel u Chelčického zcela postrádá.¹⁰⁷

Lukáš také důsledně obhajuje soudy a nabízí konkrétní rady, jak by měly probíhat a jak by se křesťané, ať už jako soudci nebo účastníci, měli chovat: „A z toho znám že toho příkazuje neruší Kristus ani odjímá nezabíeš, ani souduov při něm spravedlivych bohem vysazenych při něm. Ale řád ... soudu, podle umysla božihho oznamuje i napravuje. Neb soud prvě byl bohem vydán.“¹⁰⁸ Byť by křesťané měli své spory řešit především v rámci společenství, pokud někdo tvrdohlavě odmítá pokání, má být ze společenství vyhnán a vydán světské moci, „neb již nejsou pod zákonem milosti, jenž kajícím a spravedlivým z viery ustaven. Ale pod zakonem bázni a pomsty jenž nad těmi motz má.“¹⁰⁹ Naopak těm, kteří by se ze svých zločinů káli, má být odpuštěno, a to i v případě, že jim hrozí trest smrti.¹¹⁰ Musí se však jednat o pokání před vynesením rozsudku smrti nebo před dopadením, aby bylo jisté, že pokání není vynucené nebo motivované strachem.¹¹¹ Lukáš tak zachovává důraz na svobodu a dobrovolnost, která je základem zákona Kristova a je podmínkou upřímné zbožnosti.

Klíčové změny v nauce Lukáše Pražského

Tyto rozdíly jsou vzhledem k výše nastíněné podobnosti východisek obou myslitelů poměrně zarážející. Je tedy třeba se ptát, jaký aspekt Lukášova myšlení legitimizuje a umožňuje tak odlišné sociální důsledky. Lukáš ve svém učení zavádí dvě klíčové inovace. První z těchto inovací představuje jen drobný posun v nahlížení na podstatu světské moci. Světská moc je sice pevně v rukou Antikrista, posluhuje mu v potírání pravdy a je odlišná od zákona milosti, ale tato zkaženost nepramení z její podstaty. Pro Lukáše i Chelčického existuje každá moc pouze z vůle Boží. Lukáš zachází ve své interpretaci o něco dále, když předpokládá, že světská moc byla pouze zkažena, stejně jako moc duchovní: „[D]uchovní obojímu zradili pravdu a svět Antikristu, a Antikrist světu, neb předtím dokudž ta zrada nepřišla, byli sou velicí neprzátele, neb svět vždy odporně měl se, a nedal zboží a panování Antikristu a Antikrist zase světu neodsílal pravdy.“¹¹² Tato moc může být alespoň částečně, podobně jako církev, napravena, bude-li následováno pravé učení Krista.¹¹³ Křesťan, který se na

107 F. Šmahel, „Antiideál města...“, 71.

108 *O moci světa*, fol. 148^v. Dále viz *ibid.*, fol. 146^v a 176^v.

109 *Ibid.*, fol. 152^v.

110 *Ibid.*, fol. 175^f a 176^v.

111 *Ibid.*, fol. 176^v-177^f.

112 *O obnovení*, fol. 207^f-207^v. Dále viz *O moci světa*, fol. 138^f; *Bárka*, fol. 201^v.

113 *O moci světa*, fol. 138^v.

světské moci podílí, může skrze výkon své funkce k této nápravě přispět, byt' je vystaven velkému riziku, že naopak on sám bude sveden.

Druhá, stěžejní inovace spočívá v proměně pojetí spásy. B. Lukáš i Petr Chelčický nahlíží na světskou moc vždy optikou spásy člověka. Chelčický zakládá své učení na kritice katolického pojetí spásy prostřednictvím ritualistického výkonu svátostí – tedy oné falešné spásy nabízené světu Antikristem. Chelčický proto v kontrastu zdůrazňuje individuální zodpovědnost za osobní spásu člověka skrze požadavek systematicky vedeného asketického života vylučujícího život ve městě i podíl na výkonu světské moci. Když si v následujících generacích začali mnozí bratři uvědomovat neudržitelnost těchto radikálních požadavků, zejména v kombinaci s narušením původní izolace Jednoty od většinové společnosti, B. Lukáš kompletně přeformuloval koncept spásy.¹¹⁴ Pro Lukáše je spása dosažitelná pouze díky boží milosti. Člověk tuto milost může pouze přijmout jako akt svobodné vůle: „Než aby spasení nešlo z těla a ze krve. Ale z pouhé milosti Boží a z předzvědění a vyvolení a z povolání jeho a z daru víry a z vůle svobodné v uzlosti kdež zkušena a poznana byvá že darem Božím k spasení jest.“¹¹⁵ Právě založení spásy člověka na Boží milosti a nikoli na jeho vlastním zasloužení a skutcích umožňuje zcela odlišnou praxi členů Jednoty bratrské. Navzdory tomu, že svět představuje nepřátelské místo téměř výlučně kontrolované Antikristem, není již dále pro spásu člověka podstatné, zdali žije ve městě nebo na venkově. Není podstatný ani sociální status člověka nebo jeho podíl na výkonu světské moci.

Závěrem: Jednota bratrská mezi „sektou“ a „církví“

V návaznosti na Davida d'Avraye můžeme konstatovat, že vzhledem k provázanosti celého hodnotového a myšlenkového systému Jednoty bratrské s praxí vykonávané jejími členy bylo téměř nemožné zcela odmítnout učení Petra Chelčického. Právě úzká provázanost těchto témat se zakladatelskou legendou úpadku církve a vzniku Jednoty bratrské s její legitimizací a se samotnou identitou jejích členů nedovolila tyto výkladové rámce plně zavrhnout.¹¹⁶ Je zřejmé, že i když si Jednota bratrská nekladla za cíl nápravu celého světa, pořád se chápala jako boží nástroj, který umožňoval spásu křesťanů ve zkaženém světě ovládaném Antikristem. Jedná se o narativ pečlivě konstruovaný nejen v celém spise *O obnovení církve svaté*, ale rezonující i ve zbylých dvou Lukášových analyzovaných textech.

¹¹⁴ V návaznosti na výše uvedené bratry Klenovského a Prokopa.

¹¹⁵ *O obnovení*, fól. 19^r-19^v.

¹¹⁶ D. d'Avray poukazuje na podobný jev provázanosti hodnot v souvislosti s konverzí – je snazší konvertovat do hodnotového a myšlenkového systému, který se překrývá se systémem původním. D. L. d'Avray, *Medieval Religious Rationalities...*, 84.

Tato komplexnost hodnotového systému však umožňuje dosáhnout i zcela opačných sociálních důsledků teologické nauky jen pomocí dílčích změn klíčových elementů. Již klasičtí sociologové jako Max Weber si povšimli významného vlivu konceptu spásy na sociální praxi.¹¹⁷ Jak ovšem podotýká Robert Merton, tyto důsledky jsou často zcela nezamýšlené.¹¹⁸ V případě Jednoty bylo původní pojetí spásy zdrojem kritiky městského způsobu života a zcela vylučovalo podíl na světské moci. V novém pojetí pak mohlo být podílení se na světské moci, byť s výhradami, tolerovatelné. Kritika měst mohla ze závazné nauky Jednoty zcela vymizet. Ostatně v Chelčického učení se sice kritika měst vyskytuje hojně, ale jen zřídka je důsledně navázána na ostatní klíčové prvky jeho teologie, která se tak bez ní v zásadě obejde. Zachování výkladového rámce světa a světské moci naopak umožnilo B. Lukáši udržení pocitu kontinuity s předchozími generacemi a zakladatelskými osobnostmi.

Identita Jednoty bratrské a jejích členů jistě nebyla formována jen vztahem ke světské moci a většinové společnosti. Přesto je zřejmé, že v samotných pramenech představuje zásadní téma, které bylo v souvislosti s promyšlením původu i poslání Jednoty bratrské často otvíráno. Jedná se o vztah, který sehrává ústřední roli i v teorii zcírkevnění, popisující přerod sekty v církve a naopak. Tato dvojice pojmů má dnes i ve vědeckém prostředí značný hodnotící nádech. V jisté míře to platí i pro bádání o Jednotě bratrské.¹¹⁹ Zastírá se a nevyužívá se tak analytický potenciál obou pojmů. Proto je však třeba vrátit se přímo k sociologickým kořenům debaty o zcírkevnění náboženských hnutí vyrůstající z díla Ernesta Troeltsche a Maxe Webera, která byla dále rozvíjena sociálními teoretiky, jako jsou Bryan Wilson, Rodney Stark a William Bainbridge. Proto oba pojmy

117 Viz Max Weber, „Protestantská etika a duch kapitalismu“, in: id., *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: Oikúmené 2009, 185-245; id., „Cesty ke spáse a jejich vliv na způsob života“, in: id., *Sociologie náboženství*, Praha: Vyšehrad 1998, 265-308.

118 Robert K. Merton, „Strukturální analýza v sociologii“, in: id. (ed.), *Studie ze sociologické teorie*, Praha: Sociologické nakladatelství 2000, 66-115: 70; id., „Nepředvídatelné důsledky záměrného sociálního jednání“, in: id. (ed.), *Studie ze sociologické teorie*, 116-131: 128.

119 Bez jasnějšího teoretického zakotvení používá pojem sekta František Bartoš v citované ukázce na začátku studie.

Je to problém ovšem typický i pro novější historické práce. Např. J. Halama hodnotí osudy odštěpené Malé strany následovně: „Na Amositech, následnicích takzvané Malé strany, se postupně projevil silící sektářské rysy, rostoucí zákonitvív a nesnášenlivost se stále zřetelnější ztrátou smyslu pro realitu, až po vnitřní ochabnutí a rozpad celého společenství.“ (J. Halama, *Sociální učení...*, 40).

používám jako čistě sociologické ideálně typické konstrukty¹²⁰ popisující sociální strukturu náboženské skupiny a její vztah s většinovou společností.¹²¹

R. Stark a W. Bainbridge zastávají názor, že ideální typy sekty a církve mají být založeny jen na jediném kritériu, atributu. Tím má být míra napětí s většinovou společností. Byť tento požadavek dává v jejich výzkumu smysl, v kvalitativním historickém výzkumu je dle mého názoru naopak žádoucí stanovit atributů více, ale současně definovat a určit vazby mezi nimi. Přesto souhlasím, že právě napětí s většinovou společností je z hlediska identity a sebepojetí skupiny určujícím prvkem, který ovlivňuje ostatní navázané atributy.¹²² Zjednodušeně lze říct, že sekta představuje náboženskou skupinu založenou převážně na dobrovolném členství vytvářející napětí s většinovou společností a světskou mocí. Identita skupiny i jejích členů je založena na pocitu výjimečnosti a vyvolenosti, čemuž napětí vůči většině pomáhá. Naopak v případě církve se členové do náboženské skupiny převážně rodí, přičemž církev ve většině případů se světskou mocí spolupracuje a mnohdy ji i legitimizuje. Církev se snaží zahrnout co největší část společnosti, a to i za cenu morálních kompromisů.¹²³ Tyto základní vztahy jsou dále formovány souvisejícími atributy jako například vztah ke světské moci, soudům, vzdělání, prominentním členům, charakter vazeb mezi členy, role misie, centralizace, vnitřního schizmatu, rodiny, nových generací atd.

120 Z. Nešpor se domnívá, že ani sám M. Weber nekoncipoval tyto pojmy jako ideální typy, ale spíše exempla (Z. Nešpor, „Pojmy ‚církev‘ a ‚sekta‘...“, 208). Ne všichni badatelé se však s tímto hodnocením ztotožňují, viz např. David Václavík, „Meze a možnosti religionistického používání pojmů sekta, církev, kult“, *Religio: Revue pro religionistiku* 8/1, 2005, 29-56: 35; William H. Swatos, Jr., „Weber or Troeltsch?: Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 15/2, 1976, 129-144: 131-132.

121 Jsem si vědom, že s užíváním ideálních typů a s ním spojené komparativní metody v historickém výzkumu je spojena celá řada problémů, jejichž řešení ovšem není cílem této studie. Dovolím si tedy čtenáře na tomto místě odkázat na text: Jan Horský, „Racionalita dějinného jednání: Podněty Weberovy sociologie pro dějepisné bádání“, *Soudobé dějiny* 6/1-4, 1999, 71-90. Více viz též Jiří Hanuš, „Antiklerikalismus: Pojmová past“, *Církevní dějiny: Osobnosti, události, struktury, mentality* 7/13, 2014, 49-54: 49-50.

122 Rodney Stark – William S. Bainbridge, „Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concept for a Theory of Religious Movements“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 18/2, 1979, 117-133: 121-122. Cestou definice ideálního typu skrze jediný atribut například postupoval i Benton Johnson. Viz W. H. Swatos, Jr., „Weber or Troeltsch?...“, 138.

123 Pro komplexnost základního vymezení těchto ideálních typů viz Ernst Troeltsch, „The Sect-Type Contrasted with the Church-Type“, in: id., *The Social Teaching of the Christian Churches* II, New York: Harper Torchbooks 1960, 331-343.
Pro podrobnější představení vývoje teorie církve a sekty viz D. Václavík, „Meze a možnosti...“.

Bryan Wilson v návaznosti na Richarda Niebuhra zdůrazňoval v procesu proměny sekty v církev právě roli nové generace.¹²⁴ V případě první generace Jednoty bratrské byla identita založena na pocitu odlišnosti od většinové společnosti, která se projevovala a udržovala především pomocí vicinální izolace a důrazem na odlišnost každodenního jednání (tabuizace některých řemesel, odmítání přísah i podílu na výkonu světské moci). Nová generace tuto izolaci narušovala stěhováním do měst i přízřebným se městskému způsobu života. Generační obměnu tedy můžeme sledovat také na proměně vztahu k dříve zakázaným řemeslům a povoláním – tedy v rozměňování původních striktních zákazů. Pro zachování identity sekty je však nezbytné udržovat napětí vůči většinové společnosti, jelikož je dokladem výlučnosti a jedinečnosti daného společenství. Členové nesplňující vysoké nároky sekty tak bývají často ze společenství vylučováni.¹²⁵ Oproti tomu církve se snaží zahrnout co největší část společnosti, a to včetně „nedokonalých“.¹²⁶ Pokud nemůže sekta dosáhnout fyzické izolace nebo je tato izolace narušena, je jednou z možných strategií přesunout důraz na odlišení skrze hodnotový systém. V takovém případě není nezbytné zachovávat ani původní radikální požadavky zakladatelské generace. Pro udržení napětí postačí odmítat morální standardy většinové společnosti.¹²⁷ B. Lukáš přesně takové napětí vůči většinové společnosti zachovává a pocit výlučnosti umocňuje věroučnými rozdíly.¹²⁸ Svět je stále doménou Antikrista a světská moc je stále zkažená. Vznik Jednoty bratrské byl umožněn díky božskému zásahu a jen skrze ni lze nalézt skutečnou cestu ke spáse. Spása skrze milost a nikoli jednání člověka však současně umožňuje koexistenci s většinou – a to včetně měst. Zřejmé napětí můžeme

124 Bryan R. Wilson, „An Analysis of Sect Development“, *American Sociological Review* 24/1, 1959, 3-15: 11. Richard Niebuhr do promyšlení vztahu sekty a církve vnesl dynamický prvek proměny. Bohužel jeho práce jsou v mnoha ohledech výrazně teologizující a také tyto pojmy vytrhl z jejich původní ideálně-typické koncepce a metody s ní spojené. Viz Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York: Meridian Books 1922. Proto i navazujícího B. Wilsona je možné řadit do slepé vývojové větve vědeckého užívání pojmů sekta-církev. Wilsonova práce totiž směřovala k vytváření složitých typologií, které v analytickém výzkumu nepřinášejí příliš valný užitek. Přesto výstižně poukázal na mnohé procesy a tendence, které lze aplikovat i na mnou užívané ideálně-typické konstrukty. Více viz W. H. Swatos, Jr., „Weber or Troeltsch?...“, 134.

125 B. R. Wilson, „An Analysis of Sect Development“..., 4; Ernest Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches II*, New York: Harper Torchbooks 1960, 717.

126 B. R. Wilson, „An Analysis of Sect Development“..., 4; E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches...*, 331.

127 B. R. Wilson, „An Analysis of Sect Development“..., 11 a 13.

128 Tohoto jevu si částečně povšiml i R. Říčan. B. Lukáš zdůvodnil oddělení od římské a utrakvistické církve nikoliv morálním úpadkem kněží, ale jejich špatnou vírou – naukou. Jednota bratrská byla dle Lukáše nadále jedině společenství, které mělo skutečně křesťanskou věrouku. R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské...*, 79.

vyčíst z obezřetnosti a z výhrad, se kterými Lukáš podíl na světské moci a výkon řemesel a obchodu dovoluje. Naopak ostře kritizuje katolické pojetí spásy jako falešnou spásu Antikrista právě proto, že nabízí spásu celému světu.¹²⁹ V případě soudů jsme mohli také pozorovat vylučování nehodných a nenapravitelných členů před tím, než by byli ponecháni světské moci – tedy praxe typická pro původní učení Petra Chelčického.¹³⁰ Jednota bratrská, vymezující se na základě hodnotového systému, paradoxně posiluje i původní požadavek Chelčického na systematicky vedený duchovní život – nikoli v izolaci, ale v každodenním životě včetně světského povolání. Křesťan tak může svým působením a příkladem přispět k napravení zkaženého světa, a to dokonce i skrze spolupodílení se na výkon světské moci.¹³¹ Na individuální úrovni sociální praxe tak mohla Jednota bratrská připomínat pozdější švýcarskou reformaci. Není jistě náhodou, že právě s kalvinismem Jednota navázala velice blízké vztahy.¹³²

Jak jsem již psal v úvodu své studie, mnozí badatelé považují z hlediska vývoje Jednoty bratrské epochu B. Lukáše za přelomovou. Jednota bratrská se měla v této době přerodit v plnohodnotnou církev učení. František Šmahel Jednotu bratrskou dokonce považuje za první reformační církev západního křesťanství.¹³³ Na konci mé krátké analýzy však ze sociologické perspektivy vyplývá něco odlišného; identita Jednoty nadále zůstávala založena především na udržení napětí s většinovou společností. Změny v nauce Jednoty byly spíše adaptací systému – nikoli jeho odmítnutím a vytvořením zcela nového světonázoru. Peter Brock v dnes již klasické práci zdůrazňoval v hodnocení proměny Jednoty bratrské diskontinuitu mezi starým a novým učením a zejména mezi jejich sociálními důsledky.¹³⁴ V polemice s touto interpretací poukazuje J. Halama na vliv

129 Samotná etika Jednoty bratrské je založena především na *Kázání na hoře* (Mt 5-7), které E. Troeltsch vidí jako zdroj napětí v učení většiny hnutí odpovídajících typu sekty (E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches...*, 332). Lukáš spíše relativizuje radikální výklad této biblické pasáže; viz *O obnovení*, fol. 66r, 95r-95v, 204v a 294v; *Bárka*, fol. 154r a 158v; *O moci světa*, fol. 139r, 140r a 142v. V jeho učení jsou na druhou stranu zřejmé prvky, které jsou především navázány na atributy typu církve, například když světskou moc vidí jako součást přirozeného zákona (E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches...*, 343-344).

130 *Síť víry*, 66, 67 a 278; *O církvi svaté*, 101 a 103.

131 Viz např. J. Halama, *Sociální učení...*, 77. Samozřejmě s výjimkou obzvláště problematických povolání, jako byli například biřici nebo kat (*ibid.*, 67).

132 R. Řičan, *Dějiny Jednoty bratrské...*, 277-278. K strukturální a sociální podobnosti české reformace a kalvinismu viz Robert Kalivoda, „K otázkám myšlenkového modelu tzv. ‚první‘ a ‚druhé reformace““, in: Rudolf Řičan – Amedeo Molnár – Michal Flegl (eds.), *Bratrský sborník*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1967, 120-126.

133 F. Šmahel, *Husitské Čechy...*, 309 a 344.

134 Peter Brock, *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, S-Gravenhage: Mouton and Co. 1957, 205-

viklefovsko-husitského pojetí světské moci na učení jak B. Tůmy,¹³⁵ tak B. Lukáše.¹³⁶ Tento odkaz představuje dle J. Halamy pomyslný spojovací článek „mezi počátky Jednoty a časy pozdějšími.“¹³⁷ Je však zřejmé, že navzdory oficiálnímu odmítnutí Chelčického spisů jako závazných byla kontinuita mezi zakladatelskou a Lukášovou generací mnohem těsnější. Nové učení zůstávalo úzce navázáno i na myšlení Petra Chelčického, zvláště pak v případě identitotvorných procesů. Spojovací článek mezi Jednotou bratrskou a radikálním husitstvím tak spatřuji spíše v dědictví specifického apokalyptického myšlení a textů užívaných ke konstrukci identity i interpretaci světa.

Lze tedy konstatovat, že v teoretickém slova smyslu získává Jednota bratrská charakter ideálního typu církve až v době evropské reformace. Současně se však ukazuje, že je tento proces ovlivněn kombinací faktorů, které předcházejí vlivu luteránství i kalvinismu. První faktor představuje vnitřní vývoj nauky Jednoty bratrské, ovlivněný sociálními změnami i specifickými historickými podmínkami českých zemí, ať už se jedná o nábožensky tolerantnější prostředí či stěhování členů Jednoty do měst, a to i se souhlasem panstva.¹³⁸ Druhým faktorem je rozvoj organizační struktury nezbytný k šíření a praktické realizaci nauky rozvinuté B. Lukášem.¹³⁹ Třetí faktor pak představují obecnější mechanismy vývoje křesťanských náboženských hnutí, které tvoří jádro ideálně typické konstrukce církevnění. Tato studie pokrývá pouze vztah ke světské moci, a představuje tak pomyslný základní kámen, na který může navazovat důslednější ideálně-typicky orientovaný výzkum zaměřený na další aspekty nastíněných teorií. Jsem přesvědčen, že pečlivé užití těchto obecných mechanismů v kombinaci s neoweberiánským přístupem D. d'Avrayho může vrhnout nové světlo i na další aspekty učení obou myslitelů, a přispět tak k systematičtějšimu a lépe teoreticky ukotvenému pochopení proměn Jednoty bratrské na přelomu 15. a 16. století.

206. V českém prostředí zastával podobný výklad například Jaroslav Bidlo, viz J. Halama, *Sociální učení...*, 95.

135 Více viz poznámka 12.

136 J. Halama, *Sociální učení...*, 95.

137 *Ibid.*, 52.

138 Nadřazení stavovských zájmů nad konfesní příslušnost a oslabení královské moci umožnilo Jednotě relativně prosperovat i ve veřejném prostoru. Více viz František Šmahel, „Česká cesta ke stavovské monarchii“, in: id., *Husitské Čechy: Struktury, procesy, ideje*, Praha: Lidové noviny 2001, 466-494.

139 Rostoucí centralizaci Jednoty bratrské můžeme pozorovat na rostoucím vlivu Úzké rady i na posílení vlivu duchovenstva na sněmech na úkor laiků (R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské...*, 82-83).



SUMMARY

From Petr Chelčický to Luke of Prague: Forming the Identity of the Unity of the Brethren Through its Relation to Secular Power

The focus of the article is an analysis and interpretation of the dramatic transformation of the Unity of the Brethren at the end of the 15th century. In this period, the Unity of the Brethren primarily reconsidered its rejection of secular power, the urban way of life, and most crafts and trade. These changes are referred to in previous research as the transformation of the sect into a church. Nevertheless, this transformation has not yet been systematically studied using adequate theoretical methods that would reflect the more general mechanisms of development operating in Christian religious movements. The author therefore returns to the sociological roots of this debate. Inspired by the neo-Weberian approach of David d'Avray, the author uses theories concerning the transformation of sects into churches as ideal types in the comparison of two key thinkers – Petr Chelčický and Luke of Prague. Petr Chelčický inspired the establishment of the Unity of the Brethren and his teachings rejected secular power and the urban way of life. In contrast, Luke of Prague legitimized the abovementioned changes in his teaching. The analysis reveals that the tension between the Unity of the Brethren and mainstream society was not diminished, as it was closely linked to the identity of the Unity of the Brethren. On this level, the Unity of the Brethren remains more of a sect. However, the new concept of salvation by Luke of Prague, based on God's grace, enabled and legitimized life in cities, participation in secular power, and the transformation of social practice, without disturbing the sense of exclusivity of the Unity of the Brethren.

Keywords: Unity of the Brethren; Petr Chelčický; Luke of Prague; sect; church; secular power

Department for the Study of Religions
Faculty of Arts
Masaryk University
Arna Nováka 1
602 00 Brno
Czech Republic

VÍT MARŠA

vitmarsa@mail.muni.cz