

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta
Katedra církevních dějin

Samospráva farnosti v utrakvismu

disertační práce (Th.D.)

Pavel B. Kůrka

vedoucí práce:

Prof. PhDr. Noemi Rejchrtová

studijní program:

P 6141 Historická teologie a teologie náboženství

studijní obor:

Historická teologie – církevní dějiny

Praha 2009

KŮRKA, Pavel B.: *Samospráva farnosti v utrakvismu*: disertační práce (Th.D.), vedoucí práce: Noemi Rejchrtová; Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta, Katedra církevních dějin; Praha 2009, 162 s.

Anotace

Předkládaná práce analyzuje samosprávné prvky v řízení utrakvistické farnosti. Vychází ze středověkého právního uspořádání a sleduje, jak se proměňovalo vlivem husitské a později reformační ekleziologie i vlivem světského vývoje v 16. století. Kromě úvah o volbě faráře se soustřeďuje na laickou správu farního majetku, zabývá se postavením a vlivem zádušních úředníků. Vzhledem k dochovanosti pramenů je těžištěm situace v českých královských městech kolem roku 1600. Práce dochází k závěru, že rozhodujícím faktorem pro uplatnění laického prvku byly světské právní zvyklosti, nikoliv konfesijní vývoj.

Klíčová slova

utrakvismus, města, 15.–17. století, církevní správa, farnost, záduší

KŮRKA, Pavel B.: *Self-administration of the Parish in Utraquism*: dissertation thesis (Th.D.), advisor: Noemi Rejchrtová; Charles University in Prague, Protestant Theological Faculty, Department of Church History; (Prague, 2009), 162 pp.

Abstract

This thesis analyzes self governing elements in administration of the Utraquist parishes. It is based on of medieval legal order and shows, how it was changed under the influence of Hussite and later reformational ecclesiology and by secular developments in the 16th Century. Besides the election of the parish priest it focuses mainly on lay administration of parish property, it deals with position and authority of chantry officials. Regarding the state of sources, the focus is on the situation in Bohemian Royal towns around 1600. The thesis concludes that the most important factor for penetration of the lay element into the administration was the secular law usage, not the confessional evolution.

Keywords

Utraquism, cities, 15th–17th Centuries, church administration, parish, chantry

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze 22. ledna 2009

Pavel Kůrka

Své školitelce prof. Noemi Rejchrtové děkuji především za inspirativní kladení otázek, které překonávaly propast mezi historií a teologií. Za dílčí konzultace i za institucionální podporu děkuji dalším vyučujícím a kolegům na ETF UK, doc. Martinu Wernischovi, prof. Petru Pokornému, doc. Jiřímu Mrázkovi, prof. Pavlu Filipimu, dr. Otovi Halamovi, dr. Peteru Morée, a mgr. Zitě Nidlové.

Kolegům v Historickém ústavu AV ČR, zejména doc. Jiřímu Mikulcovi, dr. Martinu Holému, dr. Tomáši Sterneckovi a dr. Evě Doležalové děkuji za pročitání mých dílčích studií a upozornění na drobné i větší chyby.

Dále děkuji za dlouhodobou podporu prof. Zdeňku V. Davidovi, prof. Davidu R. Holetonovi, dr. Blance Zilynské, a dr. Jakubu Smrčkovi.

Obsah

Úvod.....	7
Utrakvistická farnost jako historiografická výzva.....	7
Vymezení tématu a pojmů.....	14
Kořeny.....	21
Laici ve správě církevní obce v novozákonním období.....	21
Starověká a raně středověká církev.....	32
Říšská analogie: samospráva v pozdním středověku a v reformaci.....	35
Učení o církevní obci v české a světové reformaci	48
Ekleziologie církevní obce v husitství	48
Reformační konfese o církvi.....	55
Pojetí církevní obce v církevním řádu Jednoty bratrské.....	59
Volba faráře v utrakvismu a její kořeny.....	64
Volba nebo jmenování zádušních úředníků?.....	71
Přehled situace v českých městech	71
Příklad konfliktní situace: Betlémská kaple.....	81
Pražské nařízení z roku 1593: Počátek konce?.....	86
Jan Kotva: typický či mimořádný zádušní úředník?	91
Některé aspekty zádušního hospodaření.....	101
Co je možné vyčíst z týdenních zádušních účtů.....	104
Příklad zádušního hospodaření: Záduší a pohřby kolem roku 1600.....	119
Závěr.....	130
Přílohy.....	135
Prameny a literatura.....	147
Archivní prameny.....	147
Vydané prameny.....	150
Sekundární literatura.....	151
Zkratky pramenů, časopisů a edičních řad.....	162

Úvod

Utrakvistická farnost jako historiografická výzva

Volba tématu je v historiografii vždy subjektivní záležitostí. Rovněž z pohledu teologické roviny církevních dějin se nemůžeme ubránit osobnímu hodnocení. Můžeme vidět církevní dějiny jako pokračování dějin spásy, jejichž počátek nám vypravují biblické knihy, jako konkrétní realizaci Božího království, jako realizaci myšlenky církve i s přihlédnutím ke všem neúspěchům a ke všem nepřístojnostem, které se udály. Naopak můžeme hledat teologický smysl v konkrétních historických situacích. Zatímco historická věda nepotřebuje tvrdit, že dějinný vývoj někam směřuje, z pohledu křesťanské víry je třeba vidět v posloupnosti událostí nějaký smysl. Historická teologie se tak vrací k rétorickému modelu historiografie založeném na původním významu slova historie – vyprávění. Teprve narace, sestavení příběhu ze změn jednotlivostí, zaujetí osobního stanoviska, vyvození závěrů činí z historie historii.¹

Zmínka o tom, že v utrakvistických Čechách měli laici, obyvatelé farnosti tak výrazné slovo při správě kostelního majetku i při výběru faráře, ostře kontrastuje s debatami, které jsou bez viditelného výsledku vedeny v církvích počátku jedenadvacátého století. Zatímco na římskokatolické straně zní volání po konkrétních pravomocech laiků, v jiných církvích, které mají zavedené synodní zřízení, se zjevuje otázka,

¹ Srov. Yves CONGAR, *Dějiny církve jako „locus theologicus“*, Teologický sborník 3/2000, s. 61–68; Friedhelm KRÜGER, *Ekumenické církevní dějepisectví a obecné dějiny*, ibidem, s. 69–72.

jak smířit vůli staršovstev s tím, co považuje duchovní pro sebe a pro církve za životně důležité.

Nemohu zamlčet, že mne právě tyto aktuální otázky spolu se sympatiemi k utrakvismu vedly k zájmu o život utrakvistických farností. Některé z předpokladů, se kterými jsem k tomuto tématu přistupoval, se ukázaly jako neodůvodněné. Historická látka jako by se vzpírala vyvození jednoznačného poučení, které by bylo možné přenést do dnešní doby.

Konkrétní údaje o podobě utrakvistických osad a o jejich roli při řízení farnosti vynesla na povrch již historiografie devatenáctého století, na předním místě zmiňme Václava Vladivoje Tomka² a Zikmunda Wintera.³ Jistě i oni při své interpretaci vycházeli také z dobové společenské a politické situace. Liberalismus byl mezi tehdejšími intelektuály převažujícím přesvědčením. Navzdory rozmachu demokracie byla stále vidět místa, která jí ještě nebyla zasažena. Většina společnosti zůstávala katolického vyznání a i uvnitř církve se chtěla spravovat liberálně. V předbělohorské době byla spatřována zlatá doba politické a náboženské svobody, stejně jako národní svobody ve vymezení, v jakém tehdejší doba chápala národ.

Historikové devatenáctého století nepotřebovali nijak tematizovat utrakvismus a jeho roli. Ani Palackého výklad z evangelických pozic nebudil kontroverze konfesního charakteru. Během prvních desetiletí dvacátého století však takzvaný spor o smysl českých dějin předložil postupně různé interpretace, jež si výlučně přivlastňovaly rozhodující momenty českých dějin, hlavně z katolického, protestantského,

² Wáclav Wladiwoj TOMEK, *Děje university pražské*, Praha 1849; IDEM, *Dějepis města Prahy I–XII*, Praha 1855–1901.

³ Především Zikmund WINTER, *Život církevní v Čechách – kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století I–II*, Praha 1895–1896.

sekulárně nacionalistického a marxistického úhlu pohledu.⁴ Utrakvismus v tomto pojetí zůstal stranou, nemaje přímých následovníků. Nově vzniklá Církev československá se sice odvolávala na utrakvismus jako na jeden ze svých ideových zdrojů, v jejím modernistickém programu však nebylo místo na to, aby se mohla pokoušet realizovat ho do důsledku. I v otázce pouhé definice utrakvismu získalo v historiografii rozhodující váhu Hrejsovo vymezení staro- a novoutrakvismu, předložené z pozic luteránství.⁵

Teprve ve druhé polovině dvacátého století byly překonány tyto rozpory. Tím, jak se křesťanství jako celek dostalo do menšinové situace, otupily se dřívější vzájemné výhrady i v oblasti výkladu společných dějin; katolíci a protestanti v nich začali hledat spíše to, co je spojuje, než to co je rozděluje. I uvnitř církví nastaly podmínky pro zlepšené hodnocení utrakvismu. Zatímco proměňující se katolická církev akcentovala podobné liturgické vyjádření, jako kdysi utrakvismus, na evangelické straně vzrůstalo pochopení pro utrakvistické snahy reformovat a současně neopustit tradici. Toto dokládá například nepublikovaná habilitační práce Noemi Rejchrtové *Studie k českému utrakvismu, zejména doby jagellonské*.⁶ Jí se cítím být zavázán nejen jako své školitelce, ale i jako těžko napodobitelnému vzoru ve snaze nespokojit se při zkoumání historie s pouhým popisem, ale vidět vždy za ní člověka, který tíhou celé své existence prožíval nebo aktivně utvářel historické jevy, jež my „nezaujatě“ sledujeme.

⁴ Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin, 1895–1938*, Praha 1995.

⁵ Ferdinand HREJSA, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912, zvl. s. 4–12. IDEM, *Dějiny křesťanství v Československu IV. Za krále Vladislava a Ludvíka. Před světovou reformací a za reformace*, Praha 1948, s. 256–257.

⁶ Noemi REJCHRTOVÁ, *Studie k českému utrakvismu, zejména doby jagellonské*, hab. pr. KEBF Praha 1984, knih. ETF UK sign. DIS 80.

Nemůžeme zapomenout ani na většinový, sekulární proud české historiografie druhé poloviny dvacátého století, ve svých východiscích tehdy do značné míry ovlivněný marxismem. Zatímco v padesátých letech převažoval zájem o radikální směry husitského myšlení, v pozdější době se zájem přesunul na stabilnější, „státotvornější“ období husitství a tato tendence přetrvala i když už marxismus přestal být rozhodujícím faktorem. Mezi cenné plody tohoto zájmu patří Mackova *Víra a zbožnost jagellonského věku*,⁷ která velmi výstižně popisuje utrakvismus jako takový, či Šmahelovy *Husitské Čechy*.⁸ Nesmím nezmínit ani Josefa Petráně, učitele snad všech mých učitelů. Jeho přínos k dějinám předbělohorské doby spočívá především v přiblížení každodennosti tehdejšího života, v důrazu na detail, na „malé“ dějiny. Není možné vynechat ani staršího Josefa Janáčka, který dokázal perspektivou pražských městských dějin vykládat obecnější problémy.

Konečně zažila česká historiografie šedesátých až osmdesátých let zajímavou diskusi o toleranci na pozadí probíhajícího dialogu mezi marxisty a křesťany. Její vyznění vyvyšující smířlivost tvůrců kutnohorského náboženského míru, stejně jako soužití mnoha konfesí na Moravě v 16. století, může působit vůči české historii až nekriticky.⁹ Odtud však vede přímá cesta k práci ekumenické „husovské“ komisi při České biskupské konferenci v devadesátých letech.¹⁰ Při otevřených možnostech mezinárodní spolupráce se ukázalo, že nejen osobnost Jana

⁷ Josef MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001.

⁸ František ŠMAHEL, *Husitské Čechy: struktury, procesy, ideje*, Praha 2001.

⁹ Alois MÍKA, *Z bojů o náboženskou toleranci v 16. století*, ČsČH 18, 1970, s. 371–382; Josef VÁLKA, *Tolerance či koexistence? K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15.–17. století*, *Studia Comeniana et historica* 18/35, 1988, s. 63–75; Noemi REJCHRTOVÁ, *Příspěvek k diskusi o „koexistenci či toleranci“ náboženských vyznání v 15.–17. století*, FHB 15, 1991, s. 443–450; Milan Machovec (ed.), *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, Praha 1995.

Husa, ale i utrakvismus v celé své šířce je lákavým tématem i pro zahraniční badatele.

Rád bych v tomto, naprosto subjektivním přehledu zmínil další dva své učitele a – přes značnou rozdílnost mezi jejich a mým věkem – také přátele: Zdeňka V. Davida a Davida R. Holetona. Nejenom za to, že pořádáním pravidelných symposií *The Bohemian Reformation and Religious Practice*¹¹ pomáhají udržovat kontakty mezi českými a zahraničními historiky věnujícími se utrakvismu, ale i za jejich osobní přístup k české reformaci, za propojení jejich bádání s jejich vírou. Pro prvního z nich byl utrakvismus jediným pojítkem s vlastí, zatímco druhý se díky specifickým důrazům utrakvismu vůbec do kontaktu s Čechami dostal a nakonec zde našel druhý domov. Monografii Zdeňka Davida *Finding the Middle Way* je nutno také ocenit proto, že konečně utrakvismus interpretuje jako svébytný ideový směr, který i tváří v tvář krizi v průběhu druhého století své existence dokázal uchovat svou identitu a své podstatné charakteristiky, jako směr, který zůstal nejčistší esencí české reformace.¹²

Po samostatné linii se v uplynulých desetiletích ubíral vývoj bádání oborově spadajícího do předmětu archivnictví a pomocných věd historických. Bez zátěže ideologizujících interpretací se zaměřoval na

¹⁰ Jan B. Lášek (ed.), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, Praha 1995; německá verze Ferdinand Seibt (ed.), *Jan Hus: Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*, München 1997 není úplně totožná; Jaroslav PÁNEK – Miloslav POLÍVKA, *Jan Hus ve Vatikánu. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího tisíciletí*, Praha 2000; Miloš Drda – František J. Holeček – Zdeněk Vybíral (edd.), *Jan Hus na přelomu tisíciletí – mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia, Papežská lateránská univerzita, Řím, 15. – 18. prosince 1999*, Tábor 2001 (Husitský Tábor, supplementum 1).

¹¹ Zdeněk V. David – David R. Holeton (edd.), *The Bohemian Reformation and Religious Practice 1–6*, Prague 1996–2007; [<http://www.brrp.org/>].

¹² Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way. The Utraquists' Liberal Challenge to Rome and Luther*, Washington DC – Baltimore Md. 2003.

formální aspekty církevní i městské správy. Pominu-li práci několika generací badatelů, jsem osobně zavázán Blance Zilynské, jejíž stručná studii na téma záduší popsala podstatu současného výzkumu této problematiky.¹³

Ze zahraničních inspirací nesmím pominout německé studium městských dějin, v rámci nichž se etablovaly dějiny farnosti jako samostatná oblast bádání. Zde musíme zdůraznit dlouhou tradici právně-historického zpracování farní problematiky reprezentovaná například Sebastianem Schröckerem,¹⁴ velkou pozornost farnosti věnoval také Hans Erich Feine.¹⁵ Co se týče samoprávných prvků v městském a církevním milieu, je vhodné také připomenout práce Heinze Stooba a jeho žáků.¹⁶

Hospodářským dějinám farností se věnuje Rosi Furhmann – těžištěm jejího zájmu je vrcholně středověká venkovská církev ve švábské oblasti Říše včetně území dnešního Švýcarska,¹⁷ zatímco poznatky k hospodářskému životu městských záduší v pozdním středověku

¹³ Blanka ZILYNSKÁ, *Záduší*, in: Ivan Hlaváček – Jan Hrdina (edd.), *Facta probant homines – Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. dr. Zdeňky Hledíkové*, Praha 1998, s. 535–547.

¹⁴ Sebastian SCHRÖCKER, *Die Kirchenpflegschaft. Die Verwaltung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter*, Paderborn 1934. IDEM *Die Verwaltung des Ortskirchenvermögens nach kirchlichem und staatlichem Recht*, Paderborn 1935. Sebastian Schröcker přistupoval z pozice právníka, ukazuje souvislost historické situace se stavem platným v jednotlivých zemích v jeho době.

¹⁵ Hans Erich FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte I: Die Katholische Kirche*, Weimar 1955³; IDEM, *Kirche und Gemeindebildung*, in: T. Mayer (ed.), *Die Anfänge der Landgemeinde und ihr Wesen*, Stuttgart 1964 (Vorträge und Forschungen 7).

¹⁶ Srov. Helmut Jäger – Franz Petri – Heinz Quirin (edd.), *Civitatium communitas. Studien zum europäischen Städtewesen. Festschrift Heinz Stoob zum 65. Geburtstag*, Köln – Wien 1984.

¹⁷ Rosi FUHRMANN, *Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und Kirchliche Stiftungen auf dem Lande vor der Reformation*, Stuttgart – Jena – New York 1995.

shromáždil nedávno Arndt Reitermeier, jehož práce s mikrohistorickým akcentem na dolnorýnský Wesel zřejmě definitivně ustálila terminologii, která v němčině dosud nebyla sjednocená.¹⁸

Z historicko-antropologické pozice přistupuje Peter Blickle se svou teorií komunitarismu. Tento autor vychází z přesvědčení, že reformace přinesla zásadní proměnu obecného chápání autonomie obce v důsledku aplikace reformačních eklesiologických myšlenek. Zatímco v městské reformaci našla uplatnění po celé Střední Evropě, na venkov pronikla jenom v hornoněmeckých a švýcarských oblastech, v dějišti Selské války.¹⁹

Toto bádání našlo svůj ohlas i v anglickojazyčné historiografické produkci. Jedná se jednak o důležité práce, věnované dějinám německé reformace,²⁰ ale i u prací věnovaných anglické farnosti spatřujeme velký vliv německé historiografie, německé příklady jsou často brány za model ke komparaci, navzdory závažným odlišnostem mezi ostrovním a kontinentálním právním systémem.²¹

¹⁸ Arnd REITERMEIER, *Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters: Politik, Wirtschaft und Verwaltung*, Stuttgart 2005 (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte Nr. 177).

¹⁹ Peter BLICKLE, *Gemeindereformation: Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1985; IDEM, *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich*, München 1991.

²⁰ Např. Steven E. OZMENT, *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth Century Germany and Switzerland*, New Haven – London 1975.

²¹ Např. Beat A. KÜMIN, *The Shaping of Community. The Rise and Reformation of the English Parish, c. 1400–1560*, Aldershot 1996, Bruce GORDON, *The New Parish*, in: R. Po-chia Hsia (ed.), *A Companion to the Reformation World*, Oxford 2004.

Vymezení tématu a pojmů

Zvolené téma, samospráva farností v utrakvismu, vyžaduje určité upřesnění. Tato práce hodlá sledovat zastoupení laiků v rozhodujících mechanismech církevní správy na lokální úrovni v utrakvistickém prostředí. Utrakvismus zde budeme chápat spíše v jeho organizačním, než v konfesionálním vymezení. Utrakvistická „církev“, která sama sebe nechápala za samostatnou církev, nýbrž za součást jedné, nerozdělené katolické církve, představovala zřetelně vymezenou správní soustavu, stabilní po celou dobu svého trvání. V jejím organizačním rámci žily, zejména v druhém století její existence, nejrůznější názorové proudy, od radikálních reformních tendencí až po proudy blízké katolicismu.

Z časového hlediska se do jisté míry vymyká počátek a konec sledovaného období. Perioda mezi vypuknutím husitské revoluce a přijetím basilejských kompaktát představuje situaci, kdy se na místní úrovni postupovalo jinak, než podle zažitých „kanonických“ postupů. Naopak období po Rudolfově Majestátu znamená jistou změnu konfesního charakteru církve a její centrální správy, kterou ovládla novoutrakvistická většina. Z hlediska vývoje jednotlivých farních obcí však Majestát zřejmě nepředstavuje závažnější přelom; pokud někde došlo ke změně konfesní orientace, nastala již dříve, z hlediska církevní správy se však pokračuje ve stejné praxi. Konec období zájmu této práce položíme tedy k okamžiku formální rekatolizace po bitvě na Bílé hoře, s vědomím toho, že ani rekatolizace nepřinesla podstatný zásah do fungování farností.

Stav dochovaných pramenů posouvá těžiště našeho zájmu o utrakvistické církevní obce směrem k městům střední a vyšší kategorie.

Jsou to hlavně královská města a také několik ambiciózních poddanských měst. Rozvíjející se města se vyznačovala větším stupněm byrokratizace a výraznější potřebou měšťanských elit reprezentovat se i na církevním poli. Tyto faktory měly pozitivní vliv na množství vytvořených pramenů, současně však působily na samotný styl života v těchto farnostech, které tak byly atypické ve srovnání s anonymní masou venkovských lokalit, jež nemůžeme studovat tak do hloubky.

V této práci se hodlám věnovat otázkám spojeným s vlivem laiků, se samosprávou na úrovni farnosti. Takový interpretační klíč je do jisté míry ahistorický, daný současným eklesiologickým i politickým myšlením. Z pohledu české historie se zdá být rozhodujícím faktorem pro vznik laické samosprávy husitská proměna církevního uspořádání: radikální změna náhledu na úlohu církevních institucí i politická proměna, ve které městský stav zastával významnou roli.²² Ideálním příkladem z hlediska uplatnění toho, co nazýváme samosprávou, je situace, kdy byla držitelem patronátního práva městská obec. Městský patronát farních kostelů byl před husitstvím poměrně řídkým jevem; častěji se uplatňoval v rámci dílčích fundací. Naopak v důsledku husitství se královská města ujala patronátu téměř ve všech kostelech na svém území, v jiných lokalitách byl patron zpravidla současně i majitelem panství.

Základní právní formou teritoriální církevní obce je již od raného středověku farnost.²³ Hlavním polem působnosti církve se v této době stal venkov začleněný do velmi rozsáhlých diecézí, které nemohli biskupové sami spravovat tak, jak bylo zvykem na původním území

²² W. W. TOMEK, *Dějepis města Prahy IX*, s. 97–106; Z. WINTER, *Život církevní II*, s. 532; N. REJCHRTOVÁ, *Studie k českému utrakvismu*, s. 6–7, 34–35; B. ZILYNSKÁ, *Záduší*, s. 539–540.

²³ *Lexikon des Mittelalters (=LMA) VI*, Stuttgart – Weimar 1999 [1. vyd. 1978–1980], heslo *Pfarrei-Pfarreiorganisation*, sl. 2021–26.

římské říše, kde byl biskup téměř v každém městě. Farnosti představovaly v počátku poměrně velké územní jednotky. Staly se součástí lenního systému, obyvatelé byli odkázáni na vlastnický kostel patřící jejich pánovi, podobně jako byli nuceni užívat pouze panských mlýnů a jiných služeb, aby vlastníkům neucházely příjmy.²⁴ Omezení udělování svátostí pouze na farní kostel nakonec proniklo i do církevního práva. Vzhledem k dlouhodobému průběhu těchto procesů se však nucené farní členění vžilo stejně jako vnucené náboženství.

Vrcholně středověký konflikt mezi světskou a církevní mocí zredukoval systém vlastnických kostelů na patronátní právo.²⁵ Patron, zpravidla zakladatel příslušné církevní instituce, měl právo navrhnout kněze na příslušné místo, jeho návrh však podléhal schválení biskupa, patron mohl rovněž kontrolovat zacházení s majetkem kostela, nemohl si jej však o své vůli přivlastnit.

Teritoriálně vymezené farnosti se rozšířily i na města. S rozvojem měst ve vrcholném středověku se však ukazuje, že farnost nemusí být totožná s církevní obcí – společenstvím. Většina měst je hranicemi probíhajícími uprostřed ulice či mezi domy rozdělena na více farností, působení žebavých řádů navíc vytváří konkurenci farním kostelům, obyvatelé města příchodem takových řeholníků získali možnost vybírat si, kam chodit na kázání a bohoslužby, od 14. století vznikají dokonce zvláštní kazatelská místa.

Na individuální i kolektivní zbožnost mají od této doby větší vliv cechy, bratrstva²⁶ a různá další společenství. Farnost tak získává hlavně

²⁴ R. FUHRMANN, *Kirche und Dorf*, s. 7, 33–37.

²⁵ H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, s. 355–357. Konkrétní příklad uvádí Eugen TROSSEL, *Das Kirchengut in Ulmer Territorium*, Ulm 1976 (*Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm* 15), s. 28.

²⁶ K středověkým bratrstvům např. Hana PÁTKOVÁ, *Bratrstvie ke cti Božie – Poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*, Praha 2000.

církevně-správní charakter, zatímco coby přirozená církevní obec ztrácí na významu. Jako taková se farnost stává institucí spíše konzervativní, nepřející radikálním výkladům Božího slova. Jako takový se farní systém stává předmětem kritiky radikálních reformních hnutí, která staví eklesiologii církevní obce na principu dobrovolnosti, kde teritoriální hledisko nehraje žádnou roli.²⁷

I utrakvistická farnost má především správní funkci, v tomto ohledu se nic nezměnilo oproti předhusitské době. Utrakvistické pojetí výstavby církve může být charakterizováno jako založené na samosprávě, byť užití pojmu samosprávy je moderní interpolací tehdejších tendencí, převedením dobových otázek do aktuálního společensko-politického diskursu. Vývoj utrakvistických církevních struktur nemůžeme pojímat izolovaně od předhusitské situace ani od paralelního vývoje na katolické straně. Dále je třeba uvážit rozdíl vlivu samosprávných struktur ve dvou sférách: na rovině správy majetku a v oblasti prezentace duchovních.

Majetkové soubory sloužící k zaopatření církve můžeme podle jejich funkce rozdělit na beneficium a záduší. *Beneficium* (obročí) je ta část majetku, jehož výnosy náleží knězi k jeho osobní dispozici. Termín *záduší* se – navzdory k tomu že jeho název je odvozen z nadání k sloužení mši *za duši* zemřelého – vžil pro nadace, jejichž výnos byl určen především ke stavební údržbě kostela (odtud název *fabrica ecclesiae*), druhotně také k hrazení dalších hmotných potřeb spojených s konáním bohoslužeb.²⁸ V obou případech se jedná o instituce s charakterem nadace, jejich základ, ať již v nemovitostech, či v kapitálu, byl nedotknutelný, zatímco výnosy směly být použity ke stanovenému účelu. Správu záduší není možné v období pozdního

²⁷ Amedeo MOLNÁR, *Krize farnosti*, Theologická revue, 1969, s. 152–161.

²⁸ Souhrnně B. ZILYNSKÁ, *Záduší*.

středověku a raného novověku považovat za součást církevní správy ve vlastním slova smyslu, je zcela integrální součástí úřední agendy svého patrona, v případech hodnocených touto prací nejčastěji městské obce.

Beneficium je chronologicky starší institucí, z počátku mohl kněz volně spravovat všechny příjmy a podle vlastního uvážení je dělit mezi potřeby kostela a své osobní. V nejlepším případě si měl ponechat jednu čtvrtinu, druhá měla pokrýt náklady spojené s bohoslužbami a se stavební údržbou kostela, třetí čtvrtina měla jít na chudé, a čtvrtý díl měl být odveden biskupovi. Skutečnost však zjevně měla k tomuto ideálu daleko a tak začali fundátoři zajišťovat rozdělení těchto fondů na právní rovině.

Před oddělením záduší od benefícia spočíval jediný možný způsob ovlivnění správy majetku kostela ve jmenování faráře nebo kaplana. Proto úvahy o volbě či dosazení faráře budou předcházet před zkoumáním materiálního zabezpečení kostela. K rozlišení záduší a obročí došlo v Čechách nejdříve ve 14. století, jistě je ale doloženo až v husitské době, která naopak nepřála samostatné existenci obročí,²⁹ dosavadní beneficiální majetek byl ovládnut osadou, byly zrušeny zádušní mše, a majetek získal nové určení ve prospěch hrazení stavebních a běžných bohoslužebných nákladů. Pro to, co latina a němčina přesněji označují *fabrica ecclesiae* či *Kirchenfabrik*, však v češtině zůstal termín *záduší*, který neodráží přesně jeho obsah.³⁰ V pokompaktátním utrakvismu má záduší klíčovou roli v zaopatření

²⁹ Rostislav NOVÝ, *K sociálnímu postavení farského kléru v době předhusitské*, Sborník historický 9, 1962, s. 137–192.

³⁰ B. ZILYNSKÁ, *Záduší*, zvláště s. 539–540. Ke vzniku *Kirchenfabrik* v německém prostředí srov. H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte* I, s. 184n.; Thomas LINDNER, *Kirchenfabrik*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* IV, Tübingen 2001⁴, sl. 1165–1166; Christopher FRIEDRICHS, *The Early Modern City 1450–1750*, London 1995, s. 67–68, A. REITER-MEIER, *Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters*.

kostela a stává se téměř synonymem farnosti. Pouze štóly a různé naturální výsluhy zůstaly nadále osobním příjmem faráře a stály mimo kontrolu záduší. Po ukončení husitských válek se opět objevily nové mešní fundace,³¹ čímž se potvrdil rozdíl mezi výnosy v dispozici faráře a v dispozici farníků popřípadě patrona.

System patronátního práva a beneficií, jehož počátky se datují do vrcholného středověku přetrval v nezměněné podobě přes celý pozdní středověk a raný novověk, teprve novodobá centralizace církve v 19. a 20. století vede k jeho opuštění.³² Jako kuriozitu je třeba zmínit, že s těmito právními pojmy zachází i nařízení vlády o hospodářském zabezpečení církve z roku 1949, které ustanovuje mimo jiné: „*Stát vykonává patronát tak, že presentuje příslušnému ordináři vhodné uchazeče na uprázdněná obročí.*“³³ Podřízení všeho církevního života totalitnímu režimu se v tomto bodě alespoň formálně opíralo o platný právní řád, i z jazyka nařízení je možno soudit, že jeho sestavovatelé měli prvorepublikovou správní praxi.³⁴

Jednotlivé struktury a role, jaké měla ve sledovaném období farnost, patronát, beneficium a záduší, nacházíme v celém průběhu dějin, ve všech křesťanských tradicích, přestože dost často nebyly zřetelně ohraničeny a většinou byly jinak označovány. Je korektní se proto při výkladu dějin církve na místní úrovni držet termínů adekvátních pro

³¹ Zikmund Winter, *Život církevní II*, s. 860n; Bohdan ZILYNSKYJ, *Postavení utrakvistické a katolické konfese na Novém Městě pražském v letech 1436–1459*, Documenta Pragensia 9/2, 1991, s. 389–405, zvl. s. 391.

³² Kritika tohoto uspořádání Johann SCHLENZ, *Das Kirchenpatronat in Böhmen*, Prag 1928, s. 442–456.

³³ Nařízení č. 219/1949 vlády ČSR o hospodářském zabezpečení římskokatolické církve státem, §30 odst. 1.

³⁴ K tomuto nařízení Michaela MORAVČÍKOVÁ – Martin CIPÁR, *Cisárovo cisári. Ekonomické zabezpečenie cirkví a náboženských spoločností*, Bratislava 2001.

danou dobu a církevně právní podmínky, současně však poukázat na analogie s uspořádáním platným jindy a jinde.

Kořeny

Laici ve správě církevní obce v novozákonním období

Tážeme-li se po postavení „obecného lidu“ v církvi, jako bychom již předpokládali existenci úřadů, vůči nimž by se měl tento lid vymezit. Ty se však v novozákonním období teprve postupně vydělují, a i tento vývoj musíme sledovat, tím spíše že pojem laika není v jeho současném významu myslitelný sám o sobě, ale právě ve vztahu ke kněžstvu. Při vytváření církve se dostává do rozporu nárok na rovnost všech křesťanů vyplývající z křesťanského učení s hluboce zakořeněnou nerovností mezi lidmi, která byla ve společnosti pokládána za samozřejmou. Rozdíly platí i pro jednotlivé oblasti života církve, odlišnou míru laického vlivu můžeme sledovat v personálních záležitostech, v obsahu víry a liturgie, v majetkových záležitostech či v oblasti sociální disciplinace. Nesmíme zapomenout ani na formální i neformální hierarchii mezi laiky, která zásadně ovlivňuje míru jejich neformálního vlivu.

Po celou dobu existence křesťanství je představa církevní obce poměřována s novozákonním popisem prvokřesťanských obcí a s působením církve ve starověkých městech, odvolávají se na ně i všechny snahy o posílení laického vlivu. Autonomie jednotlivých obcí byla usnadněna jejich relativní odlehlostí, nevysoký počet jejich členů pak umožňoval jednoduchou správu založenou na přirozené autoritě, přesto už v počátku křesťanství se objevují jevy, jejichž výklad není z tohoto hlediska tak jednoznačný.

Původní význam slova *λαος* – lid – nevyklučuje výslovně kněze a vládce, avšak neposkytuje jim zvláštní postavení.³⁵ Svým původem může být novozákonní církev oprávněně považována za laickou. Ať již vycházíme od založení církve při seslání Ducha Svatého, od povolání apoštolů nebo od samého počátku Ježíšovy veřejné činnosti. Nejzřetelněji vystupuje takový obraz církve ve Skutcích apoštolů, například v pasážích o společném sdílení majetku (Sk 2,44–45; 4,31–37).³⁶ Zde je *πληθος* – zástup, lid přímo aktérem dění. Ovšem tato líčení jsou hned doplněna o příběh Ananiáše a Safiry (Sk 5,1–11), ve kterém raná církev projevuje absolutní nárok na majetek, jaký bychom očekávali spíše ve středověku či raném novověku, a hlavně, jménem církve v tomto příběhu jedná už Petr.

Eklesiologické myšlení Nového Zákona není rozhodně rovnostářské. Jestliže podobenství – příkladem je ono o vinném kmeni (J 15,1–11) zdůrazňují provázanost s Kristem a do mezilidských vztahů jinak nerovnost nevnašejí, jinak je tomu už u jeho výroků o úloze apoštolů. Podobenství o vinném kmeni rozvinul apoštol Pavel v úvahu o úloze rozmanitých tělesných údech (1 K 12; Ef 4,11–16), kde je pro rovnost ještě méně prostoru.

Ovšem již na počátku doby vzniku novozákonních spisů se začíná projevovat nerovnost. I kdybychom pominuli sociální nerovnost v církevních obcích, která mohla vést až k rozpadu eucharistického společenství (1 K 11,17–22; Jak 2,1–4), zůstává mnohem výraznější funkční rozdíl mezi apoštoly a laiky. Je pravdou, že mnohé funkce později vyhrazené posvěceným osobám mohly ještě po tomto rozlišení

³⁵ *Lexikon für Theologie und Kirche (= LThK)*, VI, Freiburg i. Br. – Basel – Rom – Wien 1993–2001, heslo *Laie*, sl. 589–597; *LMA V*, heslo *Laie*, sl. 1616–1619.

³⁶ Biblická místa, zkratky knih a číslování kapitol a veršů citovány podle *Bible. Český ekumenický překlad*, 6. vyd. Praha 1995.

být vykonávány všemi, avšak statut apoštola se zřetelně odděluje. Prvotním impulsem byla zřejmě finanční nákladnost i pouhého písemného styku ale zejména pak cestování. Samozřejmě nejde o jev, který se objevil až s rozvojem křesťanství. I dříve existovali putující učenci, řečníci, kazatelé či proroci, žijící z darů svých posluchačů, ať už měli opravdu co sdělit, nebo provozovali takovou činnost jenom jako zdroj obživy.

Zmíněná nákladnost dávala apoštolům střídavě zažít situace, kdy měli prázdný měsíc a museli se doprošovat, i situace, kdy měli k volnému užívání větší obnosy ať již na pokrytí cestovních nákladů nebo diakonie. S takovými pocity se nám svěřuje Pavel na dvou místech korintské korespondence (1 K 9, 1–18; 2 K 11, 7–10) a ještě v listu do Filip (Flp 4,10–18). Jsou to místa velmi osobní a emocionálně hluboká – apoštol zde naráží na tázání po samotném smyslu své činnosti. Tyto oddíly si zaslouží hlubšího rozboru.

Devátá kapitola prvního listu do Korintu se od okolního textu zřetelně odlišuje svou ich-formou. Apoštol radí mezi mravokárné kapitoly vlastní příklad. Její myšlenku snad nejlépe vystihuje 19. verš: „*Jsem svoboděn ode všech, ale učinil jsem se otrokem, abych mnohé získal*“. To však při četbě předcházejících veršů je možné jenom nezřetelně tušit. Teprve od tohoto verše začíná apoštol mluvit o své vnitřní motivaci, avšak v první části kapitoly, jíž se hodláme nyní zabývat, pojednává svou situaci optikou svého vztahu k obci, kterou založil.

První dva verše 9. kapitoly navazují svým tématem apoštolské svobody na předcházející pasáže listu, zároveň zde dochází k expozici pojednávaného problému. Pavel ví, kolik úsilí již Korintským věnoval a požaduje za to vděk a uznání své apoštolské autority: „*Nejste vy můj*

dílem v Pánu?“ Následuje přehled konkrétních požadavků formulovaných jako řečnické otázky (v. 4–5), uvozených ve 3. verši velmi silným výrazem: *απολογία*; Pavel žádá pro sebe to, co církve patrně již obvykle přiznávají *ostatním apoštolům i bratřím Páně*. Zmínka o tom, že si s Barnabášem sami musí vydělávat na živobytí (v. 6) nepůsobí zdaleka tak pozitivně, jako na dalším místech, které zmiňují Pavlovu tělesnou práci (1 K 4,12; Sk 18,3; Sk 20,33–35, 1 Te 2,9; 2 Te 3,7b–9). K tomu se váže zajímavý postřeh, že apoštolové, svým původem galilejští rybáři či rolníci (netýká se Pavla) se těžko mohli uživit prací ve městech.³⁷

Při obhajobě svých nároků (v. 7–14) se apoštol hájí poukazem na obecnou světskou moudrost, na Mojžíšův Zákon (Dt 25,4) a nakonec i na Ježíšovy výroky (Mt 10,10). Nejde zde pouze o materiální vydržování („*Když jsme vám zaseli duchovní setbu, bylo by to mnoho, kdybychom sklízeli vaši pozemskou úrodu?*“) ale i o moc, aniž bychom to slovo měli chápat negativně: „*Mají-li na vás právo jiní, proč ne tím spíš my?*“

Podobný vztah mezi duchovními a materiálními obdarováními, posloužil Pavlovi jako argument pro materiální pomoc řeckých obcí jeruzalémské církvi (Řím 15,25–27), apoštol zde slouží jako organizátor (1 K 16,1–3; 2 K 8,1–15) i doručitel sbírek, kterých bylo zřejmě vícero (Sk 11,28–30). V souvislosti se sbírkami (1 K 16 ,3; 2 Kor 8,23, Fil 2,25) se setkáme i se světštějším chápáním termínu *αποστολος*, ve významu vyslance obce.³⁸

³⁷ Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, II., *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* (dále cit. jako EKK) 7/2, Solothurn – Düsseldorf – Neunkirchen-Vluyn 1995.

³⁸ Jörg FREY, *Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der „Apostolizität“ der Kirche*, in: Theodor Schneider – Gunther Wenz (edd.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I., Grundlagen und Grundfragen*, Freiburg i. B. 2004, s. 91–188, zvl. s. 120.

Apoštolovo zřeknutí se těchto nároků, které celou pasáž uzavírá (v. 12b a 15–18) pak tím spíš zdůrazňuje, jak mu byla korintská obec drahá a nakonec vyvolává v adresátech pocit, že tím spíš si apoštol zaslouží odměnu, pro to všechno, co obětoval, i proto, že ví, co je ještě důležitější. I když se Pavel sám opravdu cítil jako „otrok evangelia“³⁹, jeho posluchači vnímali spíš jeho slávu.⁴⁰ Ačkoli rozebírané odstavce posloužily reformaci jako argument proti stávající podobě církevního vlastnictví,⁴¹ nelze zužovat rozebíranou perikopu jenom na to, trochu škodolibě bychom z tohoto místa mohli zdůvodňovat i opačné požadavky.

Další citované místo, z 11. kapitoly 2. listu Korintským, součást „dopisu v slzách“ vnáší další aspekt: pravost víry: Pavel se ohrazuje proti tomu, že „jeho“ korintští dopřáli sluchu i těm, kteří hlásali jiné nauky. Proti nim se Pavel cítí ve výhodě v tom, že „*evangelium zvěstoval zadarmo*“ (v. 7). Výraz „*jiné církve jsem okradl*“ (v. 8), je sice expresivní nadsázkou zapadající do celkového tónu dopisu, nicméně spolu s následujícím veršem „*...čeho se mi nedostávalo, doplnili bratři, kteří přišli z Makedonie*“ dokládá to, že církevní obce vydržovaly apoštola i mimo dobu jeho pobytu v dané obci, ať již to bylo dáno chudobou členů korintské obce, nebo tím, že obec nebyla ještě natolik rozvinutá, neměla tolik členů, aby mohla nést dotyčné náklady. Takové financování, konkrétně z Filip do Thesaloniky, je s díky zmíněno v Pavlově listu Filipským (4,10–18).

³⁹ Srov. *Nový Zákon – text užívaný v českých liturgických knihách*, Česká liturgická komise, Praha 1989, komentář k 1 Kor 9,17–18.

⁴⁰ Srov. Christian WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 7/II*, Berlin 1982, s. 29–31.

⁴¹ Wolfgang SCHRAGE, *ibidem*, s. 314.

Z dalších pasáží o povinnosti k apoštolům připomeňme vzhledem ke svému okolí poměrně izolovaný příkaz „*Kdo je vyučován v slovu, nechť se s vyučujícím dělí o vše potřebné k životu.*“ (Ga 6,6), což je docela pravděpodobně citace tehdy běžného přísloví.

O krok dál postoupily pastorální epištoly. 1. list Timoteovi považuje odměňování *starších* (*πρεσβυτεροι*) již za samozřejmé (1 Tim 5, 17–18), odvolává se přitom na stejná místa v Písmu, na která se odvolávala výše zmíněná pasáž prvního listu Korintským. Zvláště je zdůrazněna služba kázání a vyučování; éra putujících apoštolů už byla u konce, obce si už dokázaly zajistit vlastní potřeby samy. Pokyn „*Starším, kteří svou službu konají dobře, ať se dostane dvojnásobné odměny*“ můžeme vykládat i tak, že nositelé církevního úřadu měli garantovaný jistý příjem, ať už bude výsledek jejich činnosti jakýkoli. Konečně verš 19 predestinuje i to, že starší se měli těšit větší důvěře a můžeme usuzovat, že se proto častěji stávali terčem pomluv i neopodstatněných stížností.

I Pavel nabádá úctě k představeným (doslova *προισταμενοι εν κυριω* – správci v Pánu, a *νουθετοντοι* – napominající), můžeme říci, že ne pro jejich osobu, ale pro úřad svěřený od Pána (1 Te 5, 12); v tomto případě, v textu nejstaršího novozákonního listu je to vysvětlováno především tím, že Pavlovi nebyl dopřán dostatek času na uspořádání nově založené obce.⁴² Pastorální epištoly navíc stanovují přesné nároky na služebníky církve: biskupy a diáky (1 Tim 3, Tit 1,5–9), ve druhém citovaném listě se mluví i o tom, že starší (opět *πρεσβυτεροι*) v obcích mají být jmenováni zvenčí – právě Titem.

O poslední příspěvky k tomuto tématu se postarali evangelisté. Jde o Ježíšovu odpověď na výtky, že se nechal pomazat drahým olejem (Mt 26, 6–13; Mk 14, 3–9; J 12,1–8). V této odpovědi nejde možná jenom o

⁴² Traugot HOLTZ, *Der erste Brief an die Thesaloniker*, EKK 13, 1986, s. 243–244, 246.

Ježíšovu slávu, ale i o touhu rané církve vyjadřovat úctu k Ježíšovi vynaložením značných prostředků, vytvářet nákladnou liturgii, stavěnou do jisté míry dokonce nad diakonii (zde ale nesmíme zapomínat na první část Ježíšovy odpovědi „*chudé máte stále kolem sebe*“), ať již bude taková liturgie financována zámožným jedincem nebo celou obcí.⁴³

Naproti tomu kolektivní autoritu církevní obce zdůrazňuje Matouš ve slovech o vzájemném napomínání mezi učedníky (Mt 18,15–17). Ježíš, který jinak mluvil spíše o působení učedníků navenek, zde jako by předpokládal, že učedníci se budou společně shromažďovat, tvořit stále společenství – církev. I samotné slovo *ἐκκλησία* nacházíme v evangeliích pouze na dvou místech: zde a v Petrově zaslíbení (Mt 16,18). Navíc tato perikopa nastiňuje konkrétní postup, kterým se má obec řídit, svým tónem se podobá pastorálním epištolám; s první epištolou Timoteovi (5,19) sdílí požadavek na výpověď dvou nebo tří svědků (Mt 18,16).

Citovaná slova Matoušova evangelia jako by byla v rozporu s duchem evangelia, srovnejme třeba Janovo *nesuďte a nebudete souzeni* (J 7,1); jsou vložena doprostřed celku (Mt 18,15a+22), který paralelní text Lukášova evangelia (Lk 17,3–4) a patrně i pramen Q uvádí souvisle.⁴⁴ Zajímavá je rovněž souvislost tohoto úryvku 18. kapitoly s místem druhého evangelního výskytu slova *ἐκκλησία*, již uvedeným vyvýšením individuální Petrovy autority, které je zde v 18. kapitole kompenzováno důrazem na pravomoc společenství. Je ovšem příznačné, že patristické a středověké výklady i zde slovo *ἐκκλησία* chápaly po svém, ve smyslu, že jejím jménem jednají kněží.⁴⁵

⁴³ Dějiny působení: Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus 2*, EKK 2/2, 1979, s. 227–228.

⁴⁴ Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK 1/3, 1997, s. 39n.

⁴⁵ *Ibidem*.

Trochu složitější je vymezení „mezistupně“ mezi laikem a apoštolem: jáhenské funkce tradičně odvozované z pasáže o vyvolení sedmi jáhnů (Sk 6,1–6). Úřad jáhnů – diakonů je sice na jiných místech Nového Zákona doložen, ale zmínka je nepatrná. Kromě intitulace listu Filemonovi se o nich apoštol rozepsal ve 3. kapitole listu Timoteovi. Ani odsud se nedovíme o jejich povinnostech, ani obrat „...*mají uchovávat pravdy víry...*“ nevysvětluje jednoznačně, jestli mezi úkoly patřilo učení, kázání, či vedení bohoslužby, nebo šlo jenom o důraz na jejich osobní zakotvení ve víře.

Dalšími možnými předchůdci jáhenské služby mohou být také mládenci z 5. kapitoly Skutků apoštolů (νεωτεροι ve Sk 5,6; νεανισκοι ve Sk 5,10). Nejrozsáhlejší zprávou o jáhnech však zůstává líčení 6. kapitoly Skutků apoštolů, kterou i církevní tradice pokládala za počátek jáhenské služby. Zatímco u výše jmenovaných listů (vztahují se k realitě o několik desetiletí pozdější), je zřejmá totožnost zmíněných jáhnů s tímtož úřadem, jak ho známe z historie starověké církve, u oněch sedmi nemůžeme s jistotou říct ani to. V celém líčení jejich činnosti (do 8. kapitoly), není použito označení *diakoni*, i když měli být k *diakonii* určeni.

Nepočítáme-li bezprostředně následující vyprávění o Štěpánově kázání a mučednické smrti a o Filipově činnosti, setkáváme se poté už jenom s jednou zmínkou o někom z těchto jáhnů, a to znovu o Filipovi, kterého Sk 21,8 jmenuje jako ευαγγελιστος, οντος εκ των `επτα. Pomíne-li slovo ευαγγελιστος, které se kromě tohoto místa v Novém Zákoně vyskytuje už jenom ve výčtu různých vedoucích úkolů v církvi (Ef 4,11, překládané jako zvěstovatel evangelia, misionář), je Filip definován právě jako jeden ze Sedmi. Sedm se tedy stalo podobným pojmem jako předtím Dvanáct, stejně jako u nich ani zde (alespoň v průběhu

několika let, které postihují Skutky apoštolů) nenastal nekontrolovatelný nárůst, volba popsaná ve Sk 6,1–6, je z tohoto pohledu unikátní. Autorita Sedmi nevychází přímo od Krista jako autorita Dvanácti, byla však dobře podložena velkým shromážděním (6,2), které se nescházelo tak často. Sedm je podobně jako dvanáct symbolické číslo, můžeme si všimnout (6,3), že počet sedmi je stanoven apoštoly ještě předtím, než je naplněn konkrétními lidmi.

Právě doplnění apoštolů do počtu dvanácti po Jidášově zradě (Sk 1, 15–26) je – kromě losu – velmi podobné volbě sedmi jáhnů. Stejně jako u apoštolů, většina z nich se kromě jmenného výčtu už nikde jinde v Novém Zákoně neobjeví, podobné jsou některé formulace, plynoucí ze dvoustupňového průběhu volby – nejprve výběr v širším shromáždění, představení apoštolům (ἵσταμι) a poté los respektive vkládání rukou.

Filipova činnost je nejlepším dokladem toho, že ještě plně neplatilo rozlišení mezi knězem a jáhnem, jaké zná pozdější církev. Ostatně teprve moderní biblistika považuje “jáhna” Filipa ze Skutků s apoštolem Filipem, jak ho známe z evangelií a Sk 1, 13, kteří nejsou rozlišení žádnými přízvisky (kromě “*evangelisty*” ze Sk 21,8), za dvě různé osoby. I tak není možné se stoprocentní jistotou určit, který z nich vystupuje v osmé kapitole Skutků. Ovšem oněch pět jáhnů, o kterých nemáme žádné pozdější zmínky se nejpravděpodobněji vskutku zabývalo právě péčí o potřebné.

Důležitou okolností zůstává také řecko-hebrejský spor uvnitř jeruzalémské církve. Nešlo jen o rozdíl dvou jazykově odlišných komunit v jedné církvi, zřejmě k němu přistupovalo i odlišné chápání Zákona u helénizovaných Židů, kteří tak mohli být pokládáni za slabší ve víře a tudíž i zanedbávání v sociální péči. Zatímco apoštolové většinou pocházeli z venkovského aramejského prostředí, mají všichni zde zvolení

“jáhnové” přinejmenším řecká jména, poslední z nich, Mikuláš je přímo označen jako antiochijský proselyta. Měli-li dohlížet na spravedlivé rozdělování almužen mezi řecké a židovské vdovy, je to zarážející, naopak dobře by to vypadalo, kdyby měli zastupovat zájmy řeckojazyčné komunity a jí sloužit i slovem, tedy stejně jako apoštolové, zatímco původní apoštolové (případně bez Filipa) by sloužili hebrejské části jeruzalémské církve.⁴⁶

Oddělení “apoštolských” a “jáhenských” kompetencí se mohlo uskutečnit při stejné příležitosti, tato hranice mohla jít napříč jmenovanými Sedmi i dalšími nejmenovanými apoštoly/učedníky, kteří mohli převzít diakonii v hebrejské obci. Je však potřeba si uvědomit, že i rozebírané místo vymezuje kompetence Sedmi jinak, než jak tomu bylo v pozdější církvi. Zatímco apoštolové si vyhradili službu Slova, na jáhny zbyla *služba stolů* (διακονειν τραπεζαις, Sk 6,2), což spíše než sociální činnosti může odpovídat vysluhování eucharistie.

Ukazuje se, že již v první generaci církevních dějin došlo k sociálnímu vydělení držitelů církevních úřadů, osoby ustanovené ke kázání či diakonii a placené za to, mohly věnovat i více pozornosti ostatním problémům církevní obce a brát na sebe další úkoly. Toto vydělení jistě ovšem nebylo úplné, při malé početnosti jednotlivých sborů rozhodovaly stále spíše charisma a iniciativa konkrétního jednotlivce, než autorita a povinnost úřadu. Církev měla ještě daleko do podoby instituce pevně zakotvené v římském právu, jakou začala získávat nejpozději v době konstantinského obratu. Ovšem ani ve svých

⁴⁶ Ke vztahu Sedmi a Helénistů Hans Erich FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte* I, s. 31.

úplných počátcích nebyla církev oddělena od dobové společenské situace, nevytvářela samostatný sociální systém.⁴⁷

⁴⁷ Srov. Halvor MOXNES, *Patron–Client Relations and the New Community in Luke–Acts*, in: Jerome H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke–Acts, Models for Interpretation*, Peabody, Mass. 1991.

Starověká a raně středověká církev

Církevní obce v rozvíjející se církvi stály pod několika rozpornými vlivy. Pronásledování církve vedlo k nutnosti její pevnější organizace ale současně i diferenciaci. Jednotlivé komunity fungují ponejvíce na bázi „vlastnických kostelů“ – soukromých domů, kde má poslední slovo hostitel,⁴⁸ nejsou nijak právně vymezeny, zatímco na vyšší úrovni se prosazuje monarchický episkopát na úkor kolektivního vedení. Biskup reprezentuje církev na určitém území (zpravidla ve městě), kněžská funkce zpravidla zastává vybraný jedinec v rámci komunity, který také zprostředkovává kontakt s biskupem a skrze něho i s celou církví.⁴⁹ Tento eklesiologický model není jediný možný, prosadil se však téměř výlučně.

Konstantinský obrat postavil duchovní na úroveň státních úředníků se zajištěnými příjmy a s vymezenou pravomocí, která je dále oddalovala od laiků. Tento systém přetrvává i ve všech nástupnických státech po západořímské říši, které od ní odvozují svou legitimitu až po franckou říši.

Po rozpadu francké říše se na západoevropském území rozložila i jakákoliv podoba státní moci. Ač postata univerzální církve zůstala nezměněná, ač se dále posiluje její vliv a centralizuje se, nedokážou žít místní církve bez podpory světské moci. Ta se přitom „privatizuje“ na všech úrovních, ruší se reálné vazby jejich držitelů vůči jejich lenním pánům, ačkoliv formálně se nic nemění.⁵⁰ Toto období je současně, alespoň ve středoevropském prostoru, érou zakládání nových institucí,

⁴⁸ Srov. Kol. 4,15: „Pozdravujte bratry v Laodikeji i Nymfu a církev, která se shromažďuje v jejím domě.“

⁴⁹ Hubert Jedin (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte I*, Sonderausgabe, Freiburg – Basel – Wien 1985, s. 172–180.

ěrou šíření křesťanství a s ním spojeného způsobu života na nová území.

Tam všude vzniká decentralizovaná církev vlastnických kostelů. Církev kopíruje strukturu společnosti. O všem rozhodují magnáti, zatímco duchovní, stejně jako obyčejní lidé zůstávají stranou. Křesťanství teoreticky vnáší rovnost všech, avšak poddaní se dosud s křesťanstvím neztotožnili natolik, aby měli vlastní požadavky na účast v církevním životě a aby je mohli prosadit.

Ve vrcholném středověku nastává zápas o nové vymezení těchto zvyklostí. Autorita stále mocnější církve se dostává do konfliktu se světskou mocí. Z hlediska samotných farností je důležitým výsledkem konfliktu, známého jako boj o investituru, přerod systému vlastnických kostelů v mírnější podobu vyjádřenou patronátním právem, ve kterém přetrvává právo zakladatelů a jejich nástupců omezené pouze dohledem církevní vrchnosti, jejím právem veta v personálních otázkách a zavedením nadačního charakteru všeho druhu církevního nemovitého majetku.

Boj o investituru byl především střetem špiček světské a církevní moci, císaře a papeže, ale byl to také děj, který zasáhl celou společnost. Nevychází z něj žádná strana vítězně, obě jsou nuceny ustupovat, definitivně se rozpadá konstantinský caesaropapistický model, obě moci ztrácejí na autoritě. Právě tento střet je často vykládán jako základ evropské svobody spočívající v rovnováze mezi několika vzájemně se ovlivňujícími centry moci, z nichž žádné nemůže strhnout všechnu moc na sebe.

Na politické kolbiště vstupují noví aktéři: šlechta jednající samostatně a čím dál, tím více i společně jako stav, a také měšťané, o

⁵⁰ Dušan TŘEŠTÍK, *Češi a dějiny v postmoderním očistci*, Praha 2005, kapitola *O co skutečně jde v českém dějepisectví?*, zvl. s. 108–109.

kteřé nám pŕjde pŕedevřim. Obdobŕ vrcholnŕho stŕedovŕku zrodilo prŕvnŕ situaci, kteřŕ platŕ ař do prosazenŕ novovŕkŕho absolutismu: neexistuje suverŕnnŕ moc, nejsou zavedeny obecnŕ zŕvaznŕ pŕedpisy, prŕvo je zalořeno na individuŕlnŕ zŕskanŕch privilegiŕch. Pomŕr mezi vrchnostŕ a poddanŕm se podobŕ spŕiře obchodnŕmu vztahu, kteřŕ je sice z dŕvodu majetkovŕho a mocenskŕho rozdŕlu vŕraznŕ nerovnŕ v neprospŕch poddanŕho, ale ne zcela nemŕnnŕ.

V tŕto situaci vznikajŕ mŕřta jako korporativnŕ tŕlesa, reprezentujŕcŕ spolecnŕ zŕjmy obchodnŕkŕ a řemeslnŕkŕ, kteřŕ si dokŕzŕ vydobŕt pozici podobnou postavenŕ aristokratickŕch řpiček.⁵¹ Jejich spolecnŕ zŕjmy jsou vymezeny pŕedevřim vŕci „stŕtu“ reprezentovanŕm tehdy osobou panovnŕka a jeho nepočetnŕmi ŕřady a takŕ vŕci řlechtickŕm sousedŕm mŕřtskŕ obce. Podobnŕ i ve vztahu vŕci cŕrkvi zŕskala mŕřta dispozice k tomu, aby formulovala a prosazovala svŕ vlastnŕ zŕjmy. Ve vztahu k cŕrkvi je dŕleřitŕ i to, ře mŕřtskŕ obec se vytvŕřŕ nejen jako prŕvnŕ společenstvŕ, ale pŕisuzuje si i duchovnŕ, posvŕtnŕ vŕznam.⁵²

⁵¹ Edith ENNEN, *Die europŕische Stadt des Mittelalters*, 4., verb. Aufl., Gŕttingen 1987.

⁵² Marek SŁOŃ, *Religijnořcŕ komunalna w Europie řrodkowej pŕźnego řredniowiecza*, in: Martin Nodl (ed.), *Zbořnost stŕedovŕku*, Praha 2007 (Colloquia mediaevalia Pragensia 6), s. 9–21.

Říšská analogie: samospráva v pozdním středověku a v reformaci

Jedním z charakteristických rysů reformačního dění je výrazný vliv městského stavu na konfesionální vývoj. Rozšíření reformace by nebylo tak rozsáhlé, kdyby významná říšská města zůstala stranou; nešlo jen o příklon samotných měst k reformaci ale i sílu jejich hlasu na říšských sněmech. Podobně také prvotním impulsem k reformaci v některých říšských knížectvích byl postoj tamního měšťanstva.⁵³

Uplatnění zásady *cuius regio, eius religio* platilo pro městské státy podobně jako pro jiná říšská teritoria, korporativní charakter městských obcí i jejich kolektivní vedení mají ovšem za následek jistá specifika, jejichž kořeny je nutno hledat v právním zřízení těchto měst a středověké praxi.

Z metodologického hlediska může být obtížné a někdy i zavádějící snažit se vydělovat prosazování společných autonomních zájmů měšťanstva od individuálních cílů. Stejně tak je nemožné rozlišit úsilí motivované politicky a duchovně, v obou případech je viditelným projevem snaha o uvedení vlastních představ do reálného světa.

⁵³ Významný teoretický souhrn podává Bernd MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, Gütersloh 1962, jeho rozbor podává Thomas A. BRADY jr., *Ruling Class, Regime and Reformation in Strasbourg 1520–1555*, Leiden 1978, s. 3–19; ke konkrétním příkladům např. Robert STUPPERICH, *Zur Vorgeschichte der Reformation in der Mark Brandenburg*, *Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte* 57, 1989, s. 9–25; Hans-Christoph RUBLACK, *Eine bürgerliche Reformation: Nördlingen*, Gütersloh 1982; Andreas GÖßNER, *Weltliche Kirchenhoheit und reichstädtische Reformation. Die Augsburger Ratspolitik des „milten und mitleren Weges“ 1520–1534*, Augsburg 1999 (Colloquia Augustana 11); nebo Werner TROSSBACH, *Unterschiede und Gemeinsamkeiten bei der Durchsetzung der Reformation in den Hansestädten Wismar, Rostock und Stralsund*, *Archiv für Reformationsgeschichte – Archive for Reformation History* 88, 1997, s. 118–165; tam přehled další literatury.

Ve staletích přelomu středověku a novověku představoval městský stav bohatou, sebevědomou a značně autonomní složku společnosti. Jeho vliv ztělesňovaly městské rady jako nejvyšší zastoupení korporativních zájmů měšťanů. Výzkumy vrcholně středověkého zakladatelského období ukazují stále zřetelněji, že městské rady, další instituce městského práva a městské obce vůbec vznikly a byly prosazeny vůlí měšťanů, jako dobrovolné spojenectví sdružující měšťany na základě společných ekonomických a politických zájmů.⁵⁴ Zatímco s vlivem zeměpanské moci se městský stav nemohl rovnat, jeho přímým konkurentem byla nobilita a duchovenstvo, respektive zástupci těchto stavů vlastníci pozemky a další práva na území města či v jeho okolí.

Města vstupovala většinou již na obsazenou politickou šachovnici, městský stav se rodil na území již provázaném stávajícím právním a vlastnickým uspořádáním. I ta sídla ve švábské a porýnské oblasti, která udržela městský život bez přerušení od antických dob, stála ve vrcholném středověku před nutností nového právního vymezení městských práv i vztahů s ostatními subjekty. Velmi častým druhem založení byla města poddaná nějaké církevní instituci – biskupství či klášteru. Některá z nich také dosáhla značného rozmachu a vedla úsilí o omezení pravomocí svých vrchností.

Jednou z oblastí konfliktu městských a církevních zájmů byl právě vliv na církevní život ve městech. Mnohde stál již na území města nebo nově vznikl kostel patronálně podřízený jiné vrchnosti. Jinde mohli mít měšťané vlastní kostel, avšak podléhající cizí farnosti. Němým svědkem takových konfliktů je monumentální dóm v Ulmu postavený měšťany jako výraz vzdoru proti starému farnímu kostelu patronálně

⁵⁴ Edith ENNEN, *Die europäische Stadt des Mittelalters*. Rozsáhlý přehled bádání o počátcích měst též Jiří KEJŘ, *Vznik městského zřízení v českých zemích*, Praha 1998, s. 17–44. Ovšem takové sebevymezení měšťanstva je od 15. století na ústupu: Bernd MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, s. 15.

podřízenému klášteru Reichenau. Tento farní kostel, stojící mimo hradby města obyvatelé posléze násilně pobořili.⁵⁵

Vliv laiků na chod místní církve, na jmenování kněze i na správu církevního majetku a další závažná rozhodnutí dotýkající se pastorační činnosti, během raného středověku zredukovaný na systém vlastnických kostelů a později patronátního práva, se začíná ve vrcholném středověku opět posilovat právě využitím patronátního práva. Zatímco někde byla městská obec již v době svého založení obdařena právem jmenovat kněze, jinde se měšťané museli snažit své kněze ovládnout, získat patronátní právo z rukou šlechticů, patricijů nebo řeholních institucí; případně se realizovali vlastními fundacemi.⁵⁶

Získání patronátního práva nad městskými kostely bylo dlouhodobým cílem městské politiky. Nejpřirozenější možností bylo odkoupení patronátu, hojnost takových příležitostí se naskytl různým městům hlavně v 15. století v důsledku hospodářského úpadku mnoha klášterů.⁵⁷ Úspěšnost v boji o patronátní práva zdaleka nezávisela na velikosti města, i malé poddanské město se mohlo stát patronem.⁵⁸ Právě pozvolnost prosazování měst jako patronátní vrchnosti je příčinou, že vznik a růst samosprávného zastoupení v církevních obcích byl opožděn oproti rozvoji městské samosprávy. Nejsložitějším úkolem bylo ovládnutí práva jmenovat duchovní; měšťané jim disponovali

⁵⁵ Gottfried GEIGER, *Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation. Städtisches und Kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters*, Ulm 1971 (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 11), zvl. s. 76n.

⁵⁶ Téma volby faráře nejdůkladněji zpracoval Dietrich KURZE, *Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens*, Köln 1966 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 6).

⁵⁷ Eberhard ISENMANN, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter*, Stuttgart 1988, s. 217–218.

⁵⁸ Jako příklad uveďme Geislingen náležící říšskému městu Ulm – Eugen TROSSEL, *Das Kirchengut in Ulmer Territorium*, zvl. s. 28.

nejdříve tam, kde bylo plodem vlastní fundátorské aktivity. Častým jevem jsou drobné fundace v rukou příslušníků městských elit; i tam, kde toto právo příslušelo městské obci, závisela jeho konkrétní realizace na vůli těch nejpřednějších. Nešlo zde pouze o možnost získávat kvalitní duchovní podle svých představ, příslušníci vyšších vrstev si zde pojišťovali přiměřenou kariéru pro své vlastní syny působící v duchovní službě.

Pokud nebylo možné kontrolovat církevní majetek přímo, přistoupila možnost regulace. Některá města vydávala nařízení proti rozšiřování církevního vlastnictví nad určitou míru, majetek “mrtvé ruky” představoval z pohledu patriciátu brzdu ekonomického rozvoje, pro nižší vrstvy často neúnosné břemeno věčných platů.⁵⁹ Po polovině 14. století se s omezeními majetkových převodů ve prospěch církevních institucí setkáme i v Čechách, nejprve v Chebu a na Starém Městě pražském, na přelomu 14. a 15. století se taková opatření šíří i do menších poddanských měst.⁶⁰

Kromě náročné cesty ovládnutí kostelů prostřednictvím patronátního práva mohla města alespoň uplatňovat svůj vliv prostřednictvím záduší či jiných méně či více samosprávných orgánů. Oddělení jmění zajišťujícího chod kostela (záduší) od fondů určených k výživě kněží (obročí neboli beneficií) umožnilo lepší kontrolu hospodaření s majetkem ze strany patronů i vyšších církevních instancí. Záduší bylo spolu se zbožnými nadacemi jiných druhů jednou z prvních institucí s charakterem právnické osoby (zprvu vedené jako vlastnictví Boha či

⁵⁹ Srov. Helmuth PLATH – Siegfried MÜLLER, Carl-Hans HAUPTMEYER, *Geschichte der Stadt Hannover I*, Hannover 1992, s. 120.

⁶⁰ Karel WASKA, *Vrchnostenská města a farní správa v Čechách vrcholného a pozdního středověku (K možnostem využití edice Codex iuris municipalis)*, in: Ivan Hlaváček – Jan Hrdina (edd.), *Církevní správa a její písemnosti na přelomu středověku a novověku*, Praha 2003 (AUC Philosophica et historica 2, 1999, Z pomocných věd historických 15), s. 275.

příslušného svatého); teprve mnohem později začaly být i světské instituce chápány jako právnické osoby.

Německá historiografie sleduje počátky záduší již v mnohem dřívější době, než jsme zvyklí z českého pohledu; první náznaky se objevují v 11. století, ve 13. století je záduší standardní záležitostí. Navíc je zřetelněji vymezen dvojitý účel zádušních fondů: k výstavbě a ke stavební údržbě kostela a na zajištění běžného provozu kostela, hlavně osvětlení (*ad fabricam et luminariam ecclesiae, Fabrik- und Lichtergut*, terminologie v němčině není úplně ustálená).⁶¹ V počátku byla i záduší pevně kontrolována patronem, avšak právě prostřednictvím záduší se ujímá své role přímé zastoupení měšťanů–farníků. Tam, kde záduší podléhala kontrole města, byla jejich správa plně začleněna mezi ostatní městské záležitosti, kde nebyly založeny zádušní knihy, se mohou vyskytovat záznamy týkající se zádušních věcí v jiných městských knihách.

Správa zádušní agendy, nadací či podobných fondů si poměrně záhy vyžádala ustanovení specializovaných úředníků, spjatých s městským stavem nejprve pouze svým původem a pak i dalšími vazbami. Ačkoliv tyto úřady svým založením podléhaly patronům, měly realizovat jejich dozor, dostávají se stále častěji do sféry vlivu městských rad. Z měst pozdního založení může jít příkladem Oldenburg – jako město založený roku 1345, kde se roku 1380 i o dokončený kostel starají úředníci, kteří předtím dohlíželi na jeho výstavbu (*structurarii, baumesters*), v 15. století musí jeden duchovní čelit dvěma laikům jmenovaným městskou radou.⁶² Velmi záhy vystupují měšťané aktivně i v městech náležících

⁶¹ Hans Erich FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte* I., s. 184nn; Thomas LINDNER, *Kirchenfabrik*, sl. 1165–1166; Christopher FRIEDRICH, *The Early Modern City*, s. 67–68.

⁶² Udo ELERD (ed.), *Geschichte der Stadt Oldenburg*, Oldenburg 1997, zvl. s. 167nn.

církevní vrchnosti. Essenští měšťané – poddaní tamějšího kláštera – se již v roce 1275 podíleli na nákladech i na řízení obnovy vyhořelého městského dómu.⁶³ V biskupském Würzburgu alespoň částečně nahrazoval měšťanům patronátní právo městem jmenovaný úředník zvaný „*Gotteshauspfleger*“ či dokonce „*Heiliger meister*“.⁶⁴ Vedle přímého obsazování úřednických míst při kostelích podléhajících městskému patronátu byli, například v Brunšviku, dosazováni městem úředníci i k ostatním kostelům, aby kontrolovali zacházení s prostředky fundací, které založili měšťané.⁶⁵ V mnoha případech měšťanský testament přímo svěřoval kontrolu nadání městské radě, pak záleželo na vnitřním uspořádání městské rady, jakým způsobem byla realizována.⁶⁶

Zcela zvláštním případem je říšské město Augšpurk. Samotné město má pozdně antický původ, tamní biskupství se datuje od raného středověku, ve sledovaném období tedy jde už o letité instituce. Uvnitř městských hradeb sídlily mocné kláštery, často v roli příjemců štědrých darů, často jako terč nevraživosti. Město bylo důležitým střediskem obchodního ruchu, největším v jihoněmecké oblasti, více než jinde se zde projevovaly všechny rysy velkoměstského života.

Městské právo zajišťovalo již roku 1156 spoluúčast měšťanů při volbě faráře. Ta sice později odpadla, avšak od 13. století se farníci (ve 14. století již při všech šesti farních kostelích) – měšťané sdružují v „*Zechen*“,⁶⁷ shromáždění farnosti, volící úředníky „*Zechpflegeschaft*“.

⁶³ Herman BURGHARD – Thomas DUPKE – Monika FEHSE *Essen, Geschichte einer Stadt*, Bottrop – Essen 2000, s. 210.

⁶⁴ Alfred WENDEHORST, *Stadt und Kirche*, in: Ulrich Wagner (ed), *Geschichte der Stadt Würzburg I.*, Stuttgart 2001, s. 265–271, zvl. s. 262.

⁶⁵ Christopher FRIEDRICHS, *ibidem*.

⁶⁶ Hans-Christoph RUBLACK, *Eine bürgerliche Reformation*, zvl. s. 57–58.

⁶⁷ Je to ekvivalent českých shromáždění farních osadních – Josef MACEK, *Osada. Z terminologii srednowiecznego osadnictwa*, Kwartalnik Historii Kultury Materialnej 25, 1977, s. 359–373. Vzhledem k nepoužitelnosti doslovných překladů slova *Zeche* v této souvislosti a k zastaralosti slova

V souvislosti s donační aktivitou uzurpují dozor nad oltářem, světlem či hřbitovem, později rozhodují i o povolávání kazatelů. Za pomoci městské rady (s níž byly personálně provázány) se během následujících dvou staletí, ještě před vypuknutím reformace podařilo omezit roli klášterů i kapituly v kostelích pod jejich patronátem. V průběhu pozdního středověku došlo k několika konfrontačním situacím, kdy obyvatelé v nátlaku na duchovenstvo radikálně omezili dary kostelu.⁶⁸ „Zeche“, stejné farní obce, jako v Augsburgu, jsou doloženy také v Kemptenu.⁶⁹ Farní obce jsou vůči městu autonomními politickými i ekonomickými jednotkami, dokládají to například smlouvy mezi městem a farní obcí, či koupě věčných platů záduším kostela sv. Oldřicha (St. Ulrich) od města.⁷⁰

Od 15. století začínají dochované řady knih zádušních úřadů (*Zechpflegebücher*) některých augsburských farností. Je tak písemně dochováno nejenom jejich účetnictví, ale i zápisy o volbě a přísaze úředníků, dokládající, komu měli být zodpovědní. Právě v tomto ohledu můžeme sledovat určitý vývoj v čase. Kniha úředníků kostela sv. Jiří zahrnuje takové záznamy pro období let 1452–1555.⁷¹ Zde jsou pro každý rok stručné záznamy o podání účtů před farářem a staršími (*Hauptleute*). V průběhu let můžeme vysledovat jisté upozadění zdejšího

osada však nadále překládám terminem *farní obec*.

⁶⁸ Rolf KIEßLING, *Bürgertum und Kirche im Spätmittelalter*, in: Gunther Gottlieb u.a. (edd.), *Geschichte der Stadt Augsburg von der Römerzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart, 1984, s. 208nn.; IDEM, *Bürgerliche Gessellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter*, Augsburg 1971 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg, 19), s. 99–131; Andreas GÖßNER, *Weltliche Kirchenhoheit und reichstädtische Reformation*.

⁶⁹ Rolf KIEßLING, *Kloster und Stadt Kempten im Mittelalter*, in: Volker Dotterweich u. a. (ed.), *Geschichte der Stadt Kempten*, Kempten 1989, s. 113–123, zvl. s. 114.

⁷⁰ Stadtarchiv Augsburg (StAA), fond Evangelisches Wesensarchiv (EWA) 930, fol. 43–44.

⁷¹ StAA, EWA 778.

probošta: nejprve se přestal objevovat na prvním místě ve výčtu zúčastněných a posléze se ze seznamu vytratil úplně. Všechny rozhodující změny se v tomto říšském městě udály ještě před nastolením reformace, která v tomto směru situaci neovlivnila.

Naopak tyto farní korporace se staly velmi významným nástrojem při prosazení reformace.⁷² V poreformačním období panovala stejná situace v katolických i evangelických farnostech. Vzhledem k přísně dodržované paritě obou konfesí ve všech městských orgánech se neměnil ani vztah města k záduším.⁷³

Spory mezi městskou radou a církevními institucemi se ovšem nevedly jenom na poli hospodářství a dalších světských záležitostí. Městská obec se chápe jako "*corpus cristianum*" a městská rada jako jeho představitel.⁷⁴ Proto má "policejní pravomoci", proto může zasahovat proti násilí na lidech i majetku, proto může (což se projevuje v reformačním období) vystupovat proti písemným i ústním provokacím a stejně tak proti veřejným i tajným shromážděním. Městská rada se z tohoto titulu považuje za povolanou i v oblasti chudinské péče, v čase reformace ji odjímá církevními institucím a zřizuje vlastní úřady

⁷² Andreas GÖßNER, *ibidem*, s. 32.

⁷³ Eberhard NAUJOKS, *Vorstufen der Parität in der Verfassungsgeschichte der Schwäbischen Reichstädten (1555–1648). Das Beispiel Augsburgs*, in: Jürgen Sydow (ed.), *Bürgerschaft und Kirche*, Sigmaringen 1978 (Stadt in der Geschichte 7), s. 38–66; Paul WARMBRUNN, *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden 1983; Etienne FRANÇOIS, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806*, přel. Angelika Steiner-Wendt, Sigmaringen 1991 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 53); Helmut NEUMAIER, *Simultaneum und Religionsfrieden im Alten Reich. Zu Phänomenologie und Typologie eines umkämpften Rechtsinstituts*, *Historisches Jahrbuch* 128, 2008, s. 137–165.

⁷⁴ Andreas GÖßNER, *ibidem*, s. 34nn; srov. též Hans-Christoph RUBLACK, *Eine bürgerliche Reformation*, s. 26–30.

spravující almužny.⁷⁵ Zatímco lutherství chudinskou péči vrchnosti rádo přenechalo, Martin Bucer se ji marně snažil od městské rady převzít zpět.⁷⁶

Jedním z úskalí komparace předreformační a reformační situace je odlišná pramenná základna, období 16. století vytvářelo prameny dřívějšímu období neznámé. Například velmi rozsáhlý pramen – sbírka přísah úředníků i řemeslníků pracujících pro dóm v Ulmu – postihuje období 16.–17. století (nejstarší zápis je z roku 1508). Záznamy shrnují dobové představy o ideálním chodu záduší i poznatky o jejich praktické realizaci.⁷⁷ Zápisy jsou uspořádány podle jednotlivých funkcí, začínají zprávou o první vykonané přísaze svého druhu, poté byly na totéž místo připisovány stručné záznamy o dalších přísahách. Taková forma neumožňuje sledovat případné změny formulací přísah v průběhu delšího období. Můžeme však vyslovit hypotézu, že jejich znění vyhovovalo po celou dobu používání příslušného svazku, tedy že hluboko do 17. století se postupovalo kontinuálně podle předreformačního vzoru.

Struktura zápisu je odlišná pro odlišné služby (vystupují zde úředníci, několik povolání na úrovni kostelníků, zvoníci a příležitostně zástupci různých stavebních povolání). U úředníků (*pfleger unser liber frowen bawes* apod.) spočívá těžiště zápisu v záznamu o přísaze (nikoli

⁷⁵ Andreas GÖßNER, *ibidem*. K tématu též Thomas A. BRADY jr., *Ruling Class, Regime and Reformation*, s. 3–19; Thomas FISCHER, *Städtische Armut und Armenfürsorge im 15. und 16. Jahrhundert. Sozialgeschichtliche untersuchungen am Beispiel der Städte Basel, Freiburg i. Br. und Straßburg*, Göttingen 1979, zvl. s. 161–240 a 261–290. K městské aktivitě v oblasti chudinské péče také Anton SCHINDLING, *Die Reformation in den Reichstädten und die Kirchengüter, Straßburg, Nürnberg und Frankfurt in Vergleich*, in: Jürgen Sydow (ed.), *Bürgerschaft und Kirche*, s. 67–88; Paul MÜNCH, *Zucht und Ordnung: reformierte Kirchenverfassungen im 16. u. 17. Jh. (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel)*, Stuttgart 1978, s. 131n.

⁷⁶ Paul MÜNCH, *Zucht und Ordnung*, s. 131.

⁷⁷ Stadtarchiv Ulm (StA Ulm), A[1515]–A[1526]; A[3641]–A[3647].

její doslovné znění). Přísaha není nijak podrobná, jedinými konkrétními údaji jsou zmínky o předané hotovosti a o účetních knihách. Navzdory tomu, že pramen hovoří o přísaze, postrádáme jakékoli formulace takového druhu.

Přísahy nižších služebníků (kostelníků, zvoníků, ale též písařů) jsou sdělnější: vyjmenovávají jejich jednotlivé povinnosti (např. úklid, údržba, hlídání sakristie a zvláště vína). Přísahy, respektive zápisy o nich, neobsahují invokace Boha a svatých, jakoby už v předtuše protestantské nechuti k přísahám, pro předreformační období však bude schůdnější vysvětlit to schematičností písemného záznamu. Konečně zápisy týkající se stavebních řemeslníků, zřejmě mistrů vedoucích určité práce, se koncentrují na údaje o druhu práce a výši odměny.

Nadřízeným orgánem záduší byla v Ulmu přímo městská rada. Zápis z roku 1617 dokonce tituluje městské radní jako patrony či preceptory.⁷⁸ O městském patronátu nemůže být pochyb, přesto je tato formulace ojedinělá i v širším kontextu. Poreformační období však zaznamenává jistou změnu chování městských radních vůči vlastním městům, náběhy k absolutismu se nevyhnuly ani říšským městům; dokonce se vyskytují zmínky označující měšťany za “poddané” městských rad.⁷⁹

Město Ulm se do dějin reformace zapsalo také ojedinělým plebiscitem: roku 1530 byli měšťané tázáni, zda odmítnout stanovisko augšpurského říšského sněmu a tím se přidat k protestantské straně. Hlasy byly sbírány po dobu jednoho týdne v rámci cechů – jedinou skupinou měšťanstva, která preferovala setrvání na římské straně, bylo

⁷⁸ StA Ulm A[1517].

⁷⁹ Bernd MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, zvl. s. 74–76.

kupectvo. Ani jeho význam v politickém životě města nemohl zvrátit přání zbytku měšťanstva.⁸⁰

Ačkoliv se právní podstata farností během reformace v ničem neproměnila, objevilo se mnoho nevídaného. Kupříkladu město Kempten zaznamenalo v období reformace mimořádný úspěch – podařilo se mu vykoupit z poddanství tamního kláštera a stát se říšským městem. Pro uhrazení požadovaných 30 000 zlatých se sáhlo i na poklady hlavního kostela ve městě (sv. Manga) – relikviáře, monstrance i kalichy.⁸¹ Ani interpretaci tohoto kroku nemůžeme postavit pouze na konfesionálních okolnostech (reformace se prosadila i v tomto městě). Městský patronát i zcizování kostelního majetku patrony v případě potřeby známe už ze středověku. Jinde v reformaci doložené zničení monstrancí zde kontrastuje se stejným zacházením s kalichy. Město mohlo být jako vrchnost vůči svým poddaným stejně tvrdé jako kdokoliv jiný, ukazuje to například zavedení reformace v bernském Oberlandu.⁸²

Ovšem změny probíhaly na území Svaté říše římské i dlouho před počátkem reformace: mnohá říšská města disponovala ohromnými prostředky i mocí a jejich postup se pro česká města mohl do jisté míry

⁸⁰ Hans-Eugen SPECKER, *Die Entführung der Reformation in Ulm, Geschichte eines Bürgerentscheides*, Stuttgart 1981 (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation 2); Barbara FILZINGER, *Ulm, eine Stadt zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg. Studien zur gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklung*, (Diss.) München 1992; Peter Thaddäus LANG, *Die katholische Minderheit in der protestantischen Reichstadt Ulm*, in: Jürgen Sydow (ed.), *Bürgerschaft und Kirche*, s. 89–98.

⁸¹ Herbert IMMENKÖTTER, *Stadt und Stift in der Reformationszeit*, in: Volker Dotterweich u. a. (ed.), *Geschichte der Stadt Kempten*, Kempten 1989, s. 167–183, zvl. s. 171.

⁸² Heinrich Richard SCHMID, *Stadtreformation in Bern und Nürnberg – ein Vergleich*, in: Rudolf Endres (ed.), *Nürnberg und Bern. Zwei Reichstädte und ihre Landgebiete*, Erlangen 1990 (Erlanger Forschungen A 46), s. 81–119, zvl. s. 82.

stát vzorem a inspirací. Emancipaci měst vůči církevní konkurenci či dokonce vrchnosti dokumentuje řada konkrétních příkladů. Měšťané se mohli prosadit během delší doby, jednak zakladatelskou aktivitou, dále ovládnutím patronátního práva a také pomocí kontroly záduší a dalších nadačních fondů. Dokonce již od 15. století můžeme v této oblasti vysledovat téměř absolutní převahu vlivu měst nad kleriky spravujícími církevní instituce uvnitř městských hradeb, přičemž rozhodující změny proběhly většinou už v dřívějších staletích.⁸³

Zapojení měst je zřejmě rozhodujícím faktorem, co se týče vlivu na charakter reformace. Se situací na území Říše zřetelně kontrastuje vývoj v Polsku. Ačkoliv největší polská města měla podobnou společenskou strukturu i podobné právní zřízení, nestala se hybnou silou reformačního dění, ke kterému v polsko-litevském soustátí inklinovala spíše šlechta.⁸⁴ Ta posléze myšlenky reformace opustila stejně rychle, jako ji přijala.

Naznačený vývoj vzbuzuje dojem upozaďování duchovního stavu. Jistý úpadek můžeme sledovat v oblasti vyšších církevních institucí (biskupství, kapitul, klášterů), i zde se jedná pouze o relativní ztrátu náskoku vůči dynamickému městskému stavu. Naopak pro nižší kleriky – kaplany i faráře – mohl být tento stav výhodný. Sice ztratili možnost samostatného řízení věcí, na kterých byli existenčně i citově zainteresováni a octli se také v prostředí menší jistoty. Na rozdíl od českých utrakvistických i katolických kněží si však světští duchovní v německých městech udrželi nadprůměrnou materiální situaci.

⁸³ Berndt HAMM, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen 1996.

⁸⁴ Maria BOGUČKA, *Miasta w Polsce a reformacja. Analogie i różnice w stosunku do innych krajów*, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 24, 1979, s. 5–20, Jolanta DWORZACKOWA, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkopolsce*, Poznań 1995.

Odpadá možná určitá nadřazenost kněží, ti se naopak pevněji začleňují do městské společnosti.⁸⁵

Zdá se tedy, že rozhodujícím faktorem prosazování městského stavu v církevním životě byl světský vývoj – vzrůst ekonomického potenciálu měst i jejich politické moci. Proto také znamená pro městský stav 16. století vrchol moci i v církevní oblasti, vrchol předcházející stagnaci či pozvolný ústup charakteristický pro následující období.

⁸⁵ Hans-Christoph RUBBLACK, *Eine bürgerliche Reformation*, zvl. s. 33; Tomas A. BRADY, *Ruling Class, Regime and Reformation*, s. 221–230.

Učení o církevní obci v české a světové reformaci

Eklesiologie církevní obce v husitství

Pro scholastickou teologii byla církev něčím samozřejmým, co nebylo třeba rozebírat a znovu promýšlet. Vedle obhajoby svrchovanosti papežské moci nad mocí světskou nezbylo už místo pro církevní obec. I papežské schisma nutilo především promýšlet úlohu papežství, tehdy se mohla posílit vnímavost pro kritické hlasy. Avšak na to, aby tato reinterpretace zasáhla i nižší vrstvy církevní struktury, ještě nenastal ten pravý čas. Teritoriální farnost se zdála být přirozenou jednotkou, která nepotřebovala zvláštní teologické zdůvodnění; její monopol nemohla ohrozit ani alternativní společenství.

Podobně i konciliarismus zašel maximálně k vyjádření svrchovanosti nositelů dalších úřadů, ne však už jejich poddaných, přitom se jeho chápání církve příliš zúžilo na její právní a sociologické vymezení.⁸⁶ Dobové názory na církevní obec můžeme tedy získávat pouze útržkovitě a spíše je dedukovat z náznaků.

Z názorů, které stály u počátku české reformní tradice a které se projevovaly v celém jejím průběhu se zaměříme na Johna Wyclifa a Matěje z Janova. Matěj staví své představy uzdravení církve na řadových světských kněžích, ti měli svou mravností a svým utrpením působit na laiky i na vyšší duchovenstvo.⁸⁷ Oproti tomu John Wyclif byl

⁸⁶ Karel SKALICKÝ, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in: Jan B. Lášek – Karel Skalický (edd.), *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.–30. listopadu 2000*, Brno 2000, s. 51.

⁸⁷ Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova, jeho život, spisy a učení*, Praha 1905, reprint Brno 2000, s. 155–206.

přesvědčen, že církevní reformu vezmou do svých rukou mocní laici, sami se obrátí a hrozbou odebrání majetku donutí duchovní k nápravě.⁸⁸ Oba tyto koncepty můžeme sice považovat za ucelené teorie, převažuje v nich však vize praktického provedení ozdravných zásahů; přičemž skupinu, na které chtějí stavět, notně idealizují, což si alespoň Matěj z Janova zřetelně uvědomoval. Oba tyto náhledy zároveň ponechávají kněžskému stavu určitou výlučnost. Můžeme se obou těchto autorů ptát, proč by evangelijní zvěst, příkazy i rady měly být pro duchovní zvlášť závazné, proč by jim mělo být znemožněno disponovat mocí či majetkem, zatímco laici by jimi mohli disponovat zcela svobodně. Především wyclifské učení je v podstatě klerikální: kněží mají mít pouze ta práva, která jim přiznává Písmo, chovat se podle Písma a tím napravovat svět. Anglický reformátor znal potíže vlastního stavu nejvíce a na jeho nápravě mu nejvíce záleželo.⁸⁹

Zároveň však jsou tyto názory realistické: duchovní byli se stávající církevní organizací existenčně spojeni, poctiví duchovní trpěli panujícími nešvary nejvíce. Pozdější průběh reformace i katolické reformy nakonec ukázal, že to byl duchovní stav, který měl rozhodující zásluhu na formulaci a uskutečnění reformního programu. Skutečně nastolené změny se však dotýkaly hlavně duchovenstva. Reformy ve vztahu mezi laiky a duchovními nebyly pravidlem a tam, kde se udály, byly výsledkem politického procesu.

U Wyclifa je vhodné připomenout i politický kontext jeho teorií: psal je ve službách anglického krále v duchovním klimatu zárodků moderního etatismu.⁹⁰ Jak ukazují raně novověké dějiny, zejména

⁸⁸ František ŠMAHEL, *Husitská revoluce II*, Praha 1993¹, s. 56.

⁸⁹ Krzysztof MOSKAL, *Husův traktát de ecclesia*, in: *Jan Hus na přelomu tisíciletí*, s. 113–128; Vilém HEROLD, *Hus a Wyclif. Srovnání dvou traktátů De ecclesia*, *ibidem*, s. 129–154.

⁹⁰ Vilém HEROLD, *ibidem*, zvl. s. 139.

francouzské, tato cesta rozhodně nevedla ke zlepšení postavení neprivilegovaných. Anglická politická tradice však byla trochu volnější, mnohem vyšší podíl obyvatel měl podíl na politickém životě země ať již jako měšťané či svobodní sedláci. Takto uspořádaný politický národ měl vlastní ambice ve vztahu církvi, již se projevoval i příslovečný britský izolacionismus – konkrétně ve snaze zabránit importu kontinentálních právních zvyklostí.⁹¹ Požadavky na účast veřejnosti v církevní správě mohly být formulovány právě v zastření královské svrchovanosti, pod níž by obyvatelé mohli neformálně získat více manévrovacího prostoru. V každém případě se jednalo o světský přístup k světským záležitostem církevní správy, bez eklesiologických aplikací. Výsledkem může být přísné oddělení politického života řízeného laiky a církevního života omezeného pouze na náboženské záležitosti řízeného duchovními, tedy koncept, po kterém znovu sáhlo osvícenství.

Vedle učené, wyclifské tradice však v kořenech české reformace působily i vlivy středověké lidové městské zbožnosti, reprezentované například hnutím *devotio moderna* ještě v rámci povolené víry,⁹² valdenskými zcela mimo ni⁹³ a širokou škálou názorových proudů mezi nimi. Všechna tato hnutí vytvářela malé komunity společné zbožnosti, kde bylo možné prožít fenomén místní církve. Valdenští tím, že se odpoutali od svátostí poskytovaných viditelnou církví (nebo spíše nedobrovolně zůstali v izolaci), mohli prožít pocit užšího sepětí osobního života s evangeliem, vzácněji se jim mohlo dostat zážitku alternativní svátostné církevní obce. I v rámci povolené zbožnosti přinášelo největší

⁹¹ Srov. názory, jaké podává Paul JOHNSON, *Dějiny anglického národa*, přel. Věra a Jan Langerovi, b. m. r. [orig. *The Offshore Islanders (A History of the English People)*, 1995].

⁹² Pavel SPUNAR, *Česká devotio moderna – fikce a skutečnost*, *Listy filologické* 127, 2004, s. 356–370.

⁹³ Amedeo MOLNÁR, *Valdenští*, Praha 1991.

význam shromažďování při eucharistii. Zde však také musíme počítat pouze s aktivní menšinou obyvatelstva.

Ovšem reformní požadavky počítající se stávající církevní strukturou měly mnohem širší společenský nárok. Reformátorům nešlo pouze o osobní následování, ale i o proměnu společnosti; ne jenom o to, aby kněží evangelium žili, ale hlavně aby ho hlásali. Důraz na svátostný život, který česká reformace podědila od vrcholně středověké církve i od směru devotio moderna, znamenal pochopitelně posílení významu toho, kdo svátosti vysluhoval. Kněží, ať už napravení vlastním přičiněním nebo po přinucení světskou silou se měli stát prostředkem obnovy celé společnosti. Mimo okruh lidových herezí nebylo představitelné, aby se hlásání evangelia chopil někdo jiný než klerik, ani učení reformátoři neviděli důvod k tomu, aby nepokračovali v zaběhlém spojení funkce vysluhovatele liturgie a kazatele.

Právě v liturgické oblasti se v téže době začíná projevovat v praxi obnovení důstojnosti laiků. Jedná se o Milíčovo a Matějovo prosazování každodenního přijímání, které později přeroste v požadavek laického kalicha. Podle Matěje z Janova nepřisluší knězi rozhodovat ani o tom, zda je komunikant hodný této svátosti, na něm samotném leží tato zodpovědnost.⁹⁴ Tím je zřetelně oddělen úřad kněze vyplývající ze svátosti od jeho světského postavení označovaného dobovou terminologií jako „ústa církve“; kněz je sice jediný, kdo může svátost Těla a Krve Páně zprostředkovat, při dalším zacházení s ní však už nemá žádné výsadní postavení.

⁹⁴ Jana NECHUTOVÁ, *Probeat autem se ipsum homo (exegeze Matěje z Janova 1 Cor 11, 27–29)*, in: *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, s. 70; Helena KRMÍČKOVÁ, *Vliv Matěje z Janova na utrakvismus Jakoubka ze Stříbra a Mikuláše z Drážďan*, ibidem, s. 78–88.

V učení Jana Husa zahrnuje eklesiologie klíčové místo, vedle pojednání *O církvi*, své názory na toto téma formuloval i v příslušném oddíle *Výkladu víry* a v *Knížkách o svatokupectví*. I on pochopitelně církev definuje hierarchicky, jako podřízenou Kristu, ale zároveň ve své definici zdůrazní i budování církve zdola, od místní církve, která sama o sobě může být součástí plánu spásy (*Jednou totiž je církev shromáždění nebo sbor věřících zčásti nebo dočasně nebo čistě podle přítomné spravedlnosti*).⁹⁵ Na jiném místě užívá pojmu *obec duchovenstva*, kterou chápe alespoň částečně konciliaristicky⁹⁶ a i při vymezení světské moci myslí na samosprávu.⁹⁷

Nejvíce inspirativní pro laiky tak mohly být Husovy postoje založené na wyclifské eklesiologii, patrné ve věci jeho osobní pře. Křesťan má právo neposlušnosti, odporu vůči autoritě, pokud může své stanovisko odůvodnit Kristovým zákonem.⁹⁸ Tento odpor však může být veden pouze po rovině duchovní v oblasti svědomí a kázání Božího slova. Ve světských záležitostech (včetně církevně správních) je nutné respektovat moc podle stanoviska apoštolů, jedinou možností odporu je obstrukce proti zjevně simonistickému duchovnímu. Takto pojatá neposlušnost je dokonce v souladu s dobovým legalistickým pojetím, právo na odpor bylo promyšleno velmi důkladně, novinkou byla v duchu wyclifismu aplikace světských zvyklostí v církevní oblasti.

⁹⁵ Jan HUS, *O Církvi*, přel. František M. Dobiáš – Amedeo Molnár, Praha 1965 kap. VII, s. 58–65, citát ze s. 59.

⁹⁶ *Ibidem*, kap. XIII, s. 105.

⁹⁷ *Ibidem*, kap. X, s. 83 „*Obecná moc světská je moc, kterou dovede člověk podle přirozených nebo nabytých statků spravovat sebe i své. A tak, jako člověk nemůže být celistvý bez duše a těla, a člověk sám přijatý za syna Božího nemůže být bez přirozených darů a darů milosti, tak není křesťana, který by neměl jak světskou tak i duchovní moc obecnou, třebaže děti a blázni jsou jí zbaveni*“.

⁹⁸ Srov. Alexander PATSCHOWSKY, *Pravda a poslušnost v Husově chápání církve*, in: *Jan Hus na přelomu tisíciletí*, s. 155–169.

Jediným obdobím, kdy se laici mohli výrazněji prosadit ve sférách tradičně příslušejících kněžím, byl samotný revoluční kvas zhruba vymezený lety 1415–1421. Radikální hnutí mohla zcela setřít rozdíly mezi knězi a laiky, v omezeném rozsahu k tomu mohlo dojít i při poutích na hory.⁹⁹ Nejreprezentativnější shrnutí husitského programu, čtyři pražské artikuly věnují problematice svůj třetí článek. Ten nařizuje odněti světských statků duchovním, přičemž užívá známých wyclifských argumentů a odvolává se na podobná místa Písma i tradice.¹⁰⁰

V dalším vývoji jako bychom znovu nacházeli pouze extrémní stanoviska. Proti obhajobě stávající praxe stojí pouze vyhraněný wyclifismus těžko aplikovatelný v praxi. Jan Rokycana zdůrazňuje duchovní nadřazenost kněží nad laiky, vzájemně upravuje zodpovědnost mezi nimi v podstatě souladu s učením o trojím lidu. Laici by se měli modlit za to, aby měli poctivého kněze, který by jim mohl zprostředkovat spásu, kněží by jim měli poskytovat duchovní krmí, za to že jsou živeni materiálně.¹⁰¹ Táborští vytýkali Mistru Janu Rokycanovi na synodě v lednu roku 1444, že pohání k světskému rameni a neřídí se v církevní správě novozákonním příkladem, přičemž citovali pasáže Skutků apoštolských týkající se sněmu k volbě Matěje apoštolem (kap. 1), volby diakonů (kap. 6) a „apoštolského koncilu“ (kap. 16 a 21).¹⁰² I v těchto tábořských požadavcích jde především o zastoupení duchovních na řízení celé církve, ne o zastoupení laiků.

⁹⁹ František ŠMAHEL, *Husitská revoluce 2*, Praha 1993¹, s. 312–314.

¹⁰⁰ Rudolf ŘÍČAN, *Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*, Praha 1951, s. 47–49.

¹⁰¹ František ŠIMEK, *Učení M. Jana Rokycany*, Praha 1938 (Rozpravy České akademie věd a umění tř. III, č. 77), zvl. s. 49nn, 61nn.

¹⁰² *Prameny k synodám strany pražské a tábořské (vznik husitské konfese) v letech 1441–1444*, ed. Zdeněk Nejedlý, Praha 1900, s. 104. Editorovy poznámky o slevování z požadavku kněžské chudoby *ibidem*, s. 10–11.

S utichnutím náboženských bouří a s konsolidací pokompaktátního utrakvismu se i eklesiologická témata dostala na okraj zájmu. Nejkontroverznější otázky katolicko-husitských třenic byly vedeny jiným směrem. S novou naléhavostí se však tyto otázky objevily jako součást české reflexe Lutherova reformního vystoupení. Martin Luther své rané církevně-správní představy vysvětlil právě ve svém poselství Pražanům. Zde rozhodně vybízí k přetrhání vazeb s římskou církví, současně však také volá po zachování jednotlivých úrovní církevní služby, což vyžaduje zachování hranic mezi laiky, jáhny a kněžími.¹⁰³

¹⁰³ Martin LUTHER, *De instituendi ministris ecclesiae*, in: Martin Luthers Werke (=WA) 12, Weimar 1891, s. 169–196.

Reformační konfese o církvi

Vyznání víry, která předkládala reformační uskupení zpravidla v situaci, kdy usilovaly o své právní uznání, o svou legitimizaci jako právoplatné vyjádření církve, představovala ve všech případech vyjádření nejen věroučných náhledů, ale i církevně-politických postojů. Můžeme v nich vidět ideální představu církve, průběžně také přenášenou do reality vzhledem k váze, kterou měly tyto texty pro mnoho dalších generací.

Reformační konfese (augsburská, bratrská, druhá helvetská a česká)¹⁰⁴ velmi přísně rozlišují mezi ideou církve – obecnou církví a mezi její konkrétní realizací, o obou těchto aspektech pojednávají na odlišných místech. Na jednom místě augsburského vyznání to dokonce působí nejasnost (čl. XIII. *...svátosti jsou zřízeny nejen, aby byly známkami církevní příslušnosti, ale spíše ...aby byly znameními s svědectvími vůle Boží vůči nám...*).

Zatímco Augustana nejprve definuje církev podle apoštolského kréda, ostatní vyznání mluví v podobném významu o shromáždění věrných, základním poselstvím reformačních vyznání je vykoupení realizované skrz církev.¹⁰⁵ Definice pozemské církve jako jednoty slova a svátostí následuje s výjimkou Augustany až mnohem dál. Česká a

¹⁰⁴ Rudolf ŘÍČAN, *Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*, Praha 1951. Vyznání budou dále citována podle úzu této edice – AV augsburské, BV bratrské, HV, helvetské, ČV české s číslem příslušného článku.

¹⁰⁵ AV VII,1. BV VIII,1. HV XVII,1. ČV XI,1–2. Pavel FILIPI, *Co zbylo z reformačního pojetí církve*, in: Miroslav Pfann (ed.), *Téma: Církev*, Heršpice 1999, s. 23–37, zvl. s. 24–25.

helvetská konfese nepovažují jednotu svátostí za tak důležitou jako jednotu slova.¹⁰⁶

Nutnost církve je nejvýslovněji vyjádřena v Helvetice, a to hned na začátku oddílu věnovaného církvi a pak ještě opakuje, že mimo církev není spásy.¹⁰⁷ Citované tvrzení není, jak by se snad na první pohled zdálo pouze pozůstatkem středověku, ale autentickým důrazem na to, že spasení není závislé na člověku.¹⁰⁸ Jmenovaná konfese také nastiňuje dvojí dělení církve: na církev vítěznou a církev bojující a dělení církve na Izrael a církev nové smlouvy.¹⁰⁹ Bratrské vyznání zase zvlášť pamatuje na místní církevní obce, dokonce připouští, že každému může vyhovovat jiná: *“Protož každému křesťanu za nevyhnutelně potřebné býti soudíme, aby se pravé církve upřítali a doptaje se, v svaté s ní obecnství a tovaryšství vjíti hleděl, jakž článek víry devátý (obcování svatých) káže.”*¹¹⁰

Přítomnost nehodných v církvi reflektuje Augustana pouze když se zabývá platností svátostí, ostatní vyznání se zabývají přítomností nehodných a pokrytců, o nichž Česká konfese dokonce konstatuje že jich *obyčejně větší počet bývá.*¹¹¹ zato Bratrská věnuje velkou pozornost přítomnosti Antikrista v církvi, který se povyšuje nade všechno a šíří falešné učení, naopak Helvetica se spíše drží naděje, že církev přetrvává i při slabosti jednotlivců.¹¹²

Druhý tematický okruh, otázky církevní správy a služby pojímají konfese dost rozdílně. Zatímco vyznání augsburské, helvetské i bratrské uvažuje o ordinovaných především jako o služebnících a starají

¹⁰⁶ AV VII,2. BV VIII,4–5. HV XVII,10.12. ČV XI,7–9.

¹⁰⁷ HV XVII,1.11.

¹⁰⁸ Pavel FILIPI, *ibidem*, s. 26–27.

¹⁰⁹ HV XVII,3–4.

¹¹⁰ BV VIII,6.

¹¹¹ AV XIII. BV VII,3. HV VII,14. ČV XI,3–5, zvl. čl. 5.

¹¹² BV VII,11–15. HV VII,12–13.

se hlavně o to, aby byli řádně ustanoveni. Pod slovem řádně si zřejmě představuje Augustana kanonický průběh, bratrské vyznání spíše následování apoštolských vzorů.¹¹³ Helvetica výslovně zdůrazňuje volbu služebníků obcí, kterou je třeba chápat ne jako autonomii obce, ale jako výraz Boží vůle.¹¹⁴

Česká konfese klade hlavní důraz ne na službu, ale na moc Petrových klíčů, kterou přisuzuje všem služebníkům (Augustana pouze biskupům).¹¹⁵ Příčinou této odlišnosti jsou podle mého názoru okolnosti vzniku České konfese, kdy jednotlivé skupiny usilovaly nejenom o společnou věroučnou platformu, ale i jednotnou organizační strukturu.¹¹⁶

Dodržování zvyklostí, které nemají původ v Písmu, je v augsburském vyznání schvalováno, nedodržení však nemá být považováno za hřích; zcela opačný názor drží Česká konfese, podle níž nesmí služebníci církve nic ustanovovat nejen proti Písmu, ale ani mimo Písmo.¹¹⁷

Církevnímu majetku věnuje zvláštní článek konfese Helvétská, která se drží dosavadních zvyklostí – majetek věnovaný vrchností či jinými donátory má být řádně spravován a hájen proti zcizení.¹¹⁸

Všechny zkoumané reformační vyznání přijímají světskou sféru, obě německá se vyslovují i pro přijímání úřadů a popisují povinnosti vlády, obě česká se zabývají pouze poslušností vůči vládě.¹¹⁹ Avšak radikální reformace prosazovala izolaci církevního společenství od světa.

¹¹³ AV XIV. BV IX,2. HV XVIII,7.

¹¹⁴ HV XVIII,7 k tomu Pavel FILIPI, *ibidem*, s. 30–31.

¹¹⁵ ČV XII, 1. AV XXVIII.

¹¹⁶ Návrh nového církevního řádu předložený s Českou konfesí – *Sněmy české od léta 1526 až po naši dobu IV*, Praha 1886, s. 334–338 (součást diaria Sixta z Ottensdorfu).

¹¹⁷ AV XV. ČV XII, 6.

¹¹⁸ HV XXVIII.

¹¹⁹ AV XVI. HV XXX. BV XVI. ČV XX.

Překonání paradoxu *jsou ve světě, ale ne ze světa*¹²⁰ přinesl teprve rozvoj protestantské misie od 18. století.¹²¹

¹²⁰ Srov. Jan 17,11.16

¹²¹ P. FILIPI, *ibidem*, s. 35.

Pojetí církevní obce v církevním řádu Jednoty bratrské

Církevní řád Jednoty bratrské¹²² představuje pozdní kodifikaci praxe, která měla v době vzniku jeho písemné podoby už více než stoleté trvání. (Řád byl schválen roku 1616 na synodě v Žeravicích, vytištěn roku 1632 v Lešně)¹²³. Současně však v něm zaznívá i zakladatelský duch, který velel nově promýšlet uspořádání církve v konfrontaci s biblickými zprávami ale i se zohledněním aktuálních problémů.

Církev je v něm budována jednotně, její jednotlivé části mají navzájem být úzce provázány avšak velký důraz je kladen i na místní církev – sbor. Církevní řád nepředpokládá autonomii sboru, sbor má sloužit Jednotě, církev se však realizuje ve sboru. Příznačně první kapitola řádu nazvaná řádem celé jednoty hned poté, co formuluje svou víru, přechází k povinnostem konkrétních osob ve sboru. I mezi laiky uvnitř sboru panuje hierarchie různých služeb zjevně vycházející ze společenského postavení a z duchovní vyspělosti („počáteční“, „prospívající“, „dokonalí“) a rovněž z úřadů, které ve sboru vykonávali (soudcové sboru, almužníci, hospodáři sboru a starší sestry);¹²⁴ není tedy masa laiků známá z katolické církve. Alespoň teoreticky se snaží uplatnit rozličnost služeb, jak je popsána ve 12. kapitole 1. listu Korintským, pro praktickou realizaci tohoto modelu církve byl zřejmě rozhodujícím faktorem nevysoký počet členů sboru; avšak i zde museli mít místo ne tak aktivní členové.

¹²² *Řád církevní Jednoty Bratří českých podle učení Kristova a příkladu prvotní církve ku pobožnému ostříhání hned v původu vyzdvižený, nyní pak z příčin hodných vůbec vydaný*, ed. A. Vávra, Praha 1897.

¹²³ Zsolt GÖRÖZDI, *Pojetí církve ve významnějších církevních řádech reformačních církví*, disertační práce, ETF UK Praha 2005, s. 119.

¹²⁴ *Řád církevní*, s. 15–16.

Hierarchické uspořádání Jednoty akcentuje druhá kapitola věnovaná generálním a krajským synodům a co je pro nás zajímavé, uvádění kněží v úřad. Hned první bod příslušné podkapitoly ustanovuje „*Žádná vrchnost neb lid u nás nevybírají sobě kněží a nevolají, kterých by chtěli (jako ani kněží sami sobě far a míst nehledají), ale kteří kam dáni bývají, ty přijímají; a správcové také kam obrázení bývají, tam se poslušně ubírají a na místě sobě ukázaném přestávají.*“¹²⁵

Takto vymezené ustanovování duchovních ilustruje, jakým způsobem se sbor jako celek má nechat formovat. Jednota si udržuje úzkou vazbu jednotlivých sborů na církev jako celek. Z biblických odůvodnění proto převažují odkazy na Pavlovy epištoly ilustrující vzájemnou provázanost prvotní církve, dokládající zásahy do života prvokřesťanské obce zvenčí prováděné apoštolem nebo osobou jím pověřenou.

Bratrský církevní řád dokonce poskytuje laikům nejmenší vliv na správu církve ve srovnání s jinými reformačními církevními řády, jednak tím, že nemusel brát ohledy na světskou moc, ale také zcela záměrně brání svým členům v ovlivňování jmenování pastora. Přesto při ordinaci je liturgicky vyjádřeno pověření kněze obcí. Samosprávné řízení je však realizováno na vrcholu církve, jejímž nejvyšším orgánem je synod a také ve volbě biskupů – seniorů.¹²⁶ Opuštění monarchického episkopátu vyjadřuje přesvědčení, že jeden člověk nemůže vést církev, nemá všechna potřebná charismata.

Církevní obce se rovněž dotýká třetí kapitola věnovaná liturgickým otázkám, na jejím konci je pak připojena zmínka o chudinské péči realizované právě na úrovni sboru. Další pasáže církevního řádu jdou

¹²⁵ *Řád církevní*, s. 35.

¹²⁶ Z. GÖRÖZDI, *Pojetí církve*, s. 125–129.

pod úroveň sboru, věnují se „domovnímu pořádku“, čili ukázněnosti služebníků i laiků v jejich soukromém životě. Zde se kromě jiného znovu vrací naposledy zmíněná poslušnost v otázce příslušnosti k pověřenému duchovnímu. *„Naposledy, aby žádný posluchač svého správce nepobíhal a k jinému správci o rady a jakékoli služby se neutíkal bez vědomí a povolení svého správce; pročez ani správci cizích posluchačů přijímati se nedopouští bez vědomí jejich správců...“*¹²⁷ Pro bratry na cestách se tak zavádí instituce doporučujících dopisů, přiměřená stavu byrokracie v tehdejší době.

Šestá kapitola popisuje vizitace ve sboru, kde se mají vyšetřovat nejenom záležitosti spojené s bohoslužbou ale i hospodaření sboru a spořádanosti mravů. Co se týče hospodářských věcí, mají se vizitátoři zajímat jednak činnost hospodáře sboru, prohlédnout „inventáře věcí domovních“ a stav budov.¹²⁸ Vizitace zřejmě měla prověřit shodu vykazovaných údajů se skutečností, můžeme však předpokládat, že v hospodářské oblasti se sbory řídily samy či pod dohledem patrona. Vedle toho se vizitace podle církevního řádu měly zajímat i o způsob obživy a výši příjmů správce sboru.¹²⁹ (Příjmy bratrských kněží byly velmi nízké.)

Jednota není společenstvím zcela mimo svět, církevní řád reflektuje ustálené společenské normy. V tomto duchu se počítá i se světskou vrchností, většina míst, kde bratrské sbory působily se mohla těšit přízni bratrské vrchnosti. Oddíl věnovaný svěcení nedělí konstatuje: *„A kdež vrchnost nad řádem ruku držící jest, i to bývalo po místech, že lid náš v sobotu časně od prací přestávali a s přicházejícím večerem hned*

¹²⁷ *Řád církevní*, s. 61.

¹²⁸ *Řád církevní*, s. 63.

¹²⁹ *Ibidem*.

svátek začínali.¹³⁰ Pro vizitaci v takovém místě bylo ustanoveno: „*Kde vrchnost jednomyslná jest, i při ní také visitatorové ohlásí se, vyptávají se: Jestli s správcem svým spokojena? Koná-li správce povinnost svou atd.*“¹³¹ Přece jenom je tak relativizována dříve citovaná zásada, že vrchnost nemá mluvit do povolávání kněze.

Patronátní zvyklosti nemohly být úplně odstraněny, tím spíše že sama existence konkrétního sboru byla umožněna jen díky sympatiím vrchnosti. Pravomoci vrchnosti však v Jednotě byly vždy značně omezeny ve srovnání s rozsahem patronátního práva. Připomeňme také, že Jednota se od počátku své existence až do 30. let 16. století bránila přijímat šlechtice za členy, čímž vyjadřovala svou distanci od platného uspořádání světa, která však s jejím rozvojem přestala být udržitelná. I potom neměli urození nárok na zvláštní zacházení, nejsou výjimkou ani kázeňská opatření proti šlechtickým členům Jednoty. Nejzřetelnějším vyjádřením odporu proti patronátním zvyklostem je Augustův list štrasburskému reformátoru Martinu Bucerovi z července 1541, ve kterém dosazování kněžích vrchností přirovnává k násilnému prosazování víry.¹³²

Posledním tematickým okruhem církevního řádu jsou církevní tresty. Řád rozlišuje tři stupně kázeňských opatření podle evangelijního příkladu: diskrétní napomenutí, veřejné pokárání a vyobcování. Všechny tyto úkony jsou vázány na konkrétní sbor, dějí se v rámci jeho společenství.

Církevní řád odhaluje přesvědčení Jednoty, že sbor sám netvoří církev, že tou je teprve úplné společenství církevních obcí. Sbor je však

¹³⁰ *Řád církevní*, s. 51.

¹³¹ *Řád církevní*, s. 64.

¹³² Amedeo MOLNÁR, *Čeští bratři a Martin Bucer. Listy kritického přátelství*, Praha 1972, zvl. s. 44.

místem, kde je církev realizována, členství jednotlivce v církvi není možný bez účasti na životě sboru.

Volba faráře v utrakvismu a její kořeny

Dietrich Kurze ve své práci *Pfarrerwahlen im Mittelalter* shromáždil několik příkladů volby faráře i pro Čechy, a to pro lokality různého druhu, co se týče jejich právního postavení.¹³³ Jsou založeny na jednotlivých dokumentech hlavně ze 13. století. V pozdější praxi, zachycené například konfirmačními knihami se však tyto lokality nijak nevymykají běžnému postupu obsazování uprázdněného benefícia.

Jedním z příkladů, které Dietrich Kurze uvádí, je i staroměstský kostel sv. Valentina. Zde byla roku 1268 uzavřena mezi patronem, křižovnickým špitálem a farní osadou smlouva, která vyhradovala volbu faráře z řad křižovníků zdejšími farníky.¹³⁴ V bezprostředně následujícím období se však tento neobvyklý právní závěr neprojevuje žádnými stopami. Zápisy konfirmačních knih z druhé poloviny 14. století a z počátku 15. století dokládají zcela běžnou prezentaci faráře křižovnickým velmistrem z titulu patrona kostela.¹³⁵ Konfirmační knihy

¹³³ D. KURZE, *Pfarrerwahlen im Mittelalter*, s. 460–466. Obecně k volbě IDEM, *Hoch- und spätmittelalterliche Wahlen in Niederkirchenbereich als Ausdruck von Rechten, Rechtsansprüchen und als Wege zur Konfliktlösung*, in: Reinhard Schneider – Harald Zimmermann (edd.), *Wahlen und Wählen im Mittelalter*, Sigmaringen 1990 (Vorträge und Forschungen 37).

¹³⁴ *Regesta Bohemiae et Moraviae* II, ed. Jos. Emler, Pragae 1882, č. 624, s. 242; celý text Josef TEIGE, *Základy starého místopisu pražského, 1437–1620*, II, Praha 1915, s. 267–268, č. 3. D. KURZE, *ibidem*, s. 464; Pavel B. KŮRKA, „Tu, kdež nyní slove u sv. Valentina na Rynečku” – *Dějiny a místopis kostela a farnosti sv. Valentina na Starém městě pražském*, *Pražský sborník historický* (PSH) 33, 2004, s. 109–180, zvl. s 117.

¹³⁵ Např. LC II, s. 35; LC VI, s. 115, 190, 219.

znají dokonce i jmenování faráře skrze „communitas“ ve venkovské lokalitě, Čisté.¹³⁶

Jako příklad realizace církevního vlivu měšťanů na úrovni nižší než farnost je obsazování pozice oltářníka v sousedním kostele sv. Linharta, jehož zakladatelem bylo zdejší bratrstvo Těla Kristova.¹³⁷ Patronát si při založení v roce 1404 vymínil na dobu svého života jeden z fundátorů, Temlin uzdař se svou ženou Dorotou. Ti tak upřednostnili svůj osobní zájem před korporativním vlivem.¹³⁸ Jiné případy zase dokazují, že výrazným faktorem ovlivňující směřování měšťanské fundátorské aktivity je zajištění vlastních synů, kteří se vydali na dráhu duchovní služby.

Pokud shrneme poznatky o předhusitské volbě farářů, je to jev sice možný, avšak vyskytuje se velmi zřídka. Nemůžeme ani tvrdit, že by tyto příklady ovlivnily pozdější, husitskou a pohusitskou praxi. Husitství neformulovalo výslovně požadavek volby faráře. Přesto volba nebo dosazení duchovního částí městské společnosti bylo za husitské revoluce častým jevem. Tyto změny však nenašly žádné právní zakotvení, kromě přivlastnění patronátních práv, které doposud náležely klášterům, kapitulám, či arcibiskupství.

¹³⁶ LC I, 2, s. 27 (8. listopadu 1363): „*ad presentationem communitatis Cisteuille*“; LC III, s. 54, (10. června 1376): „*de consensu iudicis et iuratorum tociusque communitatis ville ibidem in Czista*“. Patrně se jedná o Čistou u Litomyšle. V Čisté u Bělé (LC I, 1, s. 14) i v Čisté u Rakovníka (LC I, 2, s. 60) docházelo k běžné prezentaci patronem kostela.

¹³⁷ Viz např. E. ŠITTLER, *Kostel sv. Linharta a dům u Černého orla na Starém Městě pražském*, Zprávy komise pro soupis stavebních, uměleckých a historických památek královského hlavního města Prahy 4, 1912, s. 99–146.

¹³⁸ LE VI, č. 201 (6. srpna 1404), s. 385–387, zvl. s. 387: „*Jus autem patronatus capellaniae et praesentandi rectorem ac eadem iuxta prescriptorum donatorum ordinacionem et disposicionem ad praedictum Temlinum, Dorotheam ipsius conthoralem, quamdiu vitam duxerint in humanis...*“. Srov. též LC VI, s. 219, 220.

Hlavním rozdílem, kterým se lišila utrakvistická farní správa od předhusitské je nedostatek kněží. Města byla nucena aktivně vyhledávat duchovní a občas vynaložit i určité prostředky, aby nějakého kněze získala, byť obecně byli kněží v horší sociální situaci. Nejnákladnějším možným výdajem bylo poměrně obvyklé hrazení cesty za kněžským svěcením do Itálie výměnou za závazek služby po určitou dobu.¹³⁹

Zcela konkrétní starosti o obsazení farářského místa dokumentuje dopis dolní konzistoře sedlčanskému děkanu Bartolomějovi, kterého si umínilo získat za svého faráře město Čáslav z roku 1548, z něhož cituji:

„Protož obec města Čáslavě nemajíce správce a faráře, poníženež nás za opatření správce žádala. A my majíce naději o vás, že straně naší k lehkosti, ani než k zármutku a práci nebudete, osobou vaší tu obec opatřujeme a vás jim za správce a děkana ... podáváme, jsouc té naděje, že také vy naším svěcením a poctivostí svou pohrdati nebudete. Protož, když k vám osoby vyšly až se s nimi urovnejte a tomu jim neodporujte.“¹⁴⁰

Zajímavý právní vztah je doložen v dopise utrakvistické konzistoře Adamu Zápskému ze Záp týkající se seběhlého čestlického faráře Václava, kde se konstatuje, „že toliko s vámi a s tou vosadou smlouvu měl“.¹⁴¹ Těžko si zde představovat jakýsi třístranný kontrakt o výkonu farářské služby, ale neformálně mohlo být obsazení obročí chápáno jako vzájemný závazek, nejenom duchovní, ale i materiální povahy, který není možno ukončit bez vzájemné dohody.¹⁴²

V utrakvismu nemůžeme hovořit o kanonické volbě kněží, avšak uplatněním patronátního práva docházelo k situacím, které můžeme

¹³⁹ Z. WINTER, *Život církevní v Čechách I*, s. 450–451; N. REJCHRTOVÁ, *Studie k českému utrakvismu*, s. 51.

¹⁴⁰ Kopiař listů konzistoře pod obojí, 1548–1550, Národní archiv (NA) Praha, Archiv pražského arcibiskupství (APA), B 2/14, fol. 6r.

¹⁴¹ Ibidem, fol. 4r.

¹⁴² K ukončení farářské služby a k pojmu „smlouva“ Z. WINTER, *Život církevní II*, zvl. s. 525.

nazvat volbou. Volbu kněží v některých lokalitách obvyklou, dokládají jako zavedenou – aniž by k tomu vyjadřovaly vlastní stanovisko – církevní články z července 1526. Podle všeho přitom nešlo o výdobytek bouřlivých událostí 20. let 16. století, ale o zaběhlou praxi, stavěnou do protikladu nikoli vůči patronské prezentaci, ale k dosazování kněží konzistoří, s nímž byla rovnocenná:

“Item: Kteřížby z pánův osadních faráře a kněze sobě zvolili aneb od administrátorova ouřadu podané měli řádné, těch mají z práva lidu dopouštěti, kteřížby ctnostně, řádně, příkladně živi jsúce, lid vedli k jednostejnému zachování vůle Boží a zákona jeho k jednostejnému držení víry svatě křesťanské, řádů zřízených, kteříž proti zákonu Božímu nejsú a při té osadě zdárně zachování byli od předkův věrných. Item: Žádný farář nic nového nemá začínati při kostele té osady, zvlášť bez vědomí a uvážení administrátora s konsistoří a dotazu pánův Pražanův.”¹⁴³

Jak rozdílná mohla být praxe při dosazování farářů ukazují příklady z různých kostelů v jediném městě: Kutné Hoře. Zatímco u svaté Barbory držel patronátní právo panovník; při ustanovení faráře Jakuba Quintina, králem Vladislavem byly použity následující formulace:

„Protož Vám přikazujeme, jestli by se k Vám v čem takovém (pikharství...) týž kněz Jakub jakožto k úředníkům Našim utekl, abyšte jeho neopouštěli, než jemu v tom radni a pomocni byli, jináče toho nečinili, vědúc, že v tom konečnú vuoli Naši naplníte.“¹⁴⁴

Když nejvyšší hejtman království Karel Minstrberský použil podobného postupu ve věci kostela sv. Bartoloměje: *„Také Vám*

¹⁴³ Klement BOROVIČ, *Akta konsistoře utrakvistické I*, Praha 1868, s. 19–20.

¹⁴⁴ František TRNKA, *Náboženské poměry při konzistoři kutnohorské 1464–1547*, *Věstník Královské české společnosti nauk* 47, 1931, s. 27, č. 23 (7. dubna 1513).

oznamujem, že, majíc jistú zprávu o knězi Michalovi, ... o kterém Vám zvláštní poručení činíme ... za faráře ustanovili ...“,¹⁴⁵ musel svůj postup po čtrnácti dnech revidovat:

„Psaní, kteréž jsme Vám učinili co se kněze Michala dotýče, úmysl náš oznamujíc, ale poněvadž, jakž již zprávu jsme vzeli, proti vejsadám a právuom vašim býti by mělo, při tom my zanecháváme, ale přimluvu k Vám my činíc, s pilností žádáme...“.¹⁴⁶

Sama pražská konzistoř v těchto situacích odmítala činit jakékoli rozhodnutí, vše ponechávala na dohodě mezi městem a královskými úřady, což například pro rok 1474 výstižně dokumentuje formulace „Znamenáme z listův vašich potřebu Vaši“.¹⁴⁷ Konečně od Vysokého kostela (sv. Jakuba) máme zprávu z roku 1531, že „obecní páni“ navrhli terno o děkanské místo.

Zcela jiná situace panovala kolem roku 1580 u pražského staroměstského farního kostela Panny Marie na Louži, jehož zádušní úředníci usoudili, že bude pro farnost lepší, když zůstane bez faráře. Dolní konzistoř si na ně stěžovala městské radě:

„...Nemůžeme V. Milosti tajna činiti, kterak jsme od pánů osadních kostela Matky Boží na louži, povolavši ouředníkův jejich, napomenuli, poněvadž od dávného času faráře nemají, aby od času sv. Jiří faráře, na kterého by jim od nás ukázáno bylo, přijali a chovali. Kteřížto našemu napomenutí otcovskému a spravedlivému zprosta, že toho neučiní jsou odepřeli, poněvadž by jednoho kněze na přísluhování zjednaného měli, a žákovstva, kteří jsou prve od starodávna tu vždy bývali, od dávného času již nechovají.“¹⁴⁸ „Co se pak odpovědi pánů osadních Matky Boží nad

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 37, č. 34 (22. dubna 1523).

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 39, č. 36 (8. května 1523).

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 8, č. 5 (30. srpna 1474).

¹⁴⁸ J. TEIGE, *Základy II*, s. 44, č. 70 (11. března 1580).

louží dotejče, ti nejvíce tím se vymlouvají, že se obávají, kdyby faráře podle řádu předešlého přijali a chovali, aby se fara na něho nesbořila. Ale vidí se, poněvadž se na ty, kterýmž túž faru jakož i školu pronajímají, nesbořila a nesboří, že by se ani na faráře nesbořila. A bylo-li jest co potření opravití, mohli jsou to v tom čase, kdyby chtěli, dobře spravít.“¹⁴⁹

V průběhu 16. a na počátku 17. století se v těchto personálních otázkách stále více projevovala konfesní problematika. Utravvistická farní síť byla prostorem, kde vedle sebe působily staroutravvistické tendence tlakem reformačních názorů doháněné až ke katolizujícím postojům, vedle nich novoutravvismus hledající inspiraci v luterské věrouce a také směry blízké kalvinismu. Tyto „konfese“ nebyly organizačně odděleny, existovala široká škála názorů, vždy záleželo na osobních postojích duchovního a významných laiků. Dosazení a působení určitého duchovního ve farnosti tak bylo spojeno s konflikty mezi jednotlivými konfesními tábory.¹⁵⁰ Rovněž utravvistická konzistoř zaznamenala konflikty měst s nově dosazenými faráři, kdy města zastávala odlišné názory a vážně zpochybňovala autoritu faráře. Tak si v roce 1589 stěžoval berounský farář na své měšťany „*Canon všelikej ze mšálu vyřezali*“, ¹⁵¹ domažlický kněz si mimo jiné stěžoval, že „*když benedictionem dává a jiná ještě náležitá místa, mluví hlasitě, že je šelma modlářská.*“¹⁵²

Jako příklad konfesního rozporu mezi farností a žádaným, jinak zcela přijatelným duchovním uveďme neobvyklou volbu faráře „osadou“ z roku 1615:

¹⁴⁹ *Ibidem*, č. 71 (15. dubna 1580).

¹⁵⁰ Z. WINTER, *Život církevní II*, zvl. s. 902–904.

¹⁵¹ Akta konzistoře pod obojí, 1589–1595, APA B 2/18, fol. 118.

¹⁵² *Ibidem*, fol. 119.

„Sedmou neděli po sv. Trojici byla osada pospolu za příčinou kněze Jiřího Dikasta... Osada jest se snesla, aby ihned za času s ním mluvino bylo, aby od času sv. Jiří l. 1615 za p. faráře při kostele zůstával. Dal za odpověď, že rád při tomto záduší chce slovem božím přisluhovati, ale vornátů na sebe bráti nechce, nýbrž kaplana, kterýž by v vornátě sloužil, míti chce. Snešení takové jest, aby se ještě k knězi Jiříkovi Dikastovi došlo a jemu oznámilo na konec, že páni se na tom snášejí, že jestli chce to k sobě přijíti, aby v vornátě sloužil, aby se v tom ohlásil; jestli by pak nechtěl toho přijíti, teda aby o jiném jednáno bylo.“¹⁵³

Doplňme, že Jiří Dikast nakonec tyto podmínky nepřijal a z Týna odešel. Pozoruhodná je skutečnost, že o obsazení postu faráře a potažmo i o konfesní orientaci nejvýznamnější pražské farnosti jedná shromáždění osady, zatímco méně významnou volbu zádušních úředníků městská rada Starého Města upřela osadám již roku 1593.¹⁵⁴

Je však třeba připomenout, že samotné užití slova „volba“ nemusí ještě o ničem vypovídat. Stejně slovo užívali patroni i utrakvistická konzistoř při dosazování kněží „shora“.¹⁵⁵ Všechny výše uvedené příklady můžeme zobecnit závěrem, že nikde neprobíhala volba v kanonickém smyslu, přesto určité formy rozhodování měly k volbě blízko; obyvatelé farností měli možnost jmenování faráře přímo či nepřímo ovlivnit. Verbální důraz na vyjádření vůle farníků patrný v mnoha citovaných úředních písemnostech dokládá, že tato otázka měla i v dobovém myšlení své místo.

¹⁵³ J. TEIGE, *Základy I*, Praha 1910, s. 517.

¹⁵⁴ Viz kapitolu *Pražské nařízení z roku 1593: Počátek konce?*

¹⁵⁵ Například pro Betlémskou kapli J. TEIGE, *Základy II*, s. 833, č. 127 (z roku 1578); *ibidem*, s. 836–837, č. 150, 151 (r. 1580).

Volba nebo jmenování zádušních úředníků?

Přehled situace v českých městech

Pokud chceme sledovat autonomní vliv farníků na hospodářskou správu farností, opíráme se především o jejich zastoupení prostřednictvím farních staršovstev (dobovým termínem *starší osadní*) a jimi volených úředníků (*vitrici*) a kostelníků.

Bližší pohled na situaci konkrétních církevních obcí však ukáže, že v různých lokalitách platily rozmanité zvyklosti a vyskytují se také rozličné podoby správního uspořádání. Tato kapitola se věnuje situaci menších českých královských měst zejména v 16. a na začátku 17. století, včetně měst, která status královského města získala teprve po dlouhém úsilí na konci sledovaného období. Pro srovnání budou uvedeny analogie z pražských měst, českobratrských sborů a z pozdějších komunit českých exulantů v Sasku, které můžeme považovat za poslední pokračovatele utrakvistických institucí.

Na první pohled je snadné považovat nejrůznější projevy místní církevní samosprávy za přímý důsledek uvádění husitského učení do praxe. Pro tuto domněnku svědčí zejména stav trvající od roku 1419 v pražských městech, kdy rozhodující vliv na správu kostelů, jejich majetku a přechodně i na jmenování farářů získali měšťané bydlící v příslušné farnosti (tzv. *osada*).¹⁵⁶

¹⁵⁶ Wacław Władiwoj Tomek, *Dějepis města Prahy IX*, s. 97–106. K termínu *osada* J. MACEK, *Osada. Z terminologii średnowiecznego osadnictwa*; IDEM, *Ze slovníku české reformace: sbor*, in: Noemi Rejchrtová (ed.) *Směřování. Pohled do badatelské a literární dílny Amedea Molnára*, Praha 1983, s. 117–123; Jaroslava PEČÍRKOVÁ, *Sémantická analýza staročeského slova obec*, *Listy filologické* 97, 1974, s. 89–100.

Vedle toho však je možné nabídnout argumenty proti tvrzení, že farní samospráva je pevnou součástí a projevem utrakvistického církevního uspořádání. Jednak je velmi nesnadné najít souvislosti utrakvistického učení s nastalou praxí. Revoluční důsledky na majetkové poměry měl zákaz světského panování duchovních, avšak ten vedl spíše k mocenskému řešení.¹⁵⁷ Utrakvismus nenabídl ucelenou teorii církevní obce, jeho eklesiologie se zabývala především kritikou vyšší církevní hierarchie a eschatologickou představou církve vítězné. Kompetenční posuny je možné chápat jako posílení patronátního práva, zádušní úředníky jako vykonavatele „subpatronátu“.¹⁵⁸

Také je možné doložit, že podobné samosprávné orgány existovaly v některých německých městech, ať již v říšských či v městech poddaných některému říšskému knížectví. Jejich původ je možno sledovat ve vrcholném i pozdním středověku. V období reformace byly již plně vyvinuty, luterské církve je zpravidla převzaly bez jakékoliv další změny a poté trvaly v nezměněné podobě po další staletí.¹⁵⁹ Dále je třeba ukázat na to, že v českých královských městech mimo Prahu zpravidla nebyly rozvinuty zádušní orgány tak důkladně jako v Praze. Někde chybí zmínky o starších osadních, jinde kontroluje zádušní věci přímo městská rada, někde se dokonce vše obejde i bez zádušních úředníků. Větší míra samosprávy se vždy jeví jako konkrétní místní privilegium získané s velkou námahou a pokaždé za jiných okolností, navzdory tomu, že takových případů je možné najít větší množství. V poddanských městech se navíc kříží zájmy měšťanů a jejich vrchnosti, ale i tam můžeme narazit na rozvinutou samosprávu týkající se záduší.

¹⁵⁷ Srov. František ŠMAHEL, *The Hussite Critique of the Clergy's Civil Dominion*, in: Peter Dykema – Heiko Obeman (edd.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*. Leiden – New York – Köln 1993, s. 83–90.

¹⁵⁸ J. SCHLENZ, *Das Kirchenpatronat in Böhmen*, zvláště s. 140–144.

¹⁵⁹ Viz kapitulu *Říšská analogie: samospráva v pozdním středověku*.

Podobně jako v Říši probíhají i v Čechách podstatné změny nezávisle na změnách konfesní situace. Zvýšené množství zádušních pramenů doložených od přelomu 16. a 17. století najednou kolem roku 1615 opět slábnou. Oproti tomu rekatolizace měst bezprostředně po bělohorské bitvě nenarušila chod záduší, někde dokonce zastávají zádušní úřady stále tytéž osoby. Staré Město pražské se ve 40. letech 17. století dokonce odvolává na předbělohorskou praxi.¹⁶⁰ Zvýšený zájem pražského arcibiskupství o zádušní záležitosti nastupuje se zpožděním za rekatolizací a není motivován konfesním tlakem, ale spíše další vlnou byrokratizace. Proto i předchozí, husitské změny zádušní správy je možné interpretovat jako průvodní jev změn konkrétních politických a společenských struktur.

Výše popsané zvláštní orgány řídící zádušní záležitosti se v menších městech většinou nevyvinuly. V takovém případě zastávaly jejich roli městské rady. Při výzkumu situace v českých, zejména královských městech mimo Prahu je možné vysledovat několik možných způsobů, jimiž města ovlivňovala církevní záležitosti, několik různých variant uspořádání vztahů v trojúhelníku městská rada – farní obec – záduší, které mohou být doplněné různými modely vztahů vůči faráři.

Průběh volby či jmenování zádušních úředníků nebývá přímo pramenně doložen. Z dochovaných pramenů mají největší hodnotu záznamy o podávání účtů v příslušných zádušních či městských knihách. V rámci zápisu o výročním účtování může být zaznamenáno, jak byli úředníci jmenováni, před kým skládali přísahu (výjimečně i co přísahali) a komu podávali závěrečné vyúčtování.

Interpretace těchto údajů však není úplně jednoznačná. Například termín „volení“ se často vyskytuje i tam, kde se ve skutečnosti

¹⁶⁰ P.KŮRKA, *Tu, kdež nyní slove u sv. Valentina*, zvl. s. 123–128.

jmenovalo o jmenování. V Rakovníce se například roku 1581 mluví o kostelnících „*volenejch*“, následující rok o stejných osobách jako „*v obci vyhlášenějch*“ a roku 1583 byli jiní kostelníci „*voleni a v obci vyhlášení*“.¹⁶¹ O něco málo průkaznější je výskyt slánských „*volenců*“.¹⁶²

Na základě materiálu doloženého v českých městech můžeme rozlišit tři modely vztahů města a záduší. V prvním případě vlastně není ani možné hovořit o záduší v pravém slova smyslu: zádušní záležitosti jsou zcela řízeny městskou radou, pojem záduší, v pramenech užívaný stejně hojně jako v ostatních případech, zde označuje pouze daný soubor majetku a práv. Zádušní úředníci jsou v těchto případech zmiňováni velmi málo, zřejmě byli jen vykonavateli vůle městské rady.

Velmi úzce bylo záduší včleněno do městské agendy v Nymburce. Zádušní účty tu jsou součástí knih důchodních¹⁶³ (v takové podobě jsou dochovány od roku 1589 – předchozí knihy účtů jsou organizovány jinak), a tvoří tak jednu z oblastí městského hospodaření. Účty ze záduší tu jsou vedeny podobně jako v případě městských dvorů, mlýnů, rybníků, cihelny či špitálu. Každou z těchto oblastí měli zpravidla na starosti dva úředníci (někde jenom jeden). V průběhu času zde můžeme vysledovat jistou fluktuaci mezi zádušními a jinými městskými úřady.¹⁶⁴

Také městská rada ve Stříbře se pravidelně zabývala výživou farářů, zádušním majetkem i účetnictvím. Zmínky o existenci zádušních úředníků jsou tady velmi vzácné. Radní manuály i městská pamětní kniha zaznamenávají celou řadu situací, kdy přímo městská rada řešila

¹⁶¹ SOkA Rakovník, AM Rakovník, kniha 26, fol. 65, 74, 81.

¹⁶² SOkA Kladno, AM Slaný, 54/29, manuál radní k letům 1595–1604.

¹⁶³ SOkA Nymburk (Lysá nad Labem), AM Nymburk, knihy důchodní.

¹⁶⁴ Například v roce 1591 měl záduší na starosti Aleš Všetěčka a špitál Pavel Mejtský, o rok později tomu bylo naopak. Ibidem, kniha důchodní 1589–1602, fol. 42, 44, 68, 70.

zádušní záležitosti.¹⁶⁵ Úplně stejně zacházela městská rada s kostely na městském panství.¹⁶⁶ Účty kostela i špitálu se skládaly při obnovování městské rady, při té příležitosti byla vydávána i nařízení o tom, kolik má být v následujícím období placeno farářům i kaplanům. Podobně v Domažlicích neexistovalo samostatné zádušní účetnictví, všechno bylo zahrnuto přímo do městských výkazů.¹⁶⁷

V těchto městech, kde existoval jediný farní kostel podléhající městskému patronátu, vlastně ani nebylo rozvinutých zádušních úřadů zapotřebí. I kdyby byly existovaly, jednaly by stejně jako městské rady, protože by byly odrazem stejné společenské situace.

Druhá kategorie vztahů mezi městem a záduším, kdy sice existují záduší jako samostatné instituce se svými úředníky, avšak zcela podléhají městské radě – dosazováním úředníků i kontrolou účetnictví, je zastoupena celou řadou významných královských měst.

Přímou odpovědnost kostelníků vůči městským radám můžeme sledovat v Kolíně a v kutnohorském Kaňku, ba dokonce i v samotné Kutné Hoře; tam všude úředníci byli jmenováni městskou radou a před ní skládali účty.¹⁶⁸ Pro Kaňk je však zajímavé to, že záduší podléhalo místním radním a ne kutnohorským šepmistrům (radním) jakožto světské vrchnosti Kaňku. Přitom město Kaňk do roku 1621, kdy získalo práva královského horního města podléhalo Kutné Hoře jako její poddanské město. Ve srovnání s jinými poddanskými městy můžeme o

¹⁶⁵ SOkA Tachov, AM Stříbro, kniha 6 (radní manuál 1593–1647), fol. 14–17 a dále průběžně v celé knize. SOA Plzeň, AM Stříbro, č. 2 (pamětní kniha 1372/1498–1573/1585), průběžně.

¹⁶⁶ SOA Plzeň, AM Stříbro, č. 2, např. fol. 7–8.

¹⁶⁷ SOkA Domažlice (Horšovský Týn), AM Domažlice, karton 7, I B 1135 je v účetnictví uvedeno doslova: *Vejtah nákladů fary vyňat z register obecního placení od léta P. MDLXX jmenovitě od soboty po sv. Jiljí až do léta tohoto MDLXXXV...* (Veškerý zádušní materiál má sign. I B 1082–1200.) Srov. Petr Mužik, *Městská kancelář, správa a hospodářské poměry v Domažlicích do počátku třicetileté války*, diplomová práce FF UK Praha 1975.

Kaňku v této době mluvit spíše jako o autonomním předměstí. Možná právě tím si můžeme vysvětlit větší vliv jeho radnice na zádušní záležitosti.

Kutná Hora představuje velmi ambiciózní městskou obec, která se reprezentovala i skrze církevní záležitosti.¹⁶⁹ Vzpomeňme třeba monumentalitu svatobarborského chrámu či pohostinství vůči italským světicím biskupům.¹⁷⁰ Její jednotlivé farní kostely byly orientovány na odlišné společenské vrstvy, složitá sociální struktura horního města jako by vylučovala konsensuální řízení. Zádušní osadníci zde mohli vykonávat pravomoci delegované městskou radou ovládanou patriciátem, který nakonec představoval i hlavního donátora zdejších záduší.

Avšak i pro města výrazně menší než Kutná Hora, s jednodušším sociálním rozvrstvením mohlo být toto uspořádání výhodné. Radnice mohla vykonávat pouze dozor, zatímco starost o běžný provoz se přenesla o stupeň níž. Samosprávné bylo toto uspořádání pouze natolik, nakolik záviselo na městské samosprávě. Pokud chceme hledat jeho kořeny v době husitské, dostaneme se nanejvýš k wyclifským představám o převzetí církevního majetku světskou mocí.

¹⁶⁸ Pro Kolín: SOkA Kolín, AM Kolín, 257 (E 3–7) (radní manuál), s. 6: různé dluhy k záduší; s. 7 „*Matouš Zajíček kostelník v středu příští má s Registr kostelnický v radě postavit a tu bude mu pomocník vydán*“ (1585). – Záduší sv. Vavřince, Kaňk: SOkA Kutná Hora, AM Kaňk, karton 104, zádušní účty za rok 1549, fol. 3, „*Kostelníci Sv. Vavřince léta minulého [1549] učinili jsou počet řádný před Pány staršími spoluradními i před vši obcí kterýžto přijat jest od nich s děkováním a noví kostelníci k létu nahoře psanému [1550] tyto ustanoveni jsou ...*“ – SOkA Kutná Hora, AM Kutná Hora, 796, zádušní účty sv. Barbory 1457–1474, fol. 24: „*Stal se počet ve středu po sv. Bartoloměji od pana Aldera tehdáž šepmistra před druhým panem šepmistrem, panem Janem Waysem anno dni etc [14] LXI, při tom jsou také byli i jiní páni ...*“

¹⁶⁹ Ke kutnohorským záduším viz kapitolu *Týdenní zádušní účty, možnosti jejich využití a interpretace*.

¹⁷⁰ B. ZILYNSKÁ *Utrakvistická církevní správa a možnosti jejího studia*, AUC Phil et Hist 2, 1999 (Z pomocných věd historických 15) [vyd. 2003], s. 47.

Třetí skupinu představují obce, kde vskutku existovala zádušní samospráva s osadními shromážděními volícími kostelníky i úředníky a kontrolujícími jejich účty. Na prvním místě jmenujme pražská města. Zde nacházíme rozvinuté zádušní instituce, nejpozději ve druhé polovině 16. století s odlišnými úředníky a kostelníky, označované již těmito názvy. Podrobnosti o stavu zádušní správy z období před rokem 1593 jsou však doloženy jenom u několika kostelů. Více podrobností o průběhu voleb úředníků se nedozvíme, avšak shromáždění farní osady jsou prameny popsána celkem barvitě.¹⁷¹

K nařízení, kterým v roce 1593 městská rada na Starém Městě pražském zrušila volbu úředníků v osadě a nařídila, že napříště je bude jmenovat sama, se vrátíme v samostatné podkapitole. Ani tentokrát však nemůžeme hovořit o přechodu Starého Města do kategorie uvedené v tomto přehledu jako druhé. I nadále zůstalo osadě jmenování kostelníků (což byl spíše nevděčný úkol), ale hlavně jsou pramenně doloženy přetrvávající shromáždění měšťanů příslušných do farnosti s možností spolurozhodování. Ta byla omezena teprve v roce 1618 obavami z nepokojů a nesměla se nadále konat bez povolení.¹⁷² Období od roku 1593 až na práh třicetileté války můžeme charakterizovat jako dobu, kdy se na Starém Městě vcelku dařilo realizovat řádnou správu zádušního hospodaření.

Na Novém Městě a na Malé Straně nebyly nikdy vydány podobné instrukce jako na Starém Městě roku 1593. Velmi rozvinutou samosprávu nacházíme u sv. Martina ve zdi, jehož farnost zasahovala

¹⁷¹ Pavel B. KŮRKA, „Urozenost, ctnost, krása i umění. Za nic nestojí, když peněz není.“ *Správa a majetek záduší kostela sv. Valentina na Starém Městě pražském v raném novověku*, PSH 34, 2006, s. 107–108.

¹⁷² Zikmund WINTER, *Kulturní obraz českých měst I*, Praha 1892, s. 468.

na území Starého i Nového Města a městské rady sem přímo nezasahovaly v obavě před vzájemnými kompetenčními spory.¹⁷³

Zdá se, že velkou volnost poskytovala svému záduší městská rada ve Velvarech, tedy v královském městě spíše menšího rozsahu. Tamní pamětní kniha dokládá asistenci města při správě záduší pouze v závažných záležitostech, jako bylo například stěhování nového faráře či spory o odkazy.¹⁷⁴ Alespoň proklamativně mluví o zodpovědnosti kostelníků osadě za záduší i špitál v malém poddanském městečku, Velharticích, náležejících tehdy Vilému z Rožan.¹⁷⁵ V těchto dvou případech však pro nedostatek pramenů nemůžeme tvrdit, že by zde byly rozvinuty nějaké samosprávné orgány, jak je známe z větších měst.

Uspořádání sborů Jednoty bratrské snese srovnání s utrakvistickými městskými farnostmi, i když pochopitelně vycházelo z úplně jiných podmínek a předpokladů. Na život sborů měli určitý vliv jejich šlechtičtí ochránci, „patroni“, více pak bylo patrné působení vedení církve. Přesto se v řadě věcí spravovaly sbory samy a v bratrském učení byla patrná určitá snaha o emancipaci z vlivu šlechty.¹⁷⁶ Vlivu kněží pak spolehlivě bránilo zásadní omezení jejich soukromého majetku.¹⁷⁷

Právě vědomé nenavazování Bratří na struktury většinové církve jim značně ztížilo pozici v období jejich legality po Rudolfově Majestátu.¹⁷⁸ Tím, že Bratří nebyli zvyklí na legální působení, nebylo využíváno existujících právních mechanismů ke konsolidaci bratrských sborů a

¹⁷³ Dokládají to zádušní registra z let 1600–1629, Archiv Hlavního města Prahy (AHMP), rkp. 1669; NA Praha, APA, kniha sign. B 43/1.

¹⁷⁴ SOkA Kladno, AM Velvary, č. 2, Kniha památná věcí hodných obzvláště obecních, 1576–1752, např. fol. 3, 8, 12n.

¹⁷⁵ SOkA Klatovy, Fara Velhartice, inv. č. 57, Memorabilia 1587–1598, fol. D2, M3.

¹⁷⁶ Srov. Jindřich HALAMA, *Sociální učení českých bratří 1464–1618*, Brno 2003, s. 111.

¹⁷⁷ *Ibidem*, s. 75n.

¹⁷⁸ *Ibidem*, s. 205–210.

upevnění bratrské konfese ani tam, kde vládla bratrská vrchnost a kde Bratří měli také značný podíl na počtu obyvatel.

To spíše církevní obce českých exulantů ustavené po Bílé hoře v Sasku (nejvýznamnější v Drážďanech a v Žitavě) navazovaly na utrakvistické zvyklosti. Pravděpodobně většina zakládajících členů zmíněných komunit byla novo- či staroutrakvistického původu, nikoli bratrského. Navíc zde působil silný tlak na přizpůsobení se církevní organizaci lutersky ortodoxní saské státní církve, která plně zachovávala předreformační zvyklosti ve vztazích mezi farníky, farářem a patronem, včetně například farního přímusu.¹⁷⁹ Exulantské sbory nebyly zdaleka v jednoduché situaci, jejich nemajetnost, nevyjasněné právní postavení a nezáměr saských státních úřadů i místně příslušných farářů však umožňovaly sborům celkem autonomní spravování jejich každodenních záležitostí. Zajímavý je výskyt pojmu *záduší* v exulantském prostředí,¹⁸⁰ který, pokud je mi známo, nebyl v prostředí českobratrské konfese užíván.

Není žádným překvapením, že právě menšinové komunity, stojící poněkud stranou mocenských vlivů, si dokázaly vytvořit životaschopnou samosprávu. Dokonce i v kalvinistických církvích, možná poněkud přehnaně považovaných za vzor demokratického spravování církve, se tomu dařilo více tam, kde samy nebyly majoritní vládnoucí konfesí,¹⁸¹

¹⁷⁹ Edita ŠTĚŘÍKOVÁ, *Exulantská útočiště v Lužici a Sasku*, Praha 2004, otázku bratrského či utrakvistického původu exulantů diskutuji v recenzi ve FHB 22, 2006, s. 326–327.

¹⁸⁰ E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Exulantská útočiště*, reprodukce na s. 193.

¹⁸¹ Srov. Heinz SCHILLING, *Konfessionelles Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur*, in: Joachim Bahlcke – Arno Strohmeier (edd.) *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart 1999, s. 13–62, zvl. s. 28; P. MÜNCH, *Zucht und Ordnung*, s. 189–192; Andreas HOLZEM, *Die Konfessionengesellschaft. Christenleben zwischen staatlichen Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung*,

v Ženevě byla laikům dovolována spíše účast na vzdělávacích a modlitebních setkáních pro duchovní.¹⁸² Otázka církevní samosprávy tak jeví závislost spíše na politických okolnostech, než na církevním uspořádání té či oné konfese. Velmi propracované církevní uspořádání se značnou autonomií jednotlivých obcí vytvořila emdenská synoda nizozemských exulantů v dolním Německu roku 1571.¹⁸³ Církevní řád vzešlý z této synody je velmi demokratický na vyšší úrovni církevní správy; v rámci místní komunity přisuzuje značný vliv jak pastorům, tak i starším.

Zeitschrift für Kirchengeschichte 110, 1999, s. 53–85.

¹⁸² Erik A. de BOER, *The Presence and Participation of Laypeople in the Congregations of the Company of Pastors in Geneva, The Sixteenth Century Journal* 35, 2004, s. 651–670.

¹⁸³ Hans Helmut EßER, *Geistlicher Aufbau und innere Ordnung der Gemeinde*, in: Erwin Lomberg (ed.), *1571 Emden Synode 1971. Beiträge zur Geschichte und zum 400jährigen Jubiläum*, Neunkirchen-Vluyn 1973, s. 167–182. Srov. také úvodní studii *Die Kirchenratsprotokolle der reformierten Gemeinde Emden 1557 – 1620 I*, ed. Heinz Schilling – Klaus-Dieter Schreiber, Köln – Wien 1989.

Příklad konfliktní situace: Betlémská kaple

Betlémská kaple, která vstoupila do dějin v souvislosti s působením Mistra Jana Husa a znovu o století později krátkým pobytem Tomáše Müntzera, představovala v průběhu 16. století vcelku obyčejný svatostánek, na jehož slavnou minulost již upomínalo jen máloco. Dědictvím její slavné minulosti však bylo také její zvláštní právní postavení, které vedlo k různým sporům o její správu.

Vůlí zakladatele kaple Jana z Mühlheimu byla její kolatura rozdělena mezi představitele českého univerzitního národa (po husitství přešlo toto právo na představené Karolinské koleje), kteří měli právo dosazovat kazatele a jednoho ze tří (správců) a purkmistra Starého Města pražského, jmenujícího zbylé dva úředníky.¹⁸⁴ Při založení kaple bylo také nutné respektovat farní práva blízkého kostela svatého Filipa a Jakuba.¹⁸⁵ Tento kostel zanikl během husitské revoluce a farním kostelem se *de facto* stala Betlémská kaple.¹⁸⁶ To se ale nijak neodrazilo v její titulatuře, kněz k ní ustanovený se dále nazývá vždy pouze kazatelem betlémským a nikdy není spojován s označením farář.

Podstatu sporu o kapli, jehož těžiště leží v období let 1570–1606, popsal přehledně již Zikmund Winter z pohledu univerzity.¹⁸⁷ Velmi podrobně ho vylíčil Ferdinand Hrejsa, ten ve svém výkladu však příliš

¹⁸⁴ K patronátnímu právu nad kaplí nejnověji Blanka ZILYNSKÁ, *Pražská univerzita – patron církevních beneficí?*, AUC HUCP 2007, 47, s. 75–88, zvl. s. 79–82.

¹⁸⁵ Kostel se nacházel na místě dnešního č. p. 252, fara na místě č. p. 258: František EKERT, *Posvátná místa král. hl. města Prahy, dějiny a popsání II*, Praha 1884, reprint 1996, s. 401.

¹⁸⁶ W. W. TOMEK: *Dějepis města Prahy*, IX, Praha 1893, s. 97–106.

¹⁸⁷ Zikmund WINTER, *O životě na vysokých školách pražských knihy dvoje*, Praha 1899, s. 165; IDEM, *Děje vysokých škol pražských od secessí cizích národů po dobu bitvy bělohorské (1409–1622)*, Praha 1897, s. 66–68.

akcentoval konfesní aspekty, čímž byla upozaděna právní stránka střetu.¹⁸⁸ Ferdinand Hrejsa vidí počátek pozdějších sporů již ve dvacátých letech 16. století, kdy vypukly pře o kazatelské místo i o konfesní směřování kaple.

V dubnu 1523 sjezd utrakvistických stavů a kněžstva sesadil dosavadního kazatele, konzervativního utrakvistu M. Vavřince z Třeboně a na jeho místo dosadil radikálního kněze Martínka. Při jeho odchodu v následujícím roce máme zmínku o skládání účtů do rukou čtyř kostelníků zastupujících radnici, beze stopy vlivu univerzity.¹⁸⁹ Náznak, že ani v klidnější době se při obsazování místa kazatele nepostupovalo tak, jak předpokládal zakládací akt, můžeme vysledovat roku 1531 při královské prezentaci kněze Václava Subuly, kdy je jmenování přikázáno Staroměstským, zatímco univerzita je znovu zcela opominuta.¹⁹⁰ Roku 1551 bylo znovu opominuto právo univerzity jmenovat kazatele, predikátorské místo udělil císař Ferdinand I. administrátoru dolní konzistoře Janu Mystopolovi.

Ještě bezprostředně po Mystopolově smrti roku 1568 nic nenasvědčovalo tomu, že by mělo dojít ke sporu. Staroměstští spolu s univerzitními mistry žádali, aby mohli spolu spravovat kapli v souladu se starými zvyklostmi, zřejmě se obávali, že podací právo budou chtít uzmout královské úřady či horní konzistoř.¹⁹¹ Na faře se roku 1570 usadil další administrátor Martin Mělnický, který však v Betlémě nekázal. Teprve v této chvíli se začali univerzitní mistři hlasitě domáhat svých práv. Zatímco ve jmenování kazatele jim nikdo nebránil, do

¹⁸⁸ Ferdinand HREJSA, *Betlém od r. 1516*, in: *Betlémská kaple. O jejích dějinách a zachovaných zbytcích*, Praha 1922, s. 22–106.

¹⁸⁹ F. HREJSA, *ibidem*, s. 23–29.

¹⁹⁰ Klement BOROVIČ, *Akta konzistoře utrakvistické I*, č. 73, s. 59–60.

¹⁹¹ Josef TEIGE, *Základy II*, s. 831, č. 115. Teige odkazuje na špatnou signaturu v univerzitním fondu Ekonomika, takže dokument není možné dohledat.

odchodu Václava Benešovského roku 1590 neměli ani možnost kněze ubytovat u Betlémské kaple a i po tomto datu trval spor o obsazování míst úředníků. Sami úředníci se do sporu aktivně zapojovali, například sepisovali podání vyjadřující právní názor města.¹⁹²

Farníci se nechtěli vzdát svých „osadních“ – úředníků, které zde zavedl Mystopol, a v jejich úsilí je podporovali i vrcholní představitelé staroměstské samosprávy. Otázky úředníků se týkaly všechny další požadavky předkládané univerzitou, v průběhu dalších desítek let v tomto ohledu nedošlo k žádnému vývoji. Obě strany se přitom stále odvolávaly na historická práva, jak bylo v té době obvyklé.¹⁹³

Zatímco univerzitní mistři mohli vycházet ze zakládajících dokumentů kaple, ve prospěch měšťanů svědčila pozdější praxe. Rozhodující fundace umožňující nezbytné stavební opravy byly v celém sledovaném období iniciativou místních obyvatel. Zaklenutí kaple ve 40. letech 16. století bylo možné díky kšaftu Alžběty Svíčnice, jehož vyřízení se také neobešlo beze sporu, když příbuzní donátorky se zdráhali konat podle závěti; tíhu vyjednávání nesli právě zádušní úředníci.¹⁹⁴ O rekonstrukci zahájenou roku 1572 se nejvíce zasloužil význačný staroměstský měšťan Václav Krocín, byť na část jejích nákladů přispěli i univerzitní mistři.¹⁹⁵ Dalším velkým příjmem kaple se stalo v roce 1586 z odkazu měšťana Adama Karyka z Řezna 2000 kop míšeňských určených na zakoupení platu pro kazatele, v době kdy bylo kazatelské místo neobsazené, měl plynout jeho výnos ve prospěch špitálů.

Kompromisu mezi univerzitou a městem bylo dosaženo teprve po smrti hlavních aktérů sporu, primase Václava Krocína a Mistra Trojana

¹⁹² Srov. Josef TEIGE, *Základy II*, č. 135, s. 831–832.

¹⁹³ Např. Archiv Univerzity Karlovy (=AUK), *Ekonomika B14*, Akta probošta Karlovy koleje 1596–1608, fol. 91r.

¹⁹⁴ Josef TEIGE, *Základy II*, s. 826–829.

¹⁹⁵ F. HREJSA, *ibidem*, s. 42–44

Nigella z Oskořina. 6. ledna 1606 byla uzavřena dohoda mezi městem a univerzitou o správě kaple, vracející se k principům Mühlheimovy fundace, s tím že účetnictví kaple budou kontrolovat obě strany.

Záhy, v roce 1612, byla Betlémská kaple postoupena Jednotě Bratrské, přičemž si univerzita vyhradila právo jí používat při slavnostních příležitostech.¹⁹⁶ To je však již jiná kapitola z dějin kaple, odlišná od období sporů mezi univerzitou a Starým Městem vymezeným léty 1570–1606.

Z hlediska formálně právního výkladu byly oprávněné spíše nároky univerzity, přesto měli místní obyvatelé a potažmo i samospráva dost důvodů k nespokojenosti, dané zřejmě malým zájmem univerzity o kapli. Z jejich pohledu bylo nezbytné zachovat kapli funkční, udržet v ní pravidelný bohoslužebný provoz a zajistit nezbytnou údržbu, což ve sledovaném období nebylo samozřejmostí.

Staré Město a univerzita měly přitom mnoho společných zájmů z hlediska celozemské církevní politiky v období prohlubujících se konfesních rozporů. Jejich spor byl střetem uvnitř jednoho tábora, což velelo vést ho v jisté diskrétnosti, nedožadovat se účasti dalších stran, byť zásahy utrakvistické konzistoře, tehdy již podrobené panovnickému vlivu, nebylo možné vyloučit. V devadesátých letech však nalézáme zmínku že univerzita apelovala k císaři.¹⁹⁷

Konflikt není možné vysvětlit pouze jeho konfesním pozadím, jako střet rozdílných směrů diferencujícího se utrakvismu. Z pohledu obyvatel farnosti byl jistě podstatný zájem o „jejich“ kostel, a úsilí dosáhnout stavu, který by zaručoval jeho řádnou správu. Jako donátoři

¹⁹⁶ K tomuto předání nejnověji Michal SVATOŠ, *Smlouva o užívání Betlémské kaple z roku 1612* in: Lenka Řezníková – Vladimír Urbánek (edd.), *Mezi Baltem a Uhrami*, Praha 2006, s. 209–222, studie je zveřejněna také na adrese [<http://www.michalsvatos.cz/?p=10>].

¹⁹⁷ AUK A 13a, fol. 268.

drobných i větších výdajů se cítili oprávněni spolurozhodovat o osudu kaple.

Jednou z příčin sporu je podstatná odlišná právní situace od většiny pražských kostelů. Zde totiž nedošlo za husitské revoluce k uzmutí zakladatelských práv osadou a nadále pokračoval atypický model společného vykonávání patronátu Starým městem a univerzitou, dvěma vlivnými institucemi, vůdčími silami české reformace, které se zde však paradoxně dostaly do role obhájce statu quo před dalšími změnami. Správa takto rozdvojená mezi dvě instituce byla zjevně neudržitelná vzhledem k rozdílné pozornosti, kterou kapli věnovaly. Zatímco univerzita před rokem 1570 kapli zcela ztratila ze své pozornosti, netrvala ani na výkonu svých práv, město a především farníci přijali kapli za svou, nejen co se týče její zprávy a užívání, měšťané žijící ve farnosti se stali donátory stavebních zásahů nezbytných k zachování kaple.

Pražské nařízení z roku 1593: Počátek konce?

Již byl zmíněn rok 1593, kdy si staroměstská rada vyhradila jmenování úředníků pro sebe. Toto nařízení je zmíněno v památných registrech záduší Panny Marie před Týnem, v zápise o jmenování úředníků na zmíněný rok.¹⁹⁸ Ovšem další údaje z týnského záduší naznačují spoluúčast osadníků na volbě úředníků i po roce 1593. Například zápis z roku 1602 uvádí dvojí volbu, nejprve od radních a poté od osadních, tu si však můžeme vysvětlit jako přijetí jmenovaných úředníků.¹⁹⁹ Užití slova „volba“ zde naráží na stejná úskalí, s jakými jsme se setkali v předcházejících kapitolách v souvislosti s volbou kněží či úředníků.

Snad nejvýmluvněji je změna poměrů doložena pro záduší svatého Mikuláše: *“Po sv. Vondřeji stalo se obnovení ouředníkův a kostelníkův k létu Páně 1593... Toto ouředníkův volení v osadě již minulo, neb pan purkmistr a páni, jakožto nejvyšší kollatorové takového volení se ujíti ráčili a do všech osad ouředníky jiné volili, jakž níže stojí. Kostelníci pak mají toliko sami od osadních v osadě volení býti.”*²⁰⁰

¹⁹⁸ AHMP, rkp. 1640, fol. 15r: „*Léta Páně 1593, 14. dne měsíce ledna ráčili jsou pan purkmistr a páni Starého Města pražského z moci pánů starších všech osad v Starém Městě pražském to vyjmouti a vyzdvihnouti, aby již více páni starší osadní ve všech osadách mezi sebou úředníky nevolili, ale od pana purkmistra a pánův v radě při všech osadách úředníci volení na časy budoucí býti mají.*“ K tomu Ladislav ŽILKA, *Hospodaření týnské farnosti na Starém Městě pražském koncem 16. a začátkem 17. století*, diplomová práce FF UK, Praha 1988, s. 82; části této práce vyšly: *Úředníci, kostelníci, zakristiáni a páni starší kostela Matky Boží před Týnem a kostela sv. Benedikta v letech 1586–1620*, Documenta Pragensia VIII, 1988, s. 21–33 a *Příjmy a výdaje týnské farnosti koncem 16. a začátkem 17. století*, PSH 25, 1992, s. 40–59.

¹⁹⁹ Josef TEIGE, *Základy I*, s. 495; odkaz na AHMP, rkp. 1640, fol. 51

²⁰⁰ Josef TEIGE, *Základy II*, s. 137.

Zápis ze stejného kostela z následujícího roku 1594 je pozoruhodný tím, že se naopak tváří, jako by jmenování úředníků shora bylo již letitou tradicí a legitimuje jej takto: *“Stalo se obnovení nových ouředníkův a kostelníkův v plné osadě na faře záduší tohoto svatého Mikuláše podle starobylého způsobu k létu Páně etc. devadesátému pátému. A to v přítomnosti jeho milosti pana purkmistra...”*.²⁰¹

Rovněž u záduší Panny Marie na Louži je zřetelně patrný předěl mezi dřívější volbou úředníků (formulací roku 1590 *“...osadní nařídili sou úředníky...”*) a jmenováním počínaje rokem 1593 (*“od p. purgmistra a pánův zvoleni jsou ouředníci...”*).²⁰² Pro kostel svatého Valentina nenajdeme formulaci, která by s ním byla v rozporu. Podle svatovalentinských artikulů měli být jmenováni městskou radou vždy dva úředníci, ti měli opatrovat peníze a po skončení svého úřadování vydávat počty městské radě, osadě a novým úředníkům.²⁰³ V praxi jsou dotčená jmenování úředníků vždy formulována jako oznámení pana purkmistra a pánů úředníkům, starším a vši osadě.²⁰⁴

Jediným staroměstským záduším, na něž se nařízení nevztahovalo, bylo záduší kostela svatého Martina ve zdi, jehož farnost zasahovala i na území Nového Města, kde si tak osadníci zachovali právo volby úředníků.²⁰⁵ Snaha Starého Města vyhnout se sporům s Novoměstskými je pochopitelná, na teritoriu Nového Města pražského se totiž nacházela dokonce většina svatomartinské farnosti, v jejích zádušních orgánech se angažovali i novoměstští radní, zatímco z hlediska Starého Města je jednalo spíše o okrajové území.

²⁰¹ AHMP rkp. 1666, fol. 211.

²⁰² Josef TEIGE, *Základy II*, s. 48.

²⁰³ *Artikulové*, AHMP, I-451/21, čl. 5.

²⁰⁴ AHMP I-451/44/7–12.

²⁰⁵ Ladislav ŽILKA, *Hospodaření*, ibidem.

Jako vysvětlení tohoto nařízení se nabízí hned několik příčin. Jednou z nich je zesílená konfesní konfrontace v devadesátých letech 16. století, kdy se v důsledku katolické ofenzivy i posilování luterského, kalvinistického i českobratrského vlivu dostává staroutrakvismus, mezi jehož nejvýznamnější reprezentanty ve stavovském státě patřily právě městské rady pražských měst. Představitelé Starého Města se tak snaží dostat pod kontrolu farnosti, v nichž leckdy již převládá evangelický duch. Městská reprezentace prohrávající na konfesní i politické rovině se snaží udržet si vliv alespoň na vlastním území.

Konfesní střety se neděly pouze na duchovní úrovni mimo rovinu prakticky zaměřené zádušní správy. V konkrétních farnostech se projevovaly ve sporech o ikonografickou výzdobu kostela, o používání ornátů či oltářních pokrývek. To vše mohli zádušní úředníci přímo ovlivňovat. Mohli mít vliv i na obsah mešního zpěvu, u kostelů, kterým zrovna chyběl farář, rozhodovali o tom, od koho si nechají sloužit bohoslužby.

Dalším, podle mého názoru ještě významnějším faktorem je narůstající byrokratizace městské správy. Použití slova byrokratizace může vést k jistému úskalí. Nejbližší příbuzný výraz, byrokracie se objevuje ve Francii v průběhu 18. století a s výjimkou období francouzské revoluce měl vždy spíše negativní konotace. Zároveň však dobře vyjadřoval profesní étos nově se vytvářející vrstvy profesionálního úřednictva.²⁰⁶ Pojem byrokratizace vytvořený historiografií 2. poloviny 20. století, který není chápán jako vytváření takové profesní vrstvy, ale jako historický proces formalizování a zpísemňování jednotlivých oblastí

²⁰⁶ Otto BRUNNER – Werner CONZE – Reinhart KOSELLECK (edd.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland VII*, Stuttgart 1978, zvl. s. 76.

veřejného života, si mohou přivlastňovat historici různých dějinných údobí a upírat ho jiným epochám.

Devadesátá léta byla obdobím, kdy se vyšší sféry městské správy profesionalizují a dramaticky narůstá úřední aparát, který musí zvládnout řízení rozvíjející se rudolfinské metropole. To se sice zádušních úřadů přímo nedotklo, tato místa nadále zastávali angažovaní měšťané, ale převzetím jejich jmenování se radní a městští úředníci v dobré vůli snažili i zde prosadit své představy o řádné správě města.

Obecně byla správa pražských záduší během 16. století ve špatném stavu, dokonce i u Týna a u svatého Mikuláše zapomínali občas zapisovat roční příjmy a výdaje.²⁰⁷ O správě dalších záduší se také dozvídáme pouze ze stížností. Roku 1592 vyvolaly nepořádky ve správě pražských záduší dokonce pozornost císaře Rudolfa. Panovník konstatoval, že téměř všechna pražská záduší jsou rozvrácena, úředníci nekonají počty a zpronevěřují příjmy kostelů. Zároveň císař nařídil konšelům, aby zjednali nápravu.²⁰⁸ To byla zjevně bezprostřední příčina ustanovení z roku 1593.

Byla tato snaha o nápravu úspěšná? Optikou dochovaných pramenů zjevně ano. V následujících letech přibývá záznamů o prováděných vyúčtováních a dosazováních úředníků, což dokumentuje alespoň snahu o odpovědné řízení záduší v duchu požadavků městské rady. Na první pohled je paradoxem, že městská rada Starého Města, jedna z posledních vůdčích sil staroutrakvismu tu asistuje při likvidaci utrakvistického zvyku. Zádušní samospráva byla však spíše nevědomým průvodním jevem staroutrakvismu, než jeho základním atributem, který by měl být bráněn do posledního dechu. Stejně jako na

²⁰⁷ Zikmund WINTER, *Život církevní II*, s. 536–538.

²⁰⁸ *Ibidem*, s. 537.

vrcholné úrovni prohrával stavovský systém v konkurenci s tendencemi k panovnickému absolutismu, i na lokální úrovni ustoupil tradiční a již málo efektivní způsob samosprávy modernějšímu byrokratickému řízení.

Jan Kotva: typický či mimořádný zádušní úředník?

Josef Janáček věnoval v roce 1958 knížku pozoruhodné postavě Jana Kotvy (†1608), představeného kočovského cechu na Starém Městě pražském, ve které mikrohistorickým způsobem představil život pražských kočů v rudolfinské době.²⁰⁹ Během své práce soustředěné na dějiny staroměstského kostela svatého Valentina jsem se s osobou Jana Kotvy setkával mezi zádušními úředníky zmíněného kostela.²¹⁰

Spojení těchto aktivit v jedné osobě nás může vést k zajímavým zamyšlením. Je vhodné si připomenout jeho působení, na němž je možné demonstrovat vlastnosti nejnižšího stupně městské správy na počátku novověku. Jan Kotva měl jenom elementární vzdělání, zanechal však po sobě písemné prameny, které mohou poodhalit jeho způsob myšlení a jeho náhled na svět.

Co se týče Kotvova životopisu, není možné shromáždit mnoho údajů, prameny postihují jen závěr jeho života, posledních 16 let. Patrně prvním dochovaným dokladem jeho života je zápis o přijetí městského práva na Starém Městě z roku 1592.²¹¹ Podle něj pocházel z Plzně, nějaký čas patrně působil v Praze na Malé Straně, soudě podle toho, že při přijetí mezi staroměstské měšťany měl předložit také zachovací list od malostranského purkmistra.

Datum jeho narození nemůžeme určit ani přibližně; pátrání v plzeňském městském archivu po jeho předcích a dalších příbuzných přineslo pouze dvě jména, navíc bez přesného určení jejich

²⁰⁹ Josef JANÁČEK, *Obrázek ze života Rudolfinské Prahy. Z manuálu Jana Kotvy cechmistra poctivého pořádku kočovského*, Praha 1958.

²¹⁰ P. KŮRKA, *Urozenost*, s. 103–105.

²¹¹ AHMP, rkp. 535, kniha práv měšťanských 1550–1600, f. 251v.

příbuzenského vztahu k našemu Janu Kotvovi. Roku 1531 koupila Anna Kotvová, vdova po Šimonu Kotvovi domek za 73 kop míšeňských.²¹²

Rokem 1539 se datuje velmi podivná transakce, při které plzeňský měšťan Jan Kotva (možná děd cechmistra) převzal dluh 15 kop míšeňských k oltáři sv. Alžběty za dům, kde není jasný jeho vlastnický nárok, a přitom ručil i vlastním majetkem.²¹³ Patrně však mohl mít nějaký dědičný nárok po umírající či již zemřelé majitelce dotčeného domu.²¹⁴ Stejně neúspěšné bylo i hledání stop po Kotvově malostranském pobytu; do historie tedy vstupuje Jan Kotva až roku 1592, kdy se 18. ledna stal staroměstským měšťanem a na podzim splnil všechny náležitosti nutné k přijetí do kočovského cechu.²¹⁵

Ve stejném roce, kdy získal měšťanské právo, se Kotva zařadil mezi donátory výzdoby takzvaného křížovnického graduálu, který byl patrně určen pro kostel sv. Valentina.²¹⁶ Zmiňme, že tento graduál vznikl již v 50. letech 16. století a Kotvův příspěvek k jeho výtvarné výzdobě byl časově posledním, další iluminace již nebyly realizovány. Jan Kotva se jako čerstvý měšťan zřejmě chtěl po symbolické rovině zařadit mezi

²¹² Archiv města Plzeň (AM Plzeň), kniha litkupní 1538–1569, inv. č. 213, sign. 1C16, f. 157r.

²¹³ Listina AM Plzeň inv. č. 270, sign. I 328 z 2. května 1539. Archivní pomůcky plzeňského městského archivu registují tuto listinu chybně (viz např. Miloslav BĚLOHLÁVEK, *Městský archiv v Plzni. Průvodce po archivu*, Plzeň 1954, s. 70). Zápis stejného smyslu AM Plzeň, kniha smluv 1530–1567, inv. č. 222, sign. 1C24, f. 65r „a někdy od Barbory Benediktové z domu od Martina Potměšila“.

²¹⁴ S transakcí souvisí ještě následující zápisy: AM Plzeň, kniha litkupní 1538–1569, inv. č. 213, sign. 1C16, f. 195v, leden 1538: Barbora Benediktová prodává pivovar Dorotě Náklové a kupuje dům od Martina Potměšila na kterém je zapsán dluh k záduší. AM Plzeň, kniha smluv 1530–1567, inv. č. 222, sign. 1C24, fol. 62v–63r, 22. 1. 1539: Barbora Benediktová nemocná odkazuje louku Lorencovi Fialovi, ten má za to pořídit lampu k oltáři sv. Jana.

²¹⁵ AHMP, rkp. 1761, f. 28r, rkp. 1762, f. 13v.

staroměstskou elitu. Jako (možná dvojnásobný) správce kůru k ní do jisté míry již patřil.

Jan Kotva spojuje své jméno velmi často s přídomkem Korfirst (není ustálená přesná podoba jména a jeho pravopis, vyskytují se také varianty Korfist, Korfeřt a podobně) a to v prostředí cechu i mimo něj. U pražských kočí není jediným, před ním ho užíval Jiřík Korferšt, cechovní starší v době vzniku cechu a po něm Šebestián Pec, kterého soupis živých i zemřelých členů cechu v památné knize, psaný patrně Kotvovou rukou, tituluje jako Korfešt druhý, Jan Kotva je pak podle stejného pramene třetí Korfeřt.²¹⁷ Zcela mimo tuto souvislost je pak doložen Jan Glecl jinak Korfeřt, šenkýř v domě u Ježka.²¹⁸ V pozdějších letech se Kotva někdy dokonce píše pouze Jan Korfirst. Původ tohoto přízviska pravděpodobně nemá mnoho společného s říšskými kurfiřty, jeho etymologie se může vázat ke slovu Karren (vůz, kára), v dialektu vyslovovanému kore, nebo mohla po několika hláskových změnách vzejít od slova Kallfuss (koňská pata).²¹⁹ Jedno z možných vysvětlení je, že Jan Kotva v roce 1592 kočovskou živnost vyženil a po tchánovi přijal i přízvisko. To by také mohlo odůvodnit i jeho prudký společenský vzestup.

²¹⁶ Graduál je uložen v NKP pod sign. Kříž XVIII A 6–7, Jan Kotva je zde zaznamenán v prvním svazku (Kříž XVIII A 7) na fol. 119r (E17r) jako donátor výzdoby Oficia o Sv. Trojici v devítíku a v postě. Naposledy o graduále Martina KRATOCHVÍLOVÁ, *K provenienci křížovníckého a staroměstského graduálu*, *Umění* 53, 2005, s. 323–334, která vyjádřila právě na základě Kotvova zápisu (*Jan Kotva Plzeňský Korfyrst správce tohoto [svatovalentinského?] kůru i [a také?] u Matky Boží před Tejnem v Starém Městě*) přesvědčení, že graduál vznikl u sv. Valentina a ne u Panny Marie před Týnem jak se dříve předpokládalo. Zůstává však otázkou, jak se mohl čerstvý měšťan stát správcem dvou kůrů a do jaké míry existoval svatovalentinský kůr po právní stránce.

²¹⁷ AHMP, rkp. 1762, f. 15–17.

²¹⁸ Josef TEIGE, *Základy II*, s. 319–320.

²¹⁹ Josef BENEŠ, *Německá příjmení u Čechů I*, ed. Marie Nováková, Ústí nad Labem 1998, s. 138.

Hned roku 1594 se Jan Kotva poprvé stal jedním ze čtyř cechovních starších, záhy zastával i úřad cechmistra a jeho jméno chybí teprve při obnově městských úřadů roku 1606. Ve funkci zádušního úředníka u sv. Valentina je poprvé zmíněn k roku 1594,²²⁰ zcela prokazatelně ji vykonával roku 1599 a v letech 1603–1608.²²¹ Krátce zastával i úřad padesátníka a jeden rok byl městským písařem, což byla jeho jediná honorovaná funkce.²²² Vlastnil dům na severní straně Kaprovy ulice, tedy v blízkosti kostela sv. Valentina.²²³ Zemřel roku 1608, poslední zápis dokládající jeho přítomnost se datuje týden po Velikonocích toho roku, možná ještě několik dalších zápisů v kočovském manuálu z počátku léta pochází z jeho ruky, avšak soupis pokojníků z listopadu 1608 zná jeho dům jako „nebožtíka pana Kurfista“.²²⁴

Je zajímavé sledovat a srovnávat působení Jana Kotvy v čele kočovského cechu a záduší kostela sv. Valentina. V obou funkcích byl při reorganizaci těchto korporací a přímo se podílel na zintenzivnění jejich správy, zakládal například nové úřední knihy. Podobně jako kočovský cech byl ve srovnání s jinými staroměstskými cechy spíše podřadnou institucí, patřil kostel sv. Valentina k horšímu průměru. Přesto nemohli staroměstští radní nechat dění uvnitř nich zcela stranou své pozornosti.

Kočovský cech vznikl na Starém Městě kolem roku 1570, jeho statut se datuje rokem 1576.²²⁵ Vznik cechu souvisí s přítomností rudolfinského dvora a se specializací jednotlivých povozních řemesel –

²²⁰ *Artikulové*, AHMP, I-451/21, čl. 18. Viz níže.

²²¹ P. KŮRKA, *Urozenost*, s. 104–105.

²²² J. Janáček, *Obrázek*, s. 37.

²²³ P. KŮRKA, *Tu kdež nyní slove u sv. Valentina*, s. 160

²²⁴ Jaroslav ČECHURA – Zdeněk HOJDA – Martina NOVOZÁMSKÁ, *Nájemníci na Starém městě pražském roku 1608*, Praha 1997 (Documenta Pragensia monographia vol. 3), s. 27, č. 72.

²²⁵ Originál cechovního řádu AHMP, perg. listina II-87.

kočí se zaměřovali na rychlou dálkovou dopravu osob a lehkých nákladů.²²⁶ Cechy svou autonomii ztratily po roce 1547, to se pochopitelně vztahovalo i na cechy nově vzniklé po tomto datu. Ve sledovaném období byly podřízeny městské radě a císařskému rychtáři skrze „*pány inspectores*“, u pražských kočí dokonce tuto funkci v posledním desetiletí před stavovským povstáním držel rychtář osobně.²²⁷

Cechovní písemnosti se zpočátku patrně omezily na listinu s cechovními statuty a na nějaké záznamy o přijímání nových členů. Všechny dochované cechovní knihy byly založeny až za éry Jana Kotvy, nejpravděpodobněji jím osobně. Jsou to jednak dvě pamětní knihy, do kterých byly opsány cechovní artikule a zápisy o přísahách členů cechu, v jedné se pak pokračuje zmíněným soupisem živých i zemřelých, v druhé jsou shromažďována dílčí nařízení cechovních starších. Vedle toho Jan Kotva zcela prokazatelně založil objemný manuál.

Podobně zažilo i svatovalentinské záduší za úřadování Jana Kotvy zásadní proměnu své úřední praxe. Pokud máme dochovány nějaké zmínky o hospodaření tohoto kostela z dřívější doby, jsou to pouze stížnosti na nesrovnalosti v účetnictví. Dohled městské rady nad zádušími se zakládal na již rozebraném nařízení z roku 1593, kterým si rada vyhradila jmenování zádušních úředníků pro sebe, zatímco před tímto datem byli voleni měšťany bydlicími v příslušné farnosti.

V případě kostela sv. Valentina můžeme doložit důkladnou reorganizaci záduší k roku 1599, přímo vázanou na působení Jana Kotvy. Tímto rokem je datován pozoruhodný pramen, *Artikulové někteří*

²²⁶ J. JANÁČEK, *Obrázek*, s. 47.

²²⁷ Obnovy cechovních funkcí z příslušného období jsou zaneseny v knize AHMP 69. Páni inspectores se poprvé objevují r. 1584 (f. 83), císařský rychtář vstupuje do této funkce od roku 1608, (f. 204v a průběžně dále).

*přináležející pánům literátům starším i mladším i všem osadcům záduší kostela svatého Valentýna v Starém Městě pražském kterakby se při té osadě v společnost scházeti a podle nich chovati a je za dobrý úřad držeti měli,*²²⁸ nařízení, které se se, v rozporu se svým názvem zabývá hlavně různými spornými otázkami v oblasti správy záduší (zejména průběh shromáždění osady, činnost úředníků, placení za zvonění při pohřbech), okrajově i v jiných oblastech života farnosti (např. opatření pro případ požáru). Jejich autorství můžeme s největší pravděpodobností připsat právě Janu Kotvovi.²²⁹ Ve stejném roce 1599 byla navíc založena kniha zádušních účtů, zatímco dřívější kniha se stala knihou památnou.²³⁰

Artikulové navíc pravděpodobně nejsou jedinou Kotvovou normativní tvorbou. V cechovní památné knize najdeme nedatovaná nařízení upřesňující některé záležitosti, které nebyly řešeny cechovním řádem. Jsou to vnitřní normy cechu vydávané jeho staršími. Dotýkají se například poplatků za zápisy do cechovních knih a vyplácení písařů, dále třeba povinností těch členů cechu, kteří neprovozovali řemeslo, a těch, kteří neměli měšťanské právo.²³¹

Zápisy zanechané Janem Kotvou mají specifický styl daný tím, že jejich autor neměl žádné zvláštní vzdělání a sám si vytvářel představu, jak by úřední zápis měl vypadat. Jeho představy o řádném chodu svěřených korporací dobře ilustrují například arengy. Jím založený manuál je uveden titulem: „*Manuál tento svůj začátek vzal léta páně*

²²⁸ Archiv hl. m. Prahy (AHMP) I-451/21, otištěny in: Josef Teige, *Základy II.*, čp. 56, č. 36, s. 277–281, dále citováno jako *Artikulové* s číslem článku. O *Artikulích* P. KŮRKA, *Urozenost*, zvláště s. 94–98, dále cit. jako *Artikulové* s číslem článku.

²²⁹ Vedle stylistických a obsahových shod je hlavním argumentem pro Kotvovo autorství výpis ze zádušních knih, který vedle dvou artikulů zapisuje i jeho jméno a letopočet 1599. AHMP I-451/12 a I-451/2.

²³⁰ Knihy nejsou dochovány, údaje o nich shromážděny P. KŮRKA, *Urozenost*, s. 97–98.

²³¹ AHMP 1761, f. 41–45, f. 168–174.

*Tisícího pětistého devadesátého šestého v pondělí po svatým Michalu Archandělu Božím, v němž se poznamenávají rozličné paměti, které se věci konají, když starší i také bratři mladší spolubývací v pořádku nahlédna níže do něho budeš moci porozuměti a jest spraven za starších Jana Kotvy...*²³²

Úvod zádušních artikulů dokonce přímo odkazuje na analogie s cechovním zřízením: „*Poněvadž jednoho každého řemesla jisté artikule, kterýžto pro rozmnožení cti a chvály Pána Boha všemohoucího za poctivé a dobré jako nějakým řetězem v hromadě se zdržuje. I vidělo se mu za slušné, kteří bytí a chvály Pána Boha všemohoucího i ve všem dobrém a zvláště k vzývání a oslavování Jména Božího jednoho každého napomenouti, jistými Artikuly a řádem chvalitebným obmeziti a ozdobiti aby tedy Čest a Chvála Pána Boha našeho se rozmáhala, k tomu poctivé sousedství a Bratrstvo konventu Literátského své rozhojnění v dobrém bralo.*“²³³ Tato ukázka zároveň ilustruje i to, že výsledkem není vždy plně srozumitelný text.

Dokonce i zápisy o přijetí nových členů cechu, jindy velmi stručné, byly v letech 1595–1603 mimořádně obsáhlé, patrně rovněž Kotvovou zásluhou, i když v tomto případě zachovávají jednotnou strukturu. Tvoří také izolovaný ostrůvek zápisů v Kotvou založené pamětní knize.²³⁴ Mimořádný je zápis o přijetí Šimona Krysty Cymandla do cechu, neboť dotyčný byl poslem města Norimberka a v daném čase nehodlal vykonávat kočovskou živnost.²³⁵

Jan Kotva do svých zápisů pojal více, než vyžaduje úřední styl příslušných písemností, a dobře popisuje svou dobu. Hned první zápis

²³² AHMP 1756, f. 0.

²³³ *Artikulové, Úvod.*

²³⁴ AHMP 1761, f. 73–78

²³⁵ *Ibidem*, f. 76v–77r.

jeho manuálu popisuje jak kočí způsobili „mezinárodní ostudu“, když roku 1595 neposkytli potřebný počet vozů, když do Prahy přijíždělo moskevské poselství.²³⁶ V zádušních člancích, v pasáži věnované zvonění si zase neodpustil své hodnocení panující situace „...a nyní léta souzená drahá, nebezpečná a čím dáleji, vždy hůře jest.“²³⁷ I jím sepsané normy a nařízení, často zaznamenávaly a detailně popisovala nějaký konkrétní případ, kterého se pro příště má vyvarovat, nebo který naopak byl vzorovým jednáním. Zároveň je třeba připomenout, že to není pouze jeho osobní styl. Cechovní řád z roku 1576 často volí podobný postup.

Postava Jana Kotvy umožní zamyslet se nad průběhem raně novověké byrokratizace a nad rolí angažovaného jednotlivce na nejnižším stupni veřejné správy. Právě devadesátá léta 16. století představují výrazný zlom v chodu městské správy.²³⁸ Dynamika císařské metropole, která v krátkém čase téměř zdvojnásobila počet svých obyvatel, kladla nové výzvy i před městskou správou. Plně profesionální byly však nadále jen nejvyšší vrstvy městské správy, kde nacházeli uplatnění absolventi pražské univerzity. Na úrovni cechovní správy se však nadále angažovali měšťané. Skrze představenstva několika desítek staroměstských cechů – obnovovaná vždy po několika letech – figuruje ve veřejném životě dobrá stovka měšťanů. Jen o málo nižší byl počet těch, kteří zastávali úřad při některém z mnoha staroměstských záduší. To není zanedbatelná společenská skupina, přitom její pohnutky pro tuto činnost známe jen málo. Jana Korfišta zde můžeme považovat za

²³⁶ AHMP 1756, f. 1r.

²³⁷ *Artikulové*, 13.

²³⁸ Václav VOJTÍŠEK, *O vývoji samosprávy pražských měst*, Praha 1927, s. 61–62.

jejího typického zástupce, z průměru vybočoval rozsáhlejší písemnou činností, možná že zde více působí abnormální dochování jeho zápisů.

Zároveň je třeba podotknout, že popsané změny směrem k větší byrokratizaci nebyly nezvratné. Ani Jan Kotva nenašel bezprostřední následovníky. V letech po jeho smrti se do knih kočovského cechu psalo jenom sporadicky, nebyl respektován ani Kotvův systém zápisů. Podobně při kostele sv. Valentina probíhalo pravidelné obnovování úředníků a skládání účtů jen do roku 1615, pak je opět zanedbáváno.

Ani souběh cechovního a zádušního úřadu, jaký pozorujeme na tomto příkladě, nebyl výjimkou, občas patrná provázanost kočovského cechu a svatovalentinského záduší byla dána tím, že ve farnosti bydlelo větší množství kočích.²³⁹ Jako další příklad kdy jedna osoba zastávala obě funkce uveďme Duchoslava Karafiláta, doloženého mezi cechovními úředníky roku 1623, zatímco záduší spravoval v období 1608–1615 a pak znovu ve třicátých letech (možná také ve dvacátých).²⁴⁰

Josef Janáček se pokusil vykreslit osobnost Jana Kotvy nejen jako svérázného písmáka, ale také jako člověka ambiciózního, se značným konfliktním potenciálem, hledajícího spíše uznání u vedení města, než u svých sousedů.²⁴¹ Tento výklad byl do jisté míry dobově podmíněn, naopak pro dnešní dobu může být tato postava inspirativní právě svou angažovaností ve veřejném dění. Zmíněný Janáčekův obraz můžeme korigovat poukazem na nevděčnost podobných funkcí, kde jedinou odměnou za veřejnou činnost může být právě pocit seberealizace a v případě Jana Kotvy i výrazná stopa, kterou po sobě zanechal. Ostatně to, že Jan Korfiršt ve svých zápisech věnuje tolik prostoru svým

²³⁹ P. B. KŮRKA, *Tu kdež nyní slove u sv. Valentina*, s. 141.

²⁴⁰ AHMP 1756, f. 116; P. KŮRKA, *Urozenost*, s. 105–106,

²⁴¹ J. JANÁČEK, *Obrázek ze života Rudolfské Prahy*, s. 36–37.

představám, jak by řádná veřejná správa měla vypadat, ukazuje, že měl svoji ideu obecného dobra a chtěl ji ve své veřejné činnosti prosazovat.

Některé aspekty zádušního hospodaření

Záduší jakožto institucionalizovaná úprava správy majetku farního či filiálního kostela, popřípadě špitálu, má z hlediska středoevropských právních dějin mnohá prvenství: je to první instituce s charakterem právnické osoby (zprvu chápané jako majetek ve vlastnictví Boha či příslušného svatého), je to první oblast vydělující se z jednotně spravovaného hospodaření svého patrona. V období pokompaktátního utrakvismu již představuje záduší pevně etablovanou, tradiční instituci.²⁴² Záduší zanechala spolu s městskou správou nejstarší účetní prameny v českých zemích.

Ke vzniku záduší dochází v Čechách nejdříve ve 14. století, jistě jsou ale doložena až v husitské době, pro kterou naopak představovala v podstatě jedinou tolerovanou formu církevního majetku. Německá historiografie však sleduje počátky záduší již v mnohem dřívější době; první náznaky se objevují v 11. století, ve 13. století je záduší již standardní záležitostí. Navíc je zřetelněji vymezen dvojí účel zádušních fondů: k výstavbě a ke stavební údržbě kostela a na zajištění běžného provozu kostela, hlavně osvětlení (*ad fabricam et luminariam ecclesiae*, *Fabrik- und Lichtergut*, terminologie v němčině není úplně ustálená). Tam, kde záduší podléhala kontrole města, byla jejich správa plně začleněna mezi ostatní městské záležitosti, kde nebyly založeny zádušní knihy, mohou se vyskytovat záznamy týkající se zádušních věcí v jiných městských knihách. Role záduší byla zesílena v důsledku předreformačních reformních nálad žádajících přísnější kontrolu

²⁴² Z literatury k tématu záduší: Blanka ZILYNSKÁ, *Záduší*; EADEM, *Utrakvistická církevní správa a možnosti jejího studia*; Karel WASKA, *Vrchnostenská města a farní správa*; Rostislav NOVÝ, *K sociálnímu postavení farského kléru*, Sborník historický 9, 1962, s. 137–192.

duchovních; na počátku novověku jsou záduší institucemi pevně zakořeněnými v církevním životě, určitý ústup jejich významu nastává teprve od 17. století.

Nejstarší dochované zádušní knihy sledují formu městských knih. Podobně jako městské knihy památné shrnují záznamy z pořízení, která měla mít dlouhodobou platnost. Avšak účetní záznamy dokumentující běžný chod záduší, pravidelně se opakující i nahodilé příjmy a výdaje, zaznamenávající sumárně či dokonce jednotlivě všechny položky přesně až do posledního zlomku groše, jsou až z pozdější doby. První takové účetní prameny se objevují záhy po ukončení husitských válek, pomalu jich přibývá v průběhu druhé poloviny 15. století,²⁴³ v období 16. a počátku 17. století, na které se bude tato práce hlavně soustředit, se stávají běžnou záležitostí. I když dochované prameny představují patrně pouze malý zlomek původního množství, jejich rozsah umožňuje vytvořit si představu o každodenním životě příslušného kostela.²⁴⁴

Česká historiografie vytvořila v poslední době řadu dílčích sond mapujících hospodářský život konkrétních záduší, tam, kde to umožňovalo mimořádné dochování pramenného materiálu; a to v celé škále od velkoměstských farností až po vesnické kostely.²⁴⁵ Tyto studie vytváří komplexní obraz struktury zádušních příjmů a výdajů i každodenního chodu jejich správy. V následujících částech práce bych

²⁴³ Údaje o dochovaných zádušních knihách nejnověji shrnuje B. ZILYNSKÁ, *Utrakvistická církevní správa*, s. 49–50.

²⁴⁴ K tematice zádušního účetnictví srov. též Blanka ZILYNSKÁ, *Poddanské městečko Kozojedy v letech 1610–1630 ve světle kostelních počtů*, in: Gryspekové a předbělohorská šlechta, Mariánská Týnice 1998, s. 102–114; Jindřich FRANCEK, *Úřad kostelníků v Jičíně a jejich kniha záduší 1431–1508*, Sborník archivních prací (SAP) 31, 1981, s. 75–104.

²⁴⁵ Z nejnovější literatury např. Pavel PUMPR, *Správa zádušního jmění na Hlubocku v druhé polovině 17. a počátkem 18. století*, Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity, Řada C, 51, 2004, s. 89–128; Michal ŘEZNIČEK, *Záduší a jeho správa v Ledčském vikariátu v 17. a první čtvrtině 18. století*. Časopis národního muzea, Řada A, 173, 2004, s. 51–82.

se proto chtěl zaměřit na některé vhledy, které můžeme spatřit „mezi řádky“ zdánlivě jednotvárného účetnictví a dalších hospodářských údajů, na to, jaké můžeme z ekonomických pramenů vyčíst mimoekonomické údaje k chodu farnosti.

Co je možné vyčíst z týdenních zádušních účtů

Specifickým druhem hospodářských pramenů jsou ty účetní řady, kde jsou některé položky evidovány s týdenní frekvencí. Objevují se od druhé poloviny 15. století a jejich četnost kulminuje na přelomu 16. a 17. století. Vedle představení tohoto druhu pramene chceme demonstrovat různé interpretační postupy, pomocí kterých je možné získávat z předmětného materiálu poznatky o rozličných oblastech církevního života. Zápisy zádušního účetnictví rozepisované až na jednotlivé týdny představují značně cenný materiál, který může poskytnout řadu údajů navíc oproti těm kostelům, kde byly příjmy a výdaje vykazovány pouze výročně. Nevýhodou je poměrně malé množství takto dochovaných faktů, na jejichž základě není možné příliš zobecňovat.

Zkoumaný materiál je výsledkem heuristiky zaměřené především na česká utrakvistická královská města, přičemž si nechce činit nárok na úplnost. Uvedené soubory účtů nepředstavují vzájemně zcela srovnatelný materiál; v každém z měst se postupovalo jiným způsobem. Také co do časového vymezení se jednotlivé účetní řady ne vždy překrývají, těžištěm jejich dochování je období konce 16. a počátku 17. století, naproti tomu prameny tohoto druhu s původem již z 15. století je třeba považovat za vzácnost.

Dochované prameny zádušního účetnictví mají nejčastěji podobu ročních souhrnů jednotlivých druhů příjmů a výdajů – jedná se o účetní zprávy, které předkládali zádušní úředníci vždy ke konci svého zpravidla ročního funkčního období. Takové vyúčtování třídí příjmy zpravidla podle jejich druhu a původu, přesné datum zaplacení není z tohoto hlediska

důležité, a proto se neuvádí. Podobně je tomu i v oblasti výdajů, pravidelně opakující se výdaje bývají sečteny, datace se může vyskytovat v případě jednorázových nákladů, jako třeba za stavební či jiné řemeslnické práce a také pro různé sváteční příležitosti, při kterých byly na náklady záduší placeny odměny nebo poskytováno pohoštění kněžím, žákům či samotným zádušním úředníkům.

Charakter zádušních účtů nasvědčuje tomu, že si úředníci vedli v průběhu roku podrobnější záznamy, na základě kterých pak sestavovali výroční vyúčtování. Takové záznamy pochopitelně neměly trvalou hodnotu a dochované jednotliviny jsou torzy, která není možno zařadit do kontextu.

Ovšem v několika městech se i do výročního zádušního účetnictví dostaly krátkodobé, zpravidla týdenní údaje o příjmech a výdajích; právě jimi se budeme nyní zabývat. Na prvním místě je třeba zmínit dobře vedené účetnictví v Kutné Hoře u svaté Barbory, v sousedním, Kutné Hoře poddaném Kaňku u svatého Vavřince a dále jsou dobře dochované prameny z děkanského kostela v Rakovníku. Z poddanských měst jsou dále k dispozici záznamy z rožmberské Soběslavi, což však není typické poddanské město, privilegium z roku 1594 ho postavilo téměř na úroveň královských měst, i zádušní záležitosti spadaly zcela do kompetence městské rady.²⁴⁶ V pravém smyslu týdenní účty jsou dochovány pouze pro kutnohorský kostel svaté Barbory.

Zádušní účty naposledy jmenovaného kostela se zcela vymykají svým časovým vymezením i obsahem: první ucelený soubor týdenních účtů pochází z let 1457–1474, dále jsou dochovány záznamy z let 1514–1516 a konečně téměř souvisle z období 1521–1621.²⁴⁷ I z ostatních

²⁴⁶ Karel KUČA, *Města a městečka v Čechách, na Moravě a ve Slezsku VI*, Praha 2004, s. 764.

²⁴⁷ SOkA Kutná Hora, AM Kutná Hora, knihy 758–797; inventární čísla městských knih ještě nejsou stanovena definitivně a v budoucnu mohou

kutnohorských kostelů se dobře dochovaly dlouhé řady zádušního účetnictví, i když zdaleka ne tak podrobného. Kutnohorské účty samozřejmě již přitáhly jistou badatelskou pozornost, ne však přiměřenou jejich významu. Z hlediska dějin umění jsou obzvláště zajímavé podrobné, rovněž týdenní přehledy výdajů spojených s dostavbou tohoto velechrámu, rozepisovaných mezi jednotlivá řemesla jejich mistrům jakožto „subdodavatelům“.²⁴⁸

Kutnohorský chrám svaté Barbory byl hlavní pýchou stříbrem bohatého města, v době své stavby však mnohdy představoval spíše noční můru pro radní i měšťany horního města. Stavba původně v režii hornického bratrstva Božího Těla zůstala před husitskými válkami nedokončena. Realizace původního záměru proběhla již pod patronátem města v průběhu tři čtvrtě století souvislé stavební činnosti (1482–1558).²⁴⁹ Během této doby probíhala v kostele nejen výstavba, ale také běžný bohoslužebný život. Zádušní účty vedené hlavně jako stavební účty dokumentují proto i běžný provoz se stejnou důkladností.

Kostel plnící v této době roli druhého farního kostela (po svatém Jakubu) se stal symbolem nejen bohatství, ale i politických ambicí druhého města království. Církevně politické ambice města byly vyjádřeny i pohostinstvím poskytovaným v období let 1482–1507 biskupům Augustinu Lucianovi Sankturienskému a Filipovi de Nova

knihy být jinak označeny.

²⁴⁸ Dochované účetní prameny využil při důkladném popisu druhé fáze výstavby kutnohorského chrámu již Josef BRANIŠ, *Chrám svaté Barbory v Hoře Kutné. Dějiny a popis původní stavby až do r. 1620*, Hora Kutná 1891, s. 58–87.

²⁴⁹ K. KUČA, *Města a městečka III*, s. 294; J. BRANIŠ, *Chrám svaté Barbory*, s. 58–87; Helena ŠTROBLOVÁ – Blanka ALTOVÁ, *Kutná Hora*, Praha 2000, s. 359–369.

Villa a vztahem vůči pražské utrakvistické konzistoři, který neměl daleko ke schizmatu.²⁵⁰

Z kaňkovského kostela svatého Vavřince se dochovalo téměř souvislé účetnictví, velmi často s týdenními záznamy o výnosu sbírek od roku 1511 až do začátku 17. století.²⁵¹ Na první pohled představuje město Kaňk spíše odvrácenou tvář kutnohorského horního podnikání. Jakkoli se bohatstvím nemohli Kaňkovští rovnat Kutné Hoře, výrazně převyšovali venkovská města a ani ve srovnání s městy většími než Kaňk si nevedli špatně. V průběhu 16. století byl Kaňk městem poddaným vůči Kutné Hoře, respektive jejím autonomním předměstím (královským horním městem se stal roku 1621), z hlediska církevní správy však byl samostatnou farností (kterou později ztratil) s kostelem svatého Vavřince dostavěným roku 1506.²⁵²

Velmi dlouhá řada zádušních účtů se dochovala také ze Soběslavi.²⁵³ Nejstarší vyúčtování pochází z roku 1525, první plně využitelné pro naše srovnání je z roku 1540, velké množství, ale nikoli souvislou řadu účtů s jednotnou strukturou, je možno sledovat až do roku 1605. Sbírky se zde konaly zpravidla ve dvoutýdenním intervalu, někdy i méně často, stále jsou však srovnatelné s týdenními zápisy.

Město Soběslav, představující v 15. století výspu rožmberské mocenské sféry proti Táboru, zaznamenalo v 16. století značný ekonomický rozmach spojený i s politickou emancipací, završenou roku 1594 privilegiem Petra Voka z Rožmberka. Vláda Petra Voka (v Soběslavi panoval již od r. 1565 do smrti r. 1611) také znamenala

²⁵⁰ B. ZILYNSKÁ *Utrakvistická církevní správa*, s. 47; Zikmund WINTER, *Život církevní v Čechách – kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století I*, Praha 1895–1896, s. 324–325; H. ŠTROBLOVÁ – B. ALTOVÁ, *Kutná Hora*, s. 359. František TRNKA, *Náboženské poměry při konzistoři kutnohorské*.

²⁵¹ SOKA Kutná Hora, dále AM Kaňk, kart. 104.

²⁵² K. KUČA, *Města a městečka III*, s. 305–307.

²⁵³ SOKA Tábor, Archiv města Soběslav, kart. 569.

úplnou konfesní svobodu. V kdysi katolickém městě se uchytila reformace, avšak i s nekatolickými faráři měli měšťané konflikty.²⁵⁴

Posledním studovaným městem je Rakovník přelomu 16. a 17. století. Město představovalo významné regionální centrum s daleko sahajícími obchodními styky. Jeho vzestup byl vyjádřen roku 1588 povýšením původně komorního města na město královské.²⁵⁵ Hlavním městským kostelem a současně i důležitou součástí městského opevnění byl děkanský kostel sv. Bartoloměje.²⁵⁶ Právě změna statutu města mohla vést k reorganizaci městské správy včetně zádušních záležitostí, takže nejdůkladnější záznamy pochází z období přelomu 16. a 17. století. V účtech rakovnického hlavního kostela jsou po týdnech uváděny některé bohoslužebné výdaje – konkrétně za víno a za vosk.

Vyjmenované kostely se nacházejí co do výše příjmu na zcela jiné úrovni. Zatímco kutnohorský chrám svaté Barbory představoval jeden z nejbohatších kostelů v zemi, ostatní sledované můžeme řadit do střední kategorie, sv. Vavřinec na Kaňku přitom někdy převyšoval soběslavský či rakovnický hlavní kostel, avšak jindy byl výrazně chudší. V dochovaném materiálu tak chybí pouze zastoupení velmi chudého venkovského záduší, kde pochopitelně nebyl důvod k vedení tak podrobné evidence. S jistou nadsázkou můžeme říci, že k tomu asi nebyl důvod ani v popisovaném Kaňku, že zde pouze přejali kutnohorskou úřední praxi.

Záznamy výnosu sbírek jsou ve všech případech (mimo Rakovník, kde tuto evidenci nenacházíme) součástí souhrnného vyúčtování příjmů

²⁵⁴ Jan LINTNER, *Soběslav 1390–1940. Pětsetpadesát let města Soběslavě*, Soběslav 1941, s. 28.

²⁵⁵ K. KUČA, *Města a městečka VI*, s. 304–305; Josef EMLER (ed.), *Paměti rakovnické od r. 1425–1639*, Věstník Královské české společnosti nauk, Třída historicko-filosoficko-jazykozpytná 1894, č. 4, s. 23–24.

²⁵⁶ K. KUČA, *Města a městečka VI*, s. 304–305.

a vydání záduší za příslušný rok, fyzicky mají podobu drobného sešitku, v kutnohorském případě jsou tyto svazky dodatečně svázané do knih.

Je zajímavé sledovat dataci jednotlivých nedělí. Kutnohorská kancelář a po jejím vzoru i kaňkovská se striktně držely názvů podle introitu nedělní mše,²⁵⁷ zatímco v jiných městech bylo obvyklé datování podle nejbližšího svátku. Soběslav tento způsob opouští v polovině 16. století a nadále neděle určuje podle pořadí v průběhu příslušného liturgického období, s tou zvláštností, že neděle před začátkem postní doby nejsou počítány obvyklým způsobem podle svátku Tří Králů a podle Devítniku ve druhé fázi, ale vše od Narození Páně.

Z hlediska formální úpravy je potřeba upozornit na ještě jeden neobvyklý jev: v Soběslavi byly po několik let na počátku 17. století užívány pro numerický záznam peněžních částek zvláštní symboly, velmi vzdáleně připomínající noty.²⁵⁸ Jsou uplatňovány pouze v dílčích částkách, nikoli v sumárních údajích, zřejmě si je soběslavský kostelník či písař vytvořil pro vlastní potřebu. Zmíněná vyúčtování obsahují zápisy dvou různých rukopisů, zřejmě dvou zádušních úředníků, z nichž ovšem „notový“ zápis používal jen jeden z nich. Můžeme vyslovit hypotézu, že dotyčný úředník nebyl s to vyrovnat se s nástupem arabských čísel (o generaci dříve se účtovalo ještě v římských číslech), která po něm byla zřejmě vyžadována a ve kterých neuměl sčítat, či je dostatečně rychle psát a číst, a tak si vytvořil vlastní systém (obrázky č. 1 a 2).

Právě díky tomu, že v součtech byl užíván běžný zápis, je možné ověřit odhadovaný smysl těchto značek. Nejprůkaznější pro převod jsou

²⁵⁷ Srov. Gustav FRIEDRICH, *Rukověť křesťanské chronologie*, Praha 1934, reprint Praha – Litomyšl 1997, s. 33–36. Ke kutnohorské kancelářské praxi Marie KAPAVÍKOVÁ, *Kutnohorské radní knihy z let 1462–1527 a městská správa v tomto období*, SAP 23, 1973, s. 106–152.

²⁵⁸ AM Soběslav, kart. 569, IV B 1/1–13.

zápisy z roku 1603, ve kterých je v účtech za vosk uvedeno množství a jednotková cena. Velký kroužek položený na základní lince představuje jednu kopu českou, čárka křížící základní linku 10 grošů, čárka zavěšená na základní lince 5 grošů, kolečko pod linkou jeden groš, čárka pod linkou jeden denár, přeškrtnutá čárka pod linkou označuje půl denáru. Tam, kde převažují položky v řádu jednotlivých grošů se nezakreslovala základní linka, ale pouze příslušné symboly (obrázek č. 2). Ojediněle se vyskytuje celá notace zakreslená svisle, se stejným významem (obrázek č. 3).

Sbírky („*petice*“, „*prosby*“) znamenaly významný díl celkových zádušních příjmů, u menších záduší, která neměla rozsáhlý nemovitý majetek mohlo jít dokonce o hlavní zdroj příjmu.²⁵⁹ Individuální příspěvek byl chápán jako dobrovolný, avšak i zde existovaly určité konvence a společenská kontrola. Některé poplatky evidované jako *petice* pravděpodobně byly povinné. Zajímavým úkazem jsou výnosy čtvrtletních „*peticí po domích*“ zavedených v průběhu 1. poloviny 16. století v Kaňku, které dosahovaly velmi podobných hodnot, v některých letech dokonce nacházíme vždy úplně stejné sumy. Přitom ještě na počátku 16. století zde panoval jiný zvyk: některé neděle se na záduší „žebřalo“ v kostele a jiné neděle se chodilo po domech, přičemž výsledky byly zhruba shodné.²⁶⁰

Výnosy sbírek mají pozoruhodný sezónní průběh. Na daném souboru účtů shledáváme, že nejnižší výnosy sbírek bývaly ve všech farnostech na podzim, poměrně malé také v době postní, naopak nejvyšší na jaře a v létě, kdy podzimní výnosy byly zpravidla překonány o třetinu až polovinu, ojediněle se mohlo dosáhnout i dvojnásobku podzimních

²⁵⁹ K *peticím* Z. WINTER, *Život církevní II*, s. 535–536; P. KŮRKA, *Urozenost*, s. 110–111.

²⁶⁰ AM Kaňk, kart. 104.

hodnot (grafy č. 1 a 2). Do zkoumaných farností sice nepatřilo zemědělské obyvatelstvo, přesto se toto pozorování zdá v rozporu s obvyklým vývojem hospodářského roku. V kutnohorském případě můžeme přímo na tomto účetním materiálu sledovat kontrast s výnosy z masných krámů (rovněž vykazované po týdnech), které naopak na podzim dosahovaly maximálních hodnot (graf č. 3). Reálnější možností výkladu může být fakt, že podzim je z hlediska liturgického života poměrně jednotvárný, církevní ruch před začátkem adventu přináší relativně málo impulsů. Je však třeba znovu připomenout, že výnosy sbírek konaných o suchých dnech a ve svátcích nepřipadajících na neděli nemohou být v tomto srovnání zhodnoceny.

Ekonomickému vývoji nemusely odpovídat ani celoroční výnosy. V případě Soběslavi pozorujeme například stagnaci až pokles mezi sedmdesátými lety 16. století a počátkem 17. století, tedy v období velkého poklesu reálné hodnoty peněz²⁶¹ (srov. též graf č. 2). Zřejmě radikálně protestantská orientace tehdejšího soběslavského faráře²⁶² nebyla každému po chuti.

Největší svátky liturgického roku přinášely příležitost k mimořádným sbírkám, zde se ovšem plně uplatňovaly místní zvláštnosti. V Soběslavi zjišťujeme větší sbírky o Květné neděli či o Velikonocích, dále o Letnicích a Vánocích, kdy průměrný příjem byl několikanásobně převýšen. Daleko nejvyšší výnos tam však mívala zpravidla jednou ročně pořádaná sbírka

²⁶¹ K problematice tzv. cenové revoluce Antonín KOSTLÁN, „Cenová revoluce“ a její odraz v hospodářském vývoji Čech, FHB 11, 1987, s. 161–207; Josef JANÁČEK, *Rudolfínské drahotní řády*, Praha 1958 (Rozpravy Československé akademie věd, řada společenské vědy 67, č. 4), zvl. s. 1–17. Ke konkrétním cenovým relacím též a jednotlivé příspěvky in: *Zápisky katedry československých dějin a archivního studia* 6, 1962 (*Kolokvium k dějinám cen a mezd v 16. a 17. století*); dále též Emanuela NOHEJLOVÁ–PRÁTOVÁ, *Krátký přehled českého mincovnictví a tabulky cen a mezd*, Opava 1964.

²⁶² Z. WINTER, *Život církevní I*, s. 208.

na vosk. V Kaňku si záduší výrazně přilepšilo vždy o poutní slavnosti, zjevně díky přítomnosti přespolních, zatímco v Soběslavi při posvěcení neshledáváme žádné výraznější vychýlení. V Kutné Hoře u sv. Barbory jednorázové výkyvy téměř nerozpoznáváme, avšak v letech 1566–1567 dokonce zaznamenáváme každý týden totožný příjem 2 kop, který má svůj původ v odvodech na stavbu chrámu nařízených kutnohorské mincovně.²⁶³ Překvapivým pozorováním je to, že po mimořádných sbírkách neklesal v žádné farnosti o další neděli výnos pod průměr.

Zápisy z Kaňku nám otevřeně odhalují, s jakými potížemi se mohl setkat výběr sbírek v chudé farnosti. Tak roku 1540 nacházíme pro druhou neděli Adorate „*nebylo žebroty neb tehdy na kněze žebrali*“, v neděli Iustus dokonce „*nebylo mše, nebyl farář doma*“. Ještě pro více nedělí se pouze lakonicky konstatuje, že nebylo petice, aniž by důvody byly uvedeny.²⁶⁴

Jestliže rozdily ve výnosech nedělních sbírek odkazují na liturgickou oblast jenom nepřímo, jsou v tomto ohledu nenahraditelným pramenem účty za bohoslužebné výdaje. Z hlediska utrakvistické praxe jsou zvláště významné účty za víno. Dochované řady týdenních účtů za víno (v Kutné Hoře, Soběslavi i v Rakovnici) mohou pomoci objasnit neprobádanou otázku častého přijímání ve staroutrakvismu. Je zřejmé, že laický kalich – hlavní konfesní specifikum – zcela zastínil první výdobytek české reformace: časté přijímání. Není však vůbec objasněno, nakolik praxe častého (minimálně každotýdenního) přijímání, která sehrála tak významnou roli v předhusitské Praze, našla během husitského období spolu s rozšířením utrakvistické praxe svou roli i mimo Prahu, v jakém rozsahu se uchovala během dvou století utrakvismu a nakolik se zde projevilo soupeření mezi staro- a

²⁶³ AM Kutná Hora, kniha 815.

²⁶⁴ AM Kaňk, kart. 104.

novoutrakvismem.²⁶⁵ Zkoumané účetní řady k tomu poskytují dost podkladů, avšak ani ty nevedou k jednoznačným závěrům.

Kutnohorská kniha zádušních účtů z let 1457–1474 zaznamenává vcelku rovnoměrné výdaje za víno v rozsahu jednoho až tří grošů každý týden, bez nárůstu o svátcích. To by znamenalo konstantní účast lidu na slavení eucharistie, výkyvy mohou odkazovat spíše na to, že někdy se víno koupilo dopředu, takže v roce 1462 došlo k situaci, že o nejvýznamnějších svátcích (o Velikonocích a Letnicích) položka za víno chybí.²⁶⁶

Podobné závěry o vývoji spotřeby mešního vína můžeme učinit na základě citovaných soběslavských účtů. Zde jsou tyto údaje zakomponovány do rámce ostatních výdajů, o Velikonocích roku 1540 se kupovalo šest žejdlíků vína, o Letnicích tři, o běžných nedělích se dvoutýdenně vyúčtovaly dva až tři žejdlíky.²⁶⁷ Ovšem ke konci století pozorujeme v Soběslavi změnu, o Květné neděli a o Velikonocích roku 1599 se za víno dvakrát vydalo 24 grošů, zatímco jindy to bylo ve dvou týdnech dva až pět grošů, a to i o Vánocích a Letnicích.²⁶⁸ Malou četnost laického přijímání na přelomu 16. a 17. století dokazuje i srovnání s pobělohorskou situací: podle účtů z let 1628–1630 se v Soběslavi utratilo ročně za víno asi jenom dvakrát méně než v předbělohorském období.²⁶⁹

²⁶⁵ Jediný náznak praxe častého přijímání v 16. století Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way*, s. 106. K počátkům častého přijímání *ibidem*, s. 21–22. Nejnověji shrnuje literaturu k tématu Peter C. A. MORÉE, *Od kázání k společenství a častému přijímání: Eucharistie v Milíčových kázáních pro svátek Božího Těla*, in: Pavel B. Kůrka – Jaroslav Pánek – Miloslav Polívka (edd.), *Angelus pacis. Sborník k počtce prof. Noemi Rejchrtové*, Praha 2008, s. 143–158, i z jeho přehledu je patrné, jak je otázka častého přijímání v 16. století neprozkoumaná.

²⁶⁶ AM Kutná Hora, kniha 758, fol. 26–30.

²⁶⁷ AM Soběslav, kart. 569, IV B 1/2.

²⁶⁸ AM Soběslav, kart. 569, IV B 1/8.

²⁶⁹ AM Soběslav, kart. 569, IV B 1/15.

Také z rakovnického děkanského kostela se dochovaly záznamy o nákladech na víno z poslední čtvrtiny 16. století. Byly zapisovány dvakrát týdně – pro neděli a pro mše v týdnu, které bývaly ve středu a v pátek. Zatímco při běžné mši se spotřebovalo půl nebo jeden žejdlík vína, o Letnicích a o Vánocích jich roku 1589 spotřebovali 6 a o Velikonocích dokonce 21.²⁷⁰ Tím jsou vymezeny sváteční příležitosti, kdy se svátosti eucharistie účastnili všichni. Oproti slavnostním událostem můžeme usuzovat na jistou účast lidu na přijímání při nedělní mši, kdy se zpravidla spotřebovalo stejně vína jako při dvou bohoslužbách během týdne.

Připomeňme, že v Kutné Hoře od druhé poloviny 16. století převládaly názory i praxe blízké se kalvinistickému pojetí,²⁷¹ účetní prameny z této doby jsou však málo vydatné na to, aby je mohly podrobněji ilustrovat.

Statistické zhodnocení několika málo dochovaných účetních řad tedy naznačuje praxi častého přijímání alespoň u části věřících ještě v polovině 16. století, avšak s ústupem na konci století. Pochopitelně na základě takových dokladů nemůžeme usuzovat na podíl komunikantů na počtu účastníků bohoslužby nebo dokonce na počtu obyvatel města. Celkové množství spotřebovaného vína mohly ovlivnit další, těžko postihnutelné faktory. Tím je jednak způsob jeho podávání (přímo z kalicha nebo za pomoci lžičky či trubičky) nebo někde doložená praxe vymývání kalichů neposvěceným vínem.²⁷²

Neznámé zůstává také množství mešního vína spotřebovaného profánním způsobem, nicméně asi není možné předpokládat, že by tato

²⁷⁰ AM Rakovník, kniha 26, fol. 9–10.

²⁷¹ Z. WINTER, *Život církevní I*, s. 129, 170. Srov též záznam Dačického Paměti k roku 1554: *Mikuláš Dačický z Heslova, Prostopravda, Paměti*, ed. Eduard Petřů – Emil Pražák Praha 1955, s. 225.

²⁷² K oběma těmto faktorům Z. WINTER, *Život církevní II*, s. 858–859. Tam také shromážděny další doklady o spotřebě vína.

spotřeba ani předtím zmíněné faktory byly hlavní příčinou sledovaných výkyvů, či naopak konstantního průběhu spotřeby. Pravidelný zisk mešního vína jiným způsobem než koupí můžeme pravděpodobně vyloučit, žádný ze sledovaných kostelů se nenacházel ve vinařské oblasti a neměl víno přímo ze zádušních vinic, jak tomu bylo například u některých pražských záduší.

Zajímavou analogii ze zcela jiného prostředí a na základě zcela jiného materiálu nabízí českobratrský sbor v Ivančicích. Tamní Registra nařizují po roce 1580 na základě předchozích zkušeností, kolik vína se má užít při slavení Večeře Páně.²⁷³ Na jednu stranu je stanovena maximální hranice, počítá se s 16 mázy na 270 osob (tj. cca 0,11 litru na jednoho komunikanta²⁷⁴), podle pozdější poznámky stačila polovina tohoto množství, nebo ještě méně.²⁷⁵ Na stejném místě se však také zdůrazňuje „...že Pán Ježíš neráčil řícti okuste, lízněte, ale píte z něho všichni...“ a proto se mají komunikanti z kalicha skutečně napít. Ivančický sbor evidoval pět kalichů o souhrnném objemu 6 mázů.

Výskyt pravidelných týdenních nebo alespoň dvoutýdenních údajů o slavení eucharistie ve zmíněných městech i na přelomu 16. a 17. století je však zcela nepochybným dokladem přetrvávání staroutravkistické praxe pravidelných mší oproti méně častému připomínání Večeře Páně v obou proudech německé reformace. Z tohoto pohledu můžeme jenom litovat, že se nedochovaly podobně úplné prameny i pro období po uplatnění Rudolfova Majestátu, které by mohly objasnit, jak dopadla

²⁷³ *Reystra Zboru Ewančického*, Knihovna Národního muzea (KNM), rkp. IV E 20, fol. 7r. O Registrech Ferdinand HREJSA, *Sborové Jednoty bratrské*, Praha 1935, s. 98; Ivan VÁVRA, *Rejstra sboru evančického*, Teologická příloha Křesťanské revue 24, 1957, s. 144–146.

²⁷⁴ 1 žejdlík = 1/2 mázu = 0,48 litru. Srov. Ivan HLAVÁČEK – Jaroslav KAŠPAR – Rostislav NOVÝ, *Vademecum pomocných věd historických*, Praha 1994, s. 144–145.

²⁷⁵ KNM IV E 20, fol. 7r.

konfrontace staroutraktivismu s novoutraktivismem na místní úrovni. Soběslavské účty končící rokem 1615 nasvědčují, že k závažné změně liturgické praxe nedošlo. Zdá se, že rozšíření kalvinistických názorů mezi obyvatelstvem ani přítomnost takto naladěného faráře nevedla ihned k zavedení kalvínských bohoslužebných způsobů.

V Soběslavi vývoj v průběhu 16. století nabízí ještě jedno nečekané pozorování: město, které nezažilo českou reformaci 15. století a kde se reformace prosadila teprve o sto let později, svou praxí kopírovalo spíše domácí utrakvistické zvyklosti než nově importované vzory. I zde se laický kalich stal hlavním atributem reformace a byl na něj kladen patriční důraz. Tento postřeh nás nutí uznat sílu domácí tradice v přímé konkurenci s německou reformací v průběhu 16. století, alespoň co se týče vnějších atributů.

Jednotlivé zápisy někdy uvádějí i druh vína. V Rakovníce se běžné červené víno v roce 1599 kupovalo za 3 groše a 3 denáry za žejdlík, tato suma se uvádí i tam, kde druh vína není zaznamenán. Ojediněle zde nalezneme bílé víno za 3 groše a 1 denár i vícekrát rýnské víno po 4 groších a 4 denárech za žejdlík. Pozoruhodné je, že mezi údaji o bohoslužebném víně se uvádí i pinta vína, která se koupila o Velikonocích děkanovi.²⁷⁶

Účty za světlo zpravidla nejsou rozváděny až na jednotlivé týdny, tam kde tomu tak je (např. v citované kutnohorské knize z let 1457–1474), nejsou také patrné žádné zvláštní výkyvy, které by mohly dosvědčit mimořádnost určité bohoslužby. I tento druh údajů je však třeba mít na zřeteli jako možný pramen k poznání liturgického života.

²⁷⁶ Všechny údaje z Rakovníka, AM Rakovník, kniha 26, fol. 9–10. Zdejší vína byla spíše dražší, než průměr. Další doklady k cenám za mešní víno Z. WINTER, *Život církevní II*, s. 858–859. Ceny vína v Praze byly na stejné úrovni, jak dokládá J. JANÁČEK, *Rudolfínské drahotní řády*, s. 65.

Kutnohorské zádušní účty pro změnu přinášejí celou řadu dalších detailů spojených s liturgickým životem chrámu sv. Barbory. O Velikonočních roku 1459 najdeme vedle obvyklých položek výdaj 12 grošů „za železo k hřebíkům k hrobu“ a 4 groše za noční hlídání kostela.²⁷⁷ Do podobné kategorie spadá i soběslavská kuriozita z roku 1571 „...od hlídání vornátu když sme jej sušili 3 gr“²⁷⁸ a „za zámek k křitedlnici 7 gr“ roku 1575.²⁷⁹ Oproti tomu se v kutnohorských účetních pramenech neobjevují doklady pro tehdejší honosné slavení svátku Božího Těla;²⁸⁰ zřejmě mimořádné výdaje spojené s procesími konanými o tomto svátku přebíralo město a cechy, které se zde prezentovaly.

Posledním námětem k diskusi je kontinuita a diskontinuita vývoje zádušního účetnictví přes Bílou horu. Právě na výskytu týdenních účtů jako nejnáročnějšího typu evidence se zvláště citlivě projevují zásadní změny v zádušní správě. Při posuzování cézur v záznamech v období třicetileté války musíme také brát v úvahu torzovitost dochovaného materiálu z období kontinuálního mírového vývoje v předchozím časovém úseku. Nabízí se však určitá subjektivní pozorování. Projevem rychlého a hladkého průběhu rekatolizace městských utrakvistických farností a měst vůbec by zjevně měla být nepřetržitá funkce zádušních institucí. Ovšem skutečnost je jiná: zatímco v Praze, výrazněji postižené pokutami i emigrací, nebylo ve 20. letech 17. století přerušeno vedení stávajících zádušních knih,²⁸¹ materiál studovaných měst nebyl veden v souvislé řadě, ačkoliv vnější rekatolizace v nich proběhla s menšími obtížemi. Dokonce i v posledním předbělohorském desetiletí sledujeme v někte-

²⁷⁷ AM Kutná Hora, kniha 758 (1457–1474) fol. 11r.

²⁷⁸ AM Soběslav, kart. 569, IV B 1/4.

²⁷⁹ Ibidem, IV B 1/6.

²⁸⁰ Z. WINTER, *Život církevní II*, s. 866–870, tam doklady i pro Kutnou Horu.

²⁸¹ Např. u kostelů sv. Martina ve Zdi nebo Panny Marie na Louži, srov. P. KŮRKA, *Kostel starožitný*, s. 72–73.

rých případech pokles vypovídací hodnoty účetních knih. V Soběslavi se poslední dochovaná předbělohorská kniha datuje rokem 1615, v Rakovníce a Kutné Hoře končí účetnictví rokem 1621. Čas třicetileté války i poválečné období zanechaly jenom ojedinělá vyúčtování, většinou už nerozepisovaná na jednotlivé týdny. Souvislé řady zádušních účtů začínají ve sledovaných kostelech znovu teprve ve druhé polovině 17. století a jsou sestavovány už podle zcela jiných principů.

Příklad zádušního hospodaření: Záduší a pohřby kolem roku 1600

Rudolfínská doba nepřináší zásadní změny v náležitostech křesťanského pohřbu ani v jeho organizačním zajištění. Nově se však objevují podrobnější ekonomické evidenční prameny, na jejichž základě můžeme vymezit počátek období našeho zájmu devadesátými lety 16. století, opačnou hranici položíme rovněž s ohledem na pramennou základnu do dvacátých let 17. století, do počátečního období třicetileté války.

Vedle prosté evidence se v tomto časovém úseku setkáváme i s regulací, která je v takovéto míře novým jevem. V památné knize záduší kostela svatého Havla v Praze na Starém Městě se dochoval zápis z roku 1598 o nařízení městské rady, které podrobně omezovalo jednotlivé ceny související s pohřbem v závislosti na rozsahu poskytovaného úkonu i na sociální situaci pozůstalých.²⁸² Úvod rozhodnutí, rozsáhlejší arenga, vyžaduje lehce kritický odstup, přesto však dobře vykresluje dobovou atmosféru:

„Poněvadž se jest to vskutku našlo, že někteří z chudých lidí, nemaje odkud vzíti na náklad pohřební svejch milejch dítek, nebo z domácích svých, že (jsou) pro chudobu mrtvá těla na břehy i v jiná místa, již několikráte nočně, aby se nemohlo věděti odkavadž jsou, vynesena byla, vynášeti dali, k čemuž kdyby se někteří dobří lidé nenahodili a toho neopatřili, byla by snad od psův těla mrtvá roztrhána a rozvláčena. Odkavadž dala se jest i jinejm obyvatelům měst pražských k nařikání a toužení příčina, že když Pán Bůh všemohoucí některé lidi, a zvláště

²⁸² NKP, XVII B 4, fol. 417–418.

chudší, ranou morovou navštěvovati ráčí a několik osob z jednoho domu se pohřbuje, že skrze náklady nesmírné i vynadsazením na pohřby k velikým chudobám přicházejí. I žádného pan purkmistr a rada tohoto Starého Města pražského v svém pilném povážení, aby v příčině té měšťané i jiní vsichni lidé, a zvláště chudí a potřební, žádného skrácení nenesli. Tento řád jakby se při pohřbích chovati a platiti měli nařizovati a o tom přístně poroučeti ráčí, aby tak a ne jináče jeden každý se chovali. K čemuž ouředníci a kostelníci, jeden každé osady se zavazují, aby k tomu s pilností přihlíželi a lidí mimo toto usazení níže položené vejšeji obtěžovati nedopouštěli.“

Alarmující zmínky o opomíjení pohřebního obřadu, v jiných pramenech velmi řídké, zřejmě můžeme vztáhnout pouze na lidi z úplného okraje společnosti a na okamžiky vrcholů morových epidemií, kdy k tomu primárně nevedly ekonomické důvody, nýbrž celkově nevládnutelná situace a někdy naopak zdravotně-hygienická opatření velící pohřbívat mimo stávající přeplněné hřbitovy.²⁸³ Co se týče sociální únosnosti pohřebních nákladů, i ta se jeví vcelku přijatelná: nejnižší skutečná cena pohřbu vychází podle citovaného nařízení přibližně na 40 českých grošů, přičemž denní mzda řemeslnického tovaryše nebo nádeníka se v této době pohybovala v rozmezí 5–10 grošů.²⁸⁴ Potíže se zaplacením 40 grošů mohly mít zřejmě pouze osoby mimo povolání vázaná na cechy, zvláště vdovy. Takovým lidem měly být podle tohoto nařízení odpouštěny některé součásti ceny.

²⁸³ K problematice morových epidemií i nouzového pohřbívání nově Andrzej KARPIŃSKI, *W walce z niewidzialnym wrogiem*, Warszawa 2000. Franz MAUELSHAGEN, *Pestepidemien im Europa der Frühen Neuzeit (1500–1800)*, in: Mischa Meier (ed.), *Pest. Die Geschichte eines Menschentramas*, Stuttgart 2005, s. 237–265, zvl. s. 257.

²⁸⁴ Josef JANÁČEK, *Rudolfínské drahotní řády*, s. 70–73.

Další normativní stanovení cen za pohřby, nyní zejména s ohledem na zájmy záduší, nacházíme v *Artikulích* staroměstského kostela sv. Valentina.²⁸⁵ Větší pozornost je zde věnována také dražším, výpravnějším pohřbům. Už jenom rozsah pasáží věnovaných této problematice dosvědčuje, že ceny spojené s pohřbem se stávaly předmětem nejedné kontroverze. *Artikulové* přímo zmiňují spory zádušních úředníků s urozenými majiteli domů osvobozených od městského práva, kteří odmítali přispívat na záduší a přesto žádali pohřeb svých příbuzných nebo své čeledi ve farním kostele či na jeho hřbitově.

Z období třicetileté války pochází zmínka o omezení pohřebních cen, které v březnu 1625 nařídil plzeňský krajský hejtman městské radě ve Stříbře.²⁸⁶ Podle zmíněných tří nařízení je možné shrnout běžné ceny za jednotlivé pohřební úkony. Naopak starší nařízení, sepsaná z pohledu záduší staroměstského kostela sv. Mikuláše, se datují roky 1520 a 1553.²⁸⁷ Cenové hladiny, ve kterých se pohybují jsou zcela nesrovnatelné se situací konce 16. a počátku 17. století.

Rozsah agendy vázané na pohřby je dokumentován i tím, že některá záduší měla zvláštní úředníky určené pouze k pohřbům, například ve staroměstském kostele u sv. Martina ve zdi; roku 1614 tam k této službě byly dokonce ustanoveny tři osoby.²⁸⁸

Mezi ceny, které měly spodní hranici danou oprávněnými nároky protistrany, patřily zejména náklady za zhotovení rakve a za vykopání hrobu. Cena zde závisela na velikosti mrtvého těla, u hrobnické práce se příplácelo v zimním období. U těchto cen se nepřipouštěla sociální úleva, aby ani truhláři, ani hrobníci nemohli být v takových případech škodní.

²⁸⁵ „*Artikulové*“ AHMP I-451/21.

²⁸⁶ SOKA Tachov, AM Stříbro, kniha 6, s. 113–114.

²⁸⁷ J. TEIGE, *Základy II*, s. 100, 107–108.

²⁸⁸ Zádušní kniha z let 1600–1629, SÚA Praha, APA B 43/1, fol. 134.

Staroměstské nařízení stanovilo ceny rakví v rozsahu 6–25 grošů českých, kopání hrobu na 10–20. Zmíněné poplatky byly placeny přímo a v samotném zádušním hospodaření nefigurují.

Co se týče zvonění, bylo také nutné zaplatit odměnu pulsantům (chlapcům, kteří zvonili) a zvoníkovi náhradu, která měla v ideálním případě nahrazovat opotřebení zvonů a provazů. I zde jsou ceny stanoveny pevně, přesto je velká diference mezi jednotlivými kostely. Staroměstské kostely byly nařízením z roku 1598 rozčleněny do pěti cenových kategorií. Vyzvánění v Týnském chrámě stálo celou míšeňskou kopu, pětinásobek toho, co v Betlémské kapli, pulsantům se muselo platit 15 grošů proti osmi.

Zvonění již bylo chápáno jako jistý nadstandard, podle formulace svatovalentinských článků „... z zádušních peněz se na to nakládati muselo a časem někdy i zbytečně se zvonilo, ledajakýmž pacholatům poroučeli zvoniti ...“²⁸⁹ Současně však se vycházelo vstříc touze těch nejchudších, aby i na pohřbu jejich blízkých se zvonilo a byl jim nabídnut nejmenší zvon za čtyři míšeňské groše. I při běžných zvoněních se mohlo zaplatit méně než podle radního nařízení z předchozího roku, které žádalo 10 grošů českých za zvonění a pět pulsantům, zatímco *Artikulové* požadovaly 8–20 míšeňských a prepuls nechávaly na dobrovolném uvážení. Rozlišení v cenách se rozvinulo i směrem nahoru, kde od zámožných měšťanů bylo žádáno 40 grošů českých a od příslušníků panského stavu celá kopa,²⁹⁰ přičemž kostel rozhodně nemohl za tento obnos nabídnout velkolepost poskytovanou v Týně za shodnou cenu. V Rokycanech, jejichž zápisy budou rozebrány níže, se nabízelo zvonění za 40 nebo za 12 grošů českých. V polovině 16. století se zvonění u sv. Mikuláše cenilo na tři groše u malých či pět u velkých

²⁸⁹ *Artikulové*, 15.

²⁹⁰ *Artikulové*, 13.

pohřbů, přičemž se mělo přihlédnout k tomu, zda zemřelý příslušel k farnosti a byl jejím dobrodincem, u cizích ceny nebyly omezeny.

U vosku spotřebovaného při pohřebním průvodu bylo také nutné pokrýt jeho cenu, přesto zde již bylo možné poskytnout slevu. V této oblasti se také mohla uplatnit solidarita v rámci cechu či farnosti. Svíčky byly v majetku záduší či cechů, na jednotlivé pohřby se půjčovaly, přičemž se mělo zaplatit, co uhořelo. Vzhledem ke spotřebě vosku se ve svatovalentinské farnosti platilo podle počtu svéc, vzdálenosti domu, z něhož pohřeb vycházel a délce obřadu v rozsahu 5–10 grošů za svíčku. Chudým mohlo být nabídnuto užití menších svíček za dva až čtyři groše.²⁹¹ Naopak u svatého Mikuláše je doloženo, že kostelníci mají dbát na to, aby svíce přinesené pozůstalými byly celé spáleny u mrtvého a teprve svíce zhotovené ze zbytků mohou být využity i při jiných mších.²⁹²

Zbývající výdaje již bylo možné přizpůsobit sociální situaci pozůstalých a v nejnaléhavějších případech je úplně odpustit. Tak stanovilo město farářům standardní výši štóly na pět českých grošů, od chudších měli žádat jenom tři a od nejchudších vůbec nic. Kaplani měli dostávat za úkon polovinu toho, co faráři. Zároveň se výslovně píše, že bohatší mohou zaplatit podle vlastního uvážení více. Jistým nadstandardem je na tomto místě „kázání nad mrtvým“. Ve starších svatomikulášských předpisech je štóla zpravidla jednogrošová, roku 1520 není ani rozlišena podle hodnosti příslušného kněze.

Je zajímavé, že staroměstské nařízení nezná poplatek za místo na hřbitově, pokud není zahrnut do položky „*oficiálum od conductu*“ kde je horní hranicí 15 grošů míšeňských. Svatovalentinské články žádaly podle bohatství či chudoby několik grošů, ti nejchudší mohli přispět

²⁹¹ Artikulové, 10.

²⁹² J. TEIGE, *Základy II*, s. 108.

jenom svíčkou. Větší částky do jedné kopy měly být požadovány od osob nepříslušných k farnosti, ale i zde se měly posuzovat jejich možnosti. V Rokycanech se podle zápisů z roku 1599 za místo na hřbitově dával výhradně vosk.²⁹³ Naproti tomu nymburské účetnictví, které budeme rozebírat později, eviduje pohřební místa v široké škále od 1½ českého groše do kopy.

Naopak vrcholem luxusu je pohřeb v samotném kostele. V nepříliš honosném kostele svatého Valentina stál takový pohřeb od 10 do 50 kop grošů českých, jednotlivé doložené případy z Rokycan se pohybují v rozsahu 5–15 kop. V pražském kostele Panny Marie na Louži je doložen i poplatek za pohřeb do již existující hrobky.²⁹⁴

Posledním zvlášť sjednávaným úkonem je zpěv při pohřbu, ať již provedený literáty u těch nejvýpravnějších pohřbů, nebo v podání žáků. V případě školních dětí se dostává do konfliktu dvojí sociální činnost záduší: krytí životních nákladů školáků a poskytování levných pohřbů nemajetným. Výtěžek ze zpěvu při pohřbech byl zřejmě významnou součástí zaopatření žáků a staroměstské nařízení reflektuje, že toho bylo zneužíváno: „*Co se žaltáře aneb veršův zpívání při těle mrtvém v domě dotejče, jak se kdo s nimi smluví, totéž při vůli jich jest. Ale přitom týmž žákům přísně se poroučí, aby lidé od nich stěžovaní a nad míru přetahovaní nebyli. Zvláště majíce sobě každodenně od týchž dobrodincův prokázána beneficia a neb dobrodiní.*“ Konkrétní cenové údaje máme doloženy jen od svatého Mikuláše, kde se roku 1520 rozlišovalo, zda se konal průvod, dále se připlácelo za nesení kříže a kropáče. Svatomikulášská nařízení pamatovala i na odměnu pro

²⁹³ SOkA Rokycany, AM Rokycany, I. odd., kart. 38, sign. Ak 122.

²⁹⁴ J. TEIGE, *Základy II*, s. 49, č 41 (s odkazem na AHMP, rkp. 1653, fol. 91), zápis z r. 1598: „... od p. Faltína Kirchmeiera dítěte, kteréž pochováno v hrobě p. Jana Nerhova, 2 k“.

kantora – bakaláře ve výši 3–10 grošů, v tomto případě se neliší úroveň cen z let 1520 a 1553.

Kvantitu různě nákladných pohřbů je možné posuzovat podle zvlášť podrobných účetních záznamů dochovaných z Nymburka a z Rokycan. V Rokycanech se podrobně, po jednotlivých jménech, zaznamenávalo zvonění hrany, které stálo buď 40, nebo 12 grošů. Téměř souvislá řada záznamů sestává z ročních vyúčtování za léta 1599–1609.²⁹⁵ Některé z těchto písemností jsou však značně poškozeny plísní (zejména z let 1602 a 1603), a proto budou dále uvažovány pouze čitelné záznamy. Počínaje rokem 1604 jsou zápisy mimořádně sdělné, například jeden z nich zní: „*V úterý po sv. Šťastným pochována sestra koželužčina u s[va]jtýho Petra – 12 g[rošů].*“ Pouze v roce 1607, který vykazuje nejvyšší mortalitu za sledované období, byly příjmy za zvonění zaznamenávány sumárně v případě, že se v jednom dni konalo více pohřbů. Záznamy z let 1599–1609 mají návaznost v účtech z let 1628 a 1629.²⁹⁶ Tehdy bylo již zvonění hrany účtováno v krejcarech, ceny byly ovšem přesným ekvivalentem dřívějších grošových hodnot, což dokládá obtížně uvěřitelnou kontinuitu v zádušním hospodaření navzdory všem dějinným zvrátům, které se udály od začátku století. Prameny z konce dvacátých let však také vykazují několik pohledávek za dřívější pohřby z dražší kategorie, například z roku 1625, které vůbec nebyly spláceny.

V Nymburce se nejpodrobnější záznamy dochovaly z let 1611–1619, kdy byl zapisován každý jednotlivý pohřeb.²⁹⁷ S nimi můžeme srovnat účty z období 1590–1600 vedené sice sumárně, avšak zahrnující pohřby ve stejných cenových relacích.²⁹⁸

²⁹⁵ SOkA Rokycany, AM Rokycany, I. odd., kart. 38, sign. Ak 122–133.

²⁹⁶ Ibidem, sign. Ak 135–136.

²⁹⁷ SOkA Nymburk (Lysá nad Labem), AM Nymburk, Registra důchodní 1611–1613, 1614–1616, 1617–1619.

²⁹⁸ AM Nymburk, Registra důchodní 1589–1600.

Zápisy v obou uvedených časových intervalech rozeznávaly platby „*od funer*“ v hodnotě 30,3 a 1½ českého groše. Od roku 1613 se objevily též pohřby za pět a za dva groše a od následujícího roku zmizely jedenapůlgrošové platby. Celou strukturu možných výdajů doplňují ne přesně identifikovatelné platby po jedné kopě, někdy označované „*od míst na krchově*“, avšak jindy „*z kšaftů*“. Navíc pohřby zaznamenané v těchto zápisech se pak v některých případech znovu objevují v zápisech „*od funer*“. V každém případě zde existovala možnost drahých, nebo velmi levných pohřbů, chybí však pohřby střední kategorie, pouze částečně tuto mezeru zaplnily pětigrošové pohřby.

Údaje z konce 16. století mají stejné kategorie pohřbů, přesto je na místě jistá obezřetnost, neboť sumy příjmů za pohřby určité kategorie nejsou v několika jednotlivých případech dělitelné jednotkovou cenou. Nejvíce obtíží můžeme shledat v nejdražší kategorii, u pohřebních míst za jednu kopu. Přesto jsou tyto údaje srovnatelné s daty z druhého desetiletí 17. století.

Jmenovité seznamy z let 1611–1618 nejsou tak sdílné jako rokycanské. Zejména u nejlevnějších pohřbů jako by nestálo jméno nebožtíka úředníkům ani za zaznamenání. Nacházíme tak v účtech zápisy jako „*po dítěti utopenýmu, po jedné ženě, po malíři, po synu Jana Hodoura, po manželce Jakuba Karasa, po dítěti Petra Bednáře, po dítěti Čížkovému ...*“

Při kvantitativním zhodnocení po vnesení počtů pohřbů do grafu (graf č. 4) pozorujeme, že nejčetnější byly nejlevnější pohřby, v téměř všech letech jich bylo nejvíce, teprve po změně cen roku 1613 se situace změnila a nejčastějším druhem pohřbu byl pětigrošový. Četnost pohřbů také dobře ilustruje změny v roční úmrtnosti. Vzhledem k tomu, že nymburská i rokycanská farnost pokrývala celé území města, máme zde

k dispozici statisticky použitelný vzorek. Nizká cena nejlevnějšího pohřbu navíc napovídá, že patrně nebylo mnoho úmrtí, které by se do našeho účetnictví vůbec nedostaly.

Na nymburském materiálu na první pohled zaujmou maxima mortality v letech 1599 a 1613 odpovídající známým morovým epidemiím.²⁹⁹ Zádušní účty za rok 1598 zde nebyly zaznamenány na rozdíl od účtů z jiných oblastí městského hospodářství. I kdybychom měli za to, že vše bylo započítáno následujícího roku, je nárůst mortality velmi vysoký. Naproti tomu radikální pokles počtu záznamů v roce 1600 nelze vysvětlit jenom poklesem úmrtnosti po odeznění demografické krize, zřejmě byl tento účetní rok zkrácen.

Srovnáním nymburských údajů s výsledky sondy do celozemské úmrtnosti³⁰⁰ (graf č. 6, údaje pro Čechy jsou zde stokrát zmenšeny) odhalíme skutečnost, že v roce 1613 narostla v Nymburce mortalita oproti normálu více než v měřítku celých Čech, naproti tomu největší mor století v letech 1598–1599 si v Nymburce vyžádal relativně méně obětí než v celozemském průměru. To by platilo i v případě, pokud by se všechna nymburská úmrtí položila k roku 1599, v grafu Srovnání mortality jsou rovnoměrně rozložena mezi oba morové roky. Ještě je nutné uvést, že rokycanská řada účtů začíná nízkými údaji z roku 1599, černá smrt si zde zřejmě vybrala svoji daň již v předchozích letech, mírně zvýšené počty úmrtí zde nacházíme v letech 1605 a 1607, obě tato zjištění odpovídají známému průběhu epidemických vln v západních Čechách.

Záduší nebylo jedinou institucí, která se zapojovala do městského pohřbu. Zejména u plnoprávných měšťanů se pohřbů mohly

²⁹⁹ Lumír DOKOUPIL – Ludmila FIALOVÁ – Eduard MAUR – Ludmila NESLÁDKOVÁ, *Přirozená měna obyvatelstva českých zemí v 17. a 18. století*, Praha 1999, s. 63–64.

³⁰⁰ Použity údaje, které jsou uvedeny *ibidem*, s. 122.

organizovaně účastnit literátské kůry nebo cechy. S měšťany podílejícími se za svého života na dění v těchto korporacích se přicházeli rozloučit jejich další členové a svou hojnou přítomností zvyšovali lesk pohřbu. Literátský kůr nebo cech mohl být také společenskou skupinou, ve které se sdílely pohřební náklady. Například cechovní artikule pražských kočí z roku 1576 pod pokutou vynucovaly přítomnost všech členů cechu, jejich rodin i čeledí při pohřbu jiného člena cechu či příslušníka jeho rodiny.³⁰¹ Řád výslovně zakazoval hospodáři odjet před pohřbem za svým obchodem, což pro kočí mohlo znamenat značnou ztrátu. Vosk, který cech shromažďoval jako zápisné od nových členů nebo jako pokuty, byl určen na světlo k cechovním pohřbům, cech také měl vlastní svícny.

Pro obyvatele měst z nižších sociálních vrstev, kteří nebyli začleněni do žádného cechu, bylo však záduší jedinou institucí zapojenou do jejich pohřbu. Záduší sice mělo daleko k dnešním pohřebním ústavům, celá řada pohřebních úkonů však byla na něj navázána. Kromě toho hrálo záduší významnou roli i v podpoře při pohřbech nemajetných. Důraz, jaký zádušní prameny kladou na pohřební záležitosti dosvědčuje i pozornost, jakou tehdejší společnost pohřbům věnovala. Ani v době všeobecné příslušnosti k církvi nebyla pravidelná docházka na bohoslužby a další účast na náboženském dění obecným jevem. Ovšem základní životní rituály, totiž křest, pohřeb a s jistými výhradami i sňatek, byly ve společnosti nekompromisně vyžadovanou normou. Zatímco křest se většinou odbyval bez významnějšího společenského ohlasu a u svateb měla větší význam jejich světská složka,³⁰² byl pohřeb

³⁰¹ AHMP, rkp. 1762, fol. 9v.

³⁰² Nově např. Cecilia CRISTELLON, *Marriage and Consent in Pre-Tridentine Venice: Between Lay Conception and Ecclesiastical Conception, 1420–1545*, *The Sixteenth Century Journal* 39, 2008, s. 389–418.

u všech vrstev obyvatelstva složitým obřadem, výhradně vázaným na církevní instituci, ztělesněnou právě záduším.

Popsaná pohřební praxe tak i naznačuje, jak záduší vstupovalo do veřejného života, jak ho vnímali běžní lidé, kteří měli velmi omezené možnosti ovlivnit jeho správu. Záduší je nejnižším možným „úřadem“ se kterým se lidé setkávali. Platí pro něj již jistá pravidla, podle nichž se musí řídit; zároveň však vzhledem k provázanosti místní komunity nebylo od ní nijak izolováno, i ti, kdo v něm neměli žádný vliv ho mohli považovat za „své“.

Závěr

Utrakvismus zmizel ze scény náhle. Administrativní likvidace jeho církevní správy a jeho liturgické praxe znamenala zánik tohoto hnutí, které se vymezovalo ani tak ne věroučně, ale spíše svou církevní praxí. Organizovaný odpor proti pobělohorskému vývoji byl spíše záležitostí luteránů, kalvinistů a českých bratří. Utrakvisté se vydávali spíše na cestu individuální pasivní rezistence, nejčastěji si však vzali své názory sebou do katolické církve.³⁰³

Oblast zádušní správy a všechny další sféry, v nichž převažovala světská pravomoc zůstala místem, kde přetrvávaly dosavadní právní zvyklosti. Přesto došlo ve správě záduší k určitým pozvolným změnám, které jako by neměly žádnou souvislost s dramatickou situací, která panovala ve „velké“ politice. Zdá se však, že po Bílé hoře mizely všechny prvky spolurozhodování „osady“.³⁰⁴

Mnohé tendence ve vztahu městské a církevní správy je začaly projevovat již ke konci předbělohorského období. Je to například tendence k byrokratizaci správy, oslabování politického vlivu řemeslnictva, je to i ekonomický vývoj znehodnocující staré fundace. Městský stav zůstal stejně politicky slabý jako byl, ve svých vnitřních záležitostech však města zůstávala autonomní. Zdědil český barokní katolicismus po utrakvistu něco, co by jej v této sféře odlišovalo od katolické církve jiných zemí, jestliže přechod mnoha farností od utrakvistu probíhal kontinuálně?

³⁰³ Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way*, s. 351–377.

³⁰⁴ Antonín PODLAHA, *Dějiny arcidiecéze pražské od konce století XVII. do počátku století XIX. I*, Praha 1917, s. 484–528.

Jestliže zmizel tlak konfesních rozporů, narůstají vnitrocírkevní konflikty. Z hlediska záduší můžeme pozorovat určitou tendenci pražského arcibiskupství vykonávat dohled nad zádušním hospodařením. Rozhodující vliv však zůstává v rukou patronů. Ubývá zpráv o roli laických úředníků, byť bez nich je provoz záduší nepředstavitelný.

Stopy na poli laického vlivu však mizí. Snad jistou ozvěnou utrakvismu je josefinismus, který v Čechách našel zvláště silnou oporu a který také formuloval samosprávné požadavky.³⁰⁵ Církev devatenáctého a první poloviny dvacátého století však právní formy záduší, beneficí a mešních stipendií likviduje jako zastaralé, všechnu zodpovědnost za jejich správu přebírá farář – leckdy v rozporu s účelem dávných fundací a s úmysly jejich donátorů.

Podobnými proměnami procházely názory na vliv laiků v jiných zemích. Martin Luther se v důsledku selské války staví na stranu mocenského řízení církve. V posilování laického vlivu pokračoval kalvinismus, byť nikoli cíleně, – jeho eklesiologie se naopak brání výslovně uznat demokratické řízení církve,³⁰⁶ Ulrich Zwingli a Martin Bucer však byli výrazně ovlivněni italskou republikánskou tradicí.³⁰⁷ Obecně se samosprávnému prvku dařilo spíše tam, kde daná konfesní komunita nehrála roli státní církve ale byla menšinovou skupinou.

Zcela specifický je případ Švýcarska či Velké Británie, kde se v důsledku absence takových historických zvrátů, jako zažily jiné země, středověké farní samosprávy plynule transformovaly v moderní instituce fungující dodnes. Ve Švýcarsku se ještě na počátku 20. století užíval

³⁰⁵ Zdeněk V. DAVID, *Národní obrození jako převtělení zlatého věku*, Český časopis historický 99, 2001, s. 486–518.

³⁰⁶ A. HOLZEM, *Die Konfessionengesellschaft*, s. 53–85.

³⁰⁷ B. MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, s. 34–55.

termín *Kirchenpflegeschaft*, dnes *Pfarrgemeinderat* (v římskokatolické církvi), *Kirchenrat* (v evangelických církvích), *Kirchenvorstand* (v Kristokatolické církvi). V Anglii historické *parish council* nebo *vestry* měly až do roku 1894 svou úlohu jak v církevní, tak v světské správě, od té doby figuruje *parish council* jako ryze civilní správní útvar. Obdoba záduší se v anglikánské církvi nově konstituuje pod názvem *Church Property Trust*.

V moderní době pak dochází k diferenciaci i jinde. V rámci nově vznikajících denominací, v nových i v reformovaných institucích a hnutích uvnitř existujících církví se mohou uplatňovat všechny druhy správy. Setkáváme se s církevními komunitami spravovanými přísně demokraticky, se společenstvími postavenými na autoritě jejich vůdce, ať již duchovního či laika (i při uvážení nejednoznačnosti definice duchovního v některých protestantských směrech) a dokonce i s obdobou vlastnických kostelů raného středověku.

Jaké poučení si v oblasti správy církevní obce můžeme vzít z českých dějin 16. století? Určitě nás zaujme dobové lpění na tradici, kontinuita právních a hospodářských zvyklostí přes všechny dějinné zvraty. Aktéři dění, které jsme sledovali, ať již reformátoři nebo obyčejní kněží i laici, úředníci, radní i další měšťané, respektovali existující právní stav a v jeho rámci hledali řešení, které by vyhovovalo jejich představám o řádné správě farnosti.

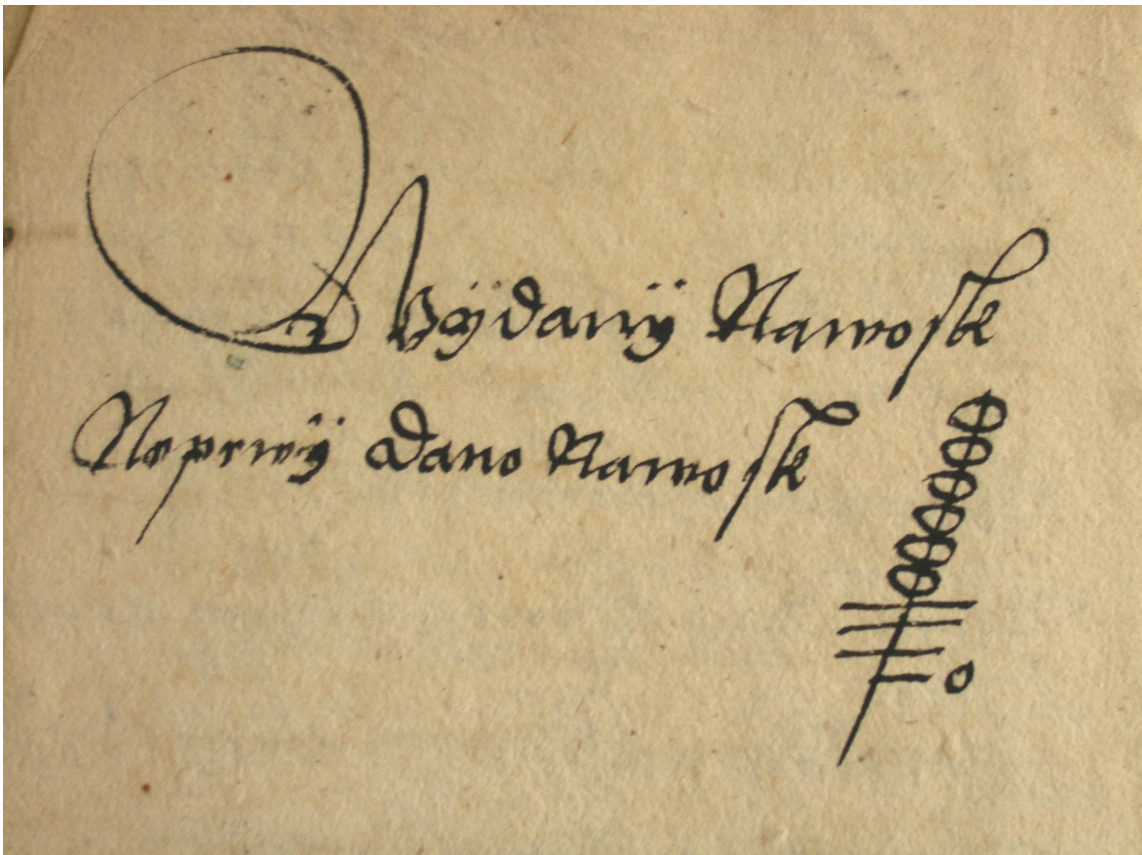
Návaznost farního života na struktury existující ve světském právu se nezdá být nevýhodou. Vzájemná interakce mezi sekulárním a církevním světem, mezi městskou a farní obcí přispívala k rozšiřování prostoru samosprávného rozhodování. Představa města jako svobodného společenství nadaného mnoha imunitami vůči mocenskému působení vrchnosti vzešlá z dramatické vrcholně

středověké proměny společnosti se realizovala i v prostoru církve stojící na římském právu. Městský prostor svobody se přelil i do farnosti, kde jej mohli zažít i ti, kteří se přímo nepodíleli na životě města. Utrakvismus farní samosprávu nevytvořil, dokázal ji však zaintegrovat do sice nevyslovené, avšak žité eklesiologie svých městských farností.

Přílohy

Wredicly pomoyim hie dano	oo
Wdrufau Wredicly pomoyim litio dano narwino	ooo
Wturfau Wredicly danolawino	ooo
Wstare Wredicly dano	oooo
Wredicly masowu stny danolawino	oooo
Wdrufau Wredicly wpostie dano	oo
Wturfau Wredicly wpostie dano	oo
Wstare Wredicly wpostie dano	fo
Wadm awstergis stny Wrystajana dano narwino	
Wrystaj Wredicly pomohybe wozu dano narwino	///oo
Wafare Wredicly dano	oo
Waden Wmatofe Wdrufa dano	ooo
	ooo

Obr. č. 2: Neobvyklý záznam peněžních částek v soběslavských zádušních účtech - ukázka zjednodušených záznamů grošových obnosů (SOKA Tábor, AM Soběslav, kart. 569, sign. IV B I/12-13)



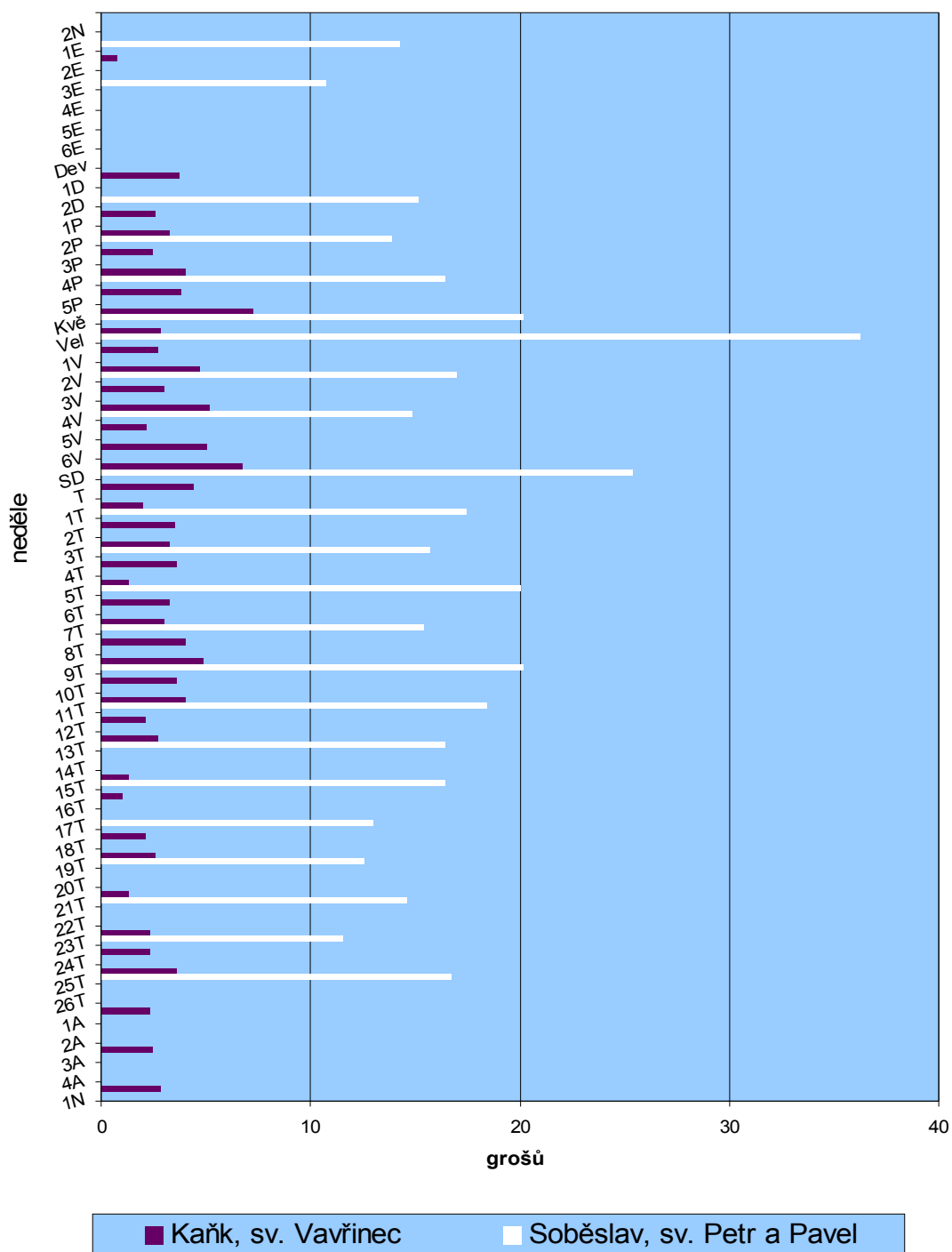
Obr. č. 3: **Neobvyklý záznam peněžních částek v soběslavských zádušních účtech – svislý zápis** – detail (SOkA Tábor, AM Soběslav, kart. 569, sign. IV B I/12–13)

Tabulka č. 1: **Celoroční výnos sbírek u sv. Petra a Pavla v Soběslavi**

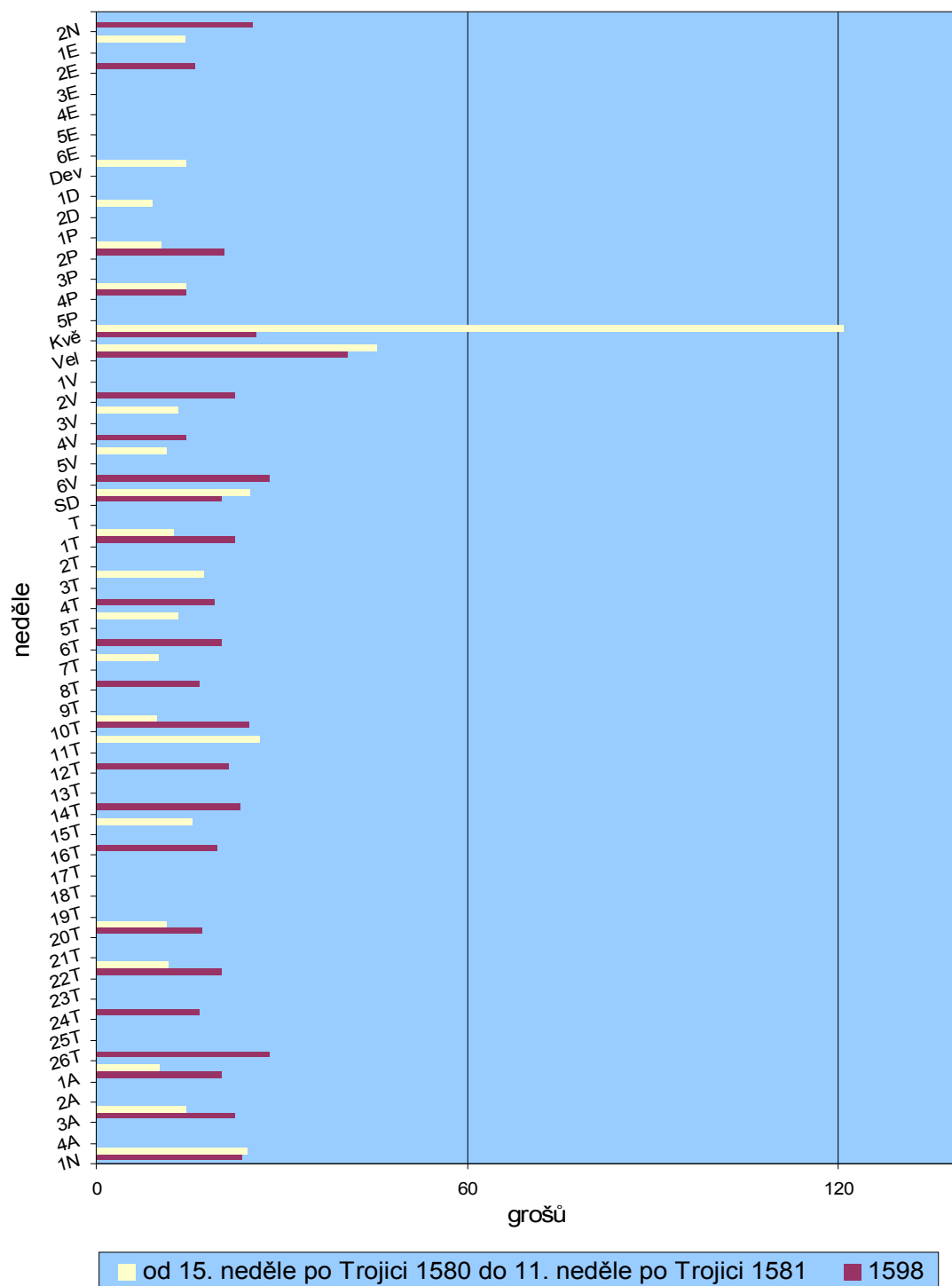
(údaje v kopách a groších českých)

rok	kop	grošů	denárů
1571	19	7	4
1572	10	19	5
1575	10	5	6
1602	12	16	2
1603	12	9	4
1604	8	23	2
1605	11	52	2

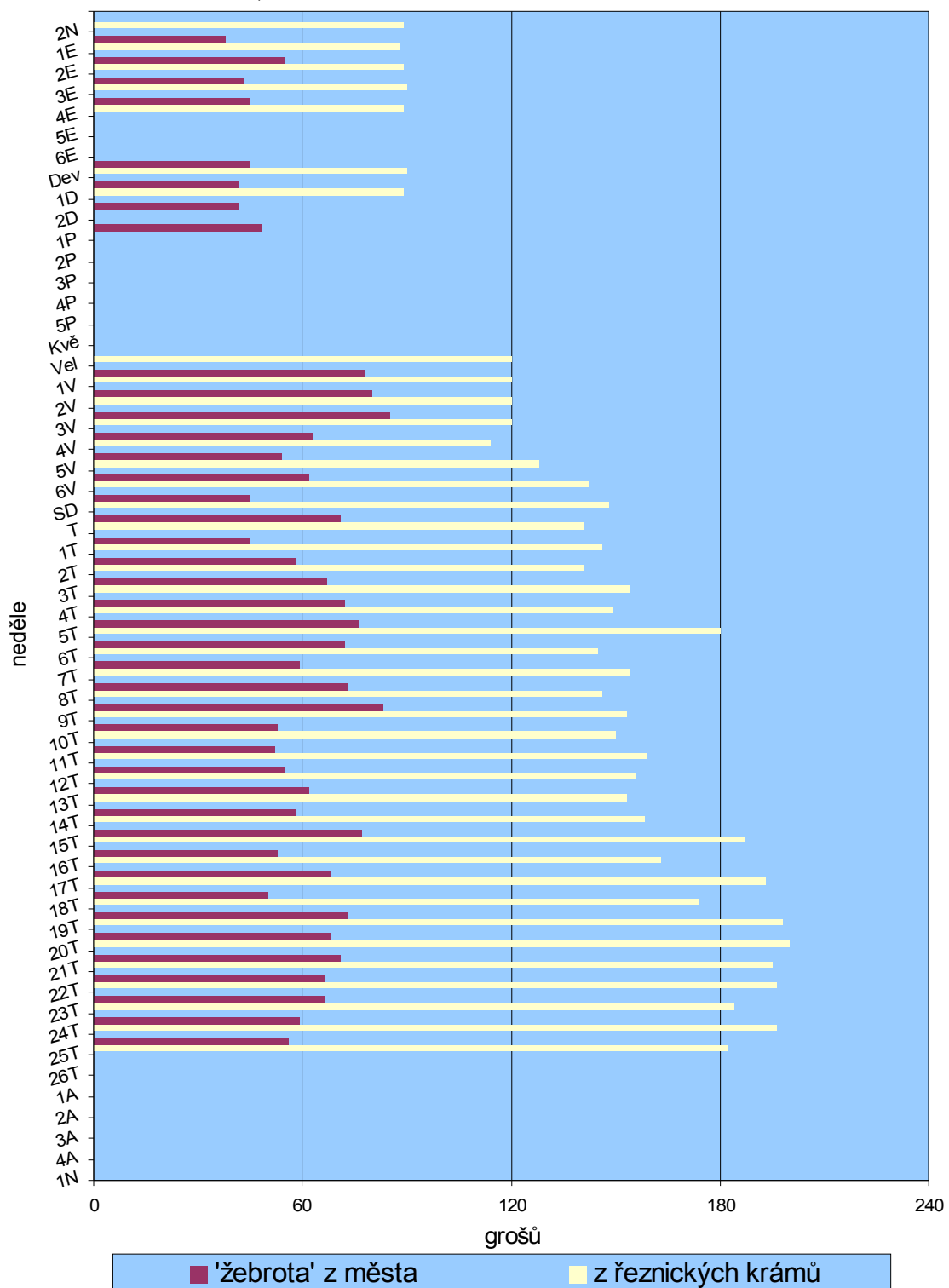
Graf č.1: Srovnání výnosů sbírek v Kaňku a v Soběslavi r. 1540



Graf č. 2: **Soběslav, srovnání příjmů ze sbírek 1580/1581 a 1598**



Graf č. 3: Kutná Hora, sv. Barbora, příjmy záduší po jednotlivých nedělích, 1520



Vysvětlivky ke grafům č. 1–3

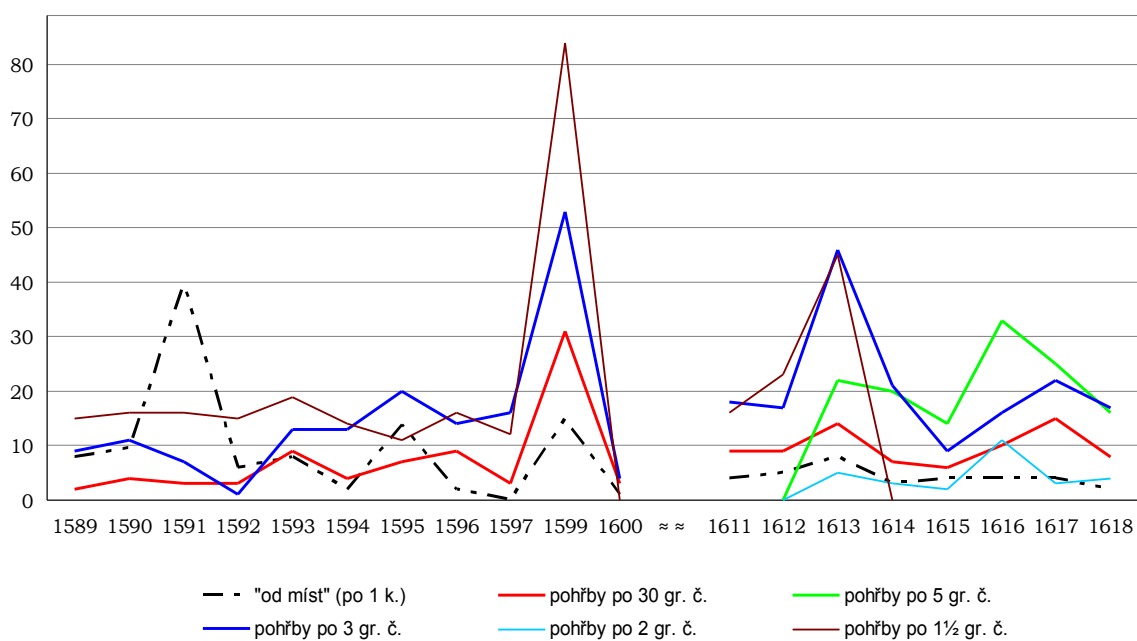
Neděle jsou značeny číslem svého pořadí v příslušné části roku a písmenem: N – po Narození Páně, E – po Třech Králích (Epifanii), D – po Devítíniku, P – v postě, V – po Velikonocích, T – po Svaté Trojici. Označení zvláštních nedělí: Dev – Devítník, Kvě – Květná neděle, Vel – Velikonoční neděle, SD – Svatého Ducha, T – Svaté Trojice. Založení grafu na tomto počítání umožňuje sjednotit pohyblivé svátky z různých let, avšak na jeho ose jsou pak vyneseny i neděle, které v daném roce nenastaly (z intervalu 4.–6. neděle po Třech Králích a 24.–26. po Svaté Trojici).

Všechny peněžní údaje ve všech třech grafech jsou v groších českých.³⁰⁸

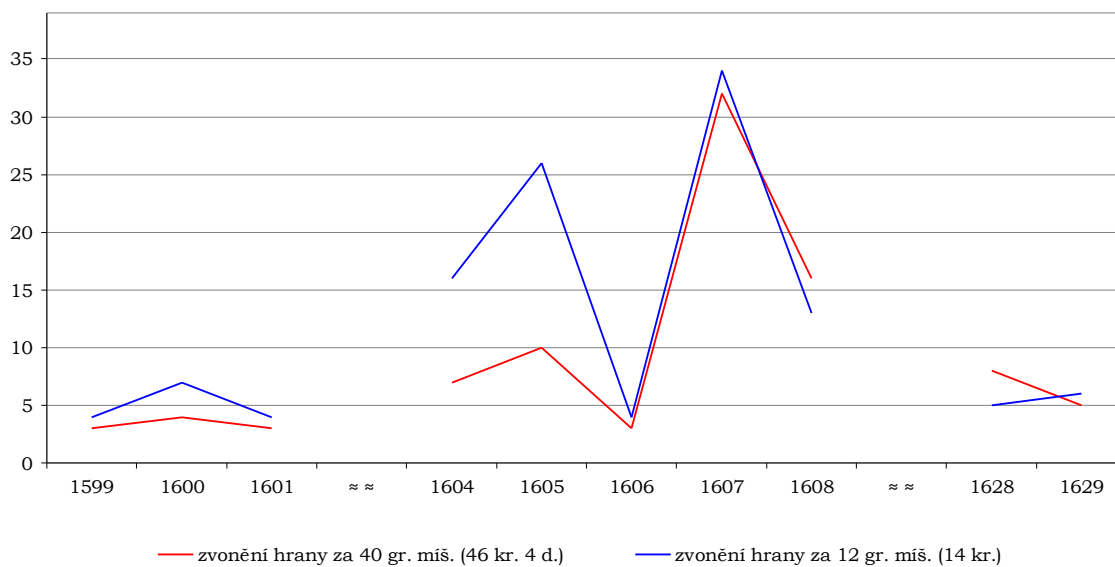
Graf č. 1 je zpracován na základě pramenů: AM Kaňk, kart. 104, AM Soběslav kart. 569, IV B I/2; graf č. 2: AM Soběslav, IV B I/5, IV B I/8; graf č. 3: AM KH, kniha 803, fol. 3nn.

³⁰⁸ V některých případech není zcela zřejmé, v jakých groších bylo počítáno, většina míst však svědčí pro české groše. Užívání peněžních početních jednotek ke konci 16. století nejnověji shrnuje Petr VOREL, „Groše české“ a „groše míšeňské“ jako početní jednotky v 15. až 18. století, in: Eduard Šimek (ed.), Dokumentace a prezentace dějin české mince a měny grošové doby v našich muzeích, Praha – Pardubice 2002, s. 61.

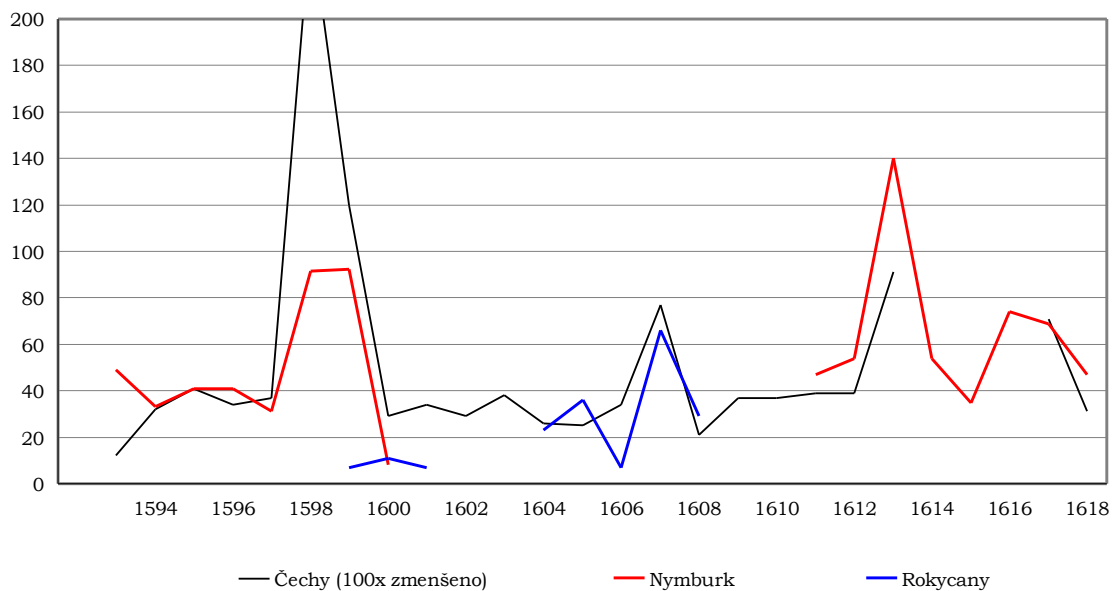
Graf č. 4: **Počty pohřbů podle cen: Nymburk**



Graf č. 5: **Zvonění hrany podle cen: Rokycany**



Graf č. 6: **Srovnání mortality**



Počty pohřbů v Nymburce (též graf č, 4) podle SOkA Nymburk (Lysá nad Labem), AM Nymburk, Registra důchodní 1589–1619; v Rokycanech (též graf č. 5) podle SOkA Rokycany, AM Rokycany, I. odd., kart. 38, sign. Ak 122–133; v celých Čechách L. DOKOUPIL – L. FIALOVÁ – E. MAUR – L. NESLÁDKOVÁ, *Přirozená měna*, s. 122.

Prameny a literatura

Archivní prameny

Archiv Hlavního města Prahy (AHMP)

Městské knihy

- rkp. 69 – Kniha trhů a obnov 1571–1594/1629
- rkp. 535 – Kniha práv měšťanských 1550–1600
- rkp. 1640 – Registra památná záduší P. Marie před Týnem, 1586–1643
- rkp. 1666 – Manuál záduší sv. Mikuláše 1579–1597
- rkp. 1669 – Zádušní registra sv. Martina ve zdi 1600–1629
- rkp. 1756 – Manuál cechu kočovského
- rkp. 1761 – Pamětní kniha cechu kočovského
- rkp. 1762 – Pamětní kniha cechu kočovského

Papírové listiny a akta

- I-451 – Kostel sv. Valentina, Staré město pražské

Pergamenové listiny

- II-87 – Statut kočovského cechu, 1576

Archiv města Plzeň (AM Plzeň)

- inv. č. 213, sign. 1C16 – kniha litkupní 1538–1569
- inv. č. 222, sign. 1C24 – kniha smluv 1530–1567
- listina inv. č. 270, sign. I 328

Archiv Univerzity Karlovy (AUK)

Rukopisy A

- A 13a – Acta collegii Carolini 1583–1595

Ekonomika

- B 14 – Akta probošta Karlovy koleje 1596–1608

Knihovna Národního muzea (KNM)

- rkp. IV E 20 – *Reystra Zboru Ewančického*

Národní Archiv Praha (NA Praha)

Archiv pražského arcibiskupství (APA)

B 2/14 – Kopiář listů konzistoře pod obojí, 1548–1550

B 2/18 – Akta konzistoře pod obojí, 1589–1595

B 43/1 – Zádušní registra sv. Martina ve zdi 1600–1629

Národní knihovna v Praze (NKP)

XVII B 4 – Registra záduší a osadních svatého Havla v Starém Městě pražském, 1559–1655

Kříž XVIII A 6–7 – Graduál křížovnický

Stadtarchiv Augsburg (StAA)

Evangelisches Wesensarchiv (EWA)

778 – Pfarrzechbuch von St. Georg 1442–1555

930 – Salbuch der Kirche zu St. Ulrich und Afra in Augsburg 1467–1486, ergänzt 1561

Stadtarchiv Ulm (StA Ulm)

Bestand A – Reichsstadt

A[1515]–A[1526]; A[3641]–A[3647] – Anstellungen, Besoldungen, Eide, Ordnungen und Verzeichnisse von Bediensteten beim Pfarrkirchenbaupflegamt, 1529–1808

SOA Plzeň

AM Stříbro

č. 2 – pamětní kniha 1372/1498–1573/1585

SOkA Domažlice (Horšovský Týn)

AM Domažlice

kart. 7, sign. I B 1082–1200 – Záduší 1533–1612

SOkA Kladno

AM Slaný

54/29 – Manuál radní k letům 1595–1604

AM Velvary

č. 2 – Kniha památná věcí hodných obzvláště obecních, 1576–1752

SOkA Klatovy

Fara Velhartice

inv. č. 57 – Memorabilia 1587–1598

SOkA Kolín

AM Kolín

inv. č. 257 (sign. E 3–7) – Radní manuál

SOkA Kutná Hora

AM Kaňk

kart. 104 – registra počtů zádušních 1511–1519; 1550–1559

AM Kutná Hora

inv. č. 758–835 – zádušní počty sv. Barbory 1457–1621

SOkA Nymburk (Lysá nad Labem)

AM Nymburk

Registra důchodní 1589–1600

Registra důchodní 1611–1613

Registra důchodní 1614–1616

Registra důchodní 1617–1619

SOkA Rakovník

AM Rakovník

kniha 26 – Registra kostelnická 1572–1586

SOkA Rokycany

AM Rokycany, I. odd.

kart. 34–38, sign. Ak 43–122 – Zápisy týkající se záduší

SOkA Tábor

AM Soběslav

kart. 569 – Zádušní účty 1529–1631

SOkA Tachov

AM Stříbro

Vydané prameny

- Bible. Český ekumenický překlad*, 6. vyd. Praha 1995
- Klement BOROVIČ, *Akta konsistoře utrakvistické I*, Praha 1868
- Janoslav ČECHURA – Zdeněk HOJDA – Martina NOVOZÁMSKÁ, *Nájemníci na Starém městě pražském roku 1608*, Praha 1997 (Documenta Pragensia monographia vol. 3),
- Die Kirchenratsprotokolle der reformierten Gemeinde Emden 1557–1620 I*, ed. Heinz Schilling – Klaus-Dieter Schreiber, Köln – Wien 1989
- Josef EMLER (ed.), *Paměti rakovnické od r. 1425–1639*, Věstník Královské české společnosti nauk, Třída historicko-filosoficko-jazykozpytná 1894, č. 4
- Jan HUS, *O Církví*, přel. František M. Dobiáš – Amedeo Molnár, Praha 1965
- Libri confirmationum ad beneficia ecclesiastica Pragensem I–X*, ed. Franciscus Antonius Tingl – Josef Emler, Pragae 1867–1888
- Libri erectionum archidiocesis Pragensis saeculo XIV. et XV.*, VI, ed. Antonín Podlaha, Pragae 1927
- Martin LUTHER, *De instituendi ministris ecclesiae*, in: Martin Luthers Werke (=WA) 12, Weimar 1891, s. 169–196
- Mikuláš Dačický z Heslova, *Prostopravda, Paměti*, ed. Eduard Petruš – Emil Pražák Praha 1955
- Amedeo MOLNÁR, *Čeští bratři a Martin Bucer. Listy kritického přátelství*, Praha 1972,
- Nařízení č. 219/1949 vlády ČSR o hospodářském zabezpečení římskokatolické církve státem
- Nový Zákon – text užívaný v českých liturgických knihách*, Česká liturgická komise, Praha 1989
- Prameny k synodám strany pražské a tábořské (vznik husitské konfese) v letech 1441–1444*, ed. Zdeněk Nejedlý, Praha 1900
- Regesta Bohemiae et Moraviae II*, ed. Jos. Emler, Pragae 1882
- Řád církevní Jednoty Bratří českých podle učení Kristova a příkladu prvotní církve ku pobožnému ostříhání hned v původu vyzdvižený, nyní pak z příčin hodných vůbec vydaný*, ed. A. Vávra, Praha 1897

- Rudolf ŘÍČAN, *Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*, Praha 1951
Sněmy české od léta 1526 až po naši dobu IV, Praha 1886
Josef TEIGE, *Základy starého místopisu pražského, 1437–1620*, II, Praha 1915
František TRNKA, *Náboženské poměry při konzistoři kutnohorské 1464–1547*,
Věstník Královské české společnosti nauk 47, 1931

Sekundární literatura

- Josef BENEŠ, *Německá přijetí u Čechů I*, ed. Marie Nováková, Ústí nad Labem 1998
Peter BLICKLE, *Gemeindereformation: Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1985
IDEM, *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich*, München 1991
Erik A. de BOER, *The Presence and Participation of Laypeople in the Congregations of the Company of Pastors in Geneva, The Sixteenth Century Journal* 35, 2004, s. 651–670
Maria BOGUČKA, *Miasta w Polsce a reformacja. Analogie i różnice w stosunku do innych krajów*, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 24, 1979, s. 5–20
Thomas A. BRADY jr., *Ruling Class, Regime and Reformation in Strasbourg 1520–1555*, Leiden 1978
Josef BRANIŠ, *Chrám svaté Barbory v Hoře Kutné. Dějiny a popis původní stavby až do r. 1620*, Hora Kutná 1891
Otto BRUNNER – Werner CONZE – Reinhart KOSELLECK (edd.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland VII*, Stuttgart 1978
Herman BURGHARD – Thomas DUPKE – Monika FEHSE, *Essen, Geschichte einer Stadt*, Bottrop – Essen 2000
Yves CONGAR, *Dějiny církve jako „locus theologicus“*, *Teologický sborník* 3/2000, s. 61–68

- Cecilia CRISTELLON, *Marriage and Consent in Pre-Tridentine Venice: Between Lay Conception and Ecclesiastical Conception, 1420–1545*, *The Sixteenth Century Journal* 39, 2008, s. 389–418
- Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way. The Utraquists' Liberal Challenge to Rome and Luther*, Washington DC – Baltimore Md. 2003
- IDEM, *Národní obrození jako převtělení zlatého věku*, *Český časopis historický* 99, 2001, s. 486–518
- Zdeněk V. DAVID – David R. HOLETON (edd.), *The Bohemian Reformation and Religious Practice 1–6*, Prague 1996–2007
- Miloš DRDA – František J. HOLEČEK – Zdeněk VYBÍRAL (edd.), *Jan Hus na přelomu tisíciletí – mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia*, *Papežská lateránská univerzita, Řím, 15.–18. prosince 1999*, Tábor 2001 (Husitský Tábor, supplementum 1)
- Lumír DOKOUPIL – Ludmila FIALOVÁ – Eduard MAUR – Ludmila NESLÁDKOVÁ, *Přirozená měna obyvatelstva českých zemí v 17. a 18. století*, Praha 1999
- Jolanta DWORZACKOWA, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkopolsce*, Poznań 1995
- František EKERT, *Posvátná místa král. hl. města Prahy, dějiny a popsání I–II*, Praha 1883–1884, reprint Praha 1996
- Udo ELERD (ed.), *Geschichte der Stadt Oldenburg*, Oldenburg 1997
- Edith ENNEN, *Die europäische Stadt des Mittelalters*, 4., verb. Aufl., Göttingen 1987
- Hans Helmut EßER, *Geistlicher Aufbau und innere ordnung der Gemeinde*, in: Erwin Lomberg (ed.), *1571 Emden Synode 1971. Beiträge zur Geschichte und zum 400jährigen Jubiläum*, Neunkirchen-Vluyn 1973, s. 167–182
- Hans Erich FEINE, *Kirche und Gemeindebildung*, in: T. Mayer (ed.), *Die Anfänge der Landgemeinde und ihr Wesen*, Stuttgart 1964 (Vorträge und Forschungen 7)
- IDEM, *Kirchliche Rechtsgeschichte I: Die Katholische Kirche*, 3. vyd., Weimar 1955
- Pavel FILIPI, *Co zbylo z reformačního pojetí církve*, in: Miroslav Pfann (ed.), *Téma: Církev*, Heršpice 1999

- Barbara FILZINGER, *Ulm, eine Stadt zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg. Studien zur gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklung*, (Diss.) München 1992
- Thomas FISCHER, *Städtische Armut und Armenfürsorge im 15. und 16. Jahrhundert. Sozialgeschichtliche Untersuchungen am Beispiel der Städte Basel, Freiburg i. Br. und Straßburg*, Göttingen 1979
- Jindřich FRANCEK, *Úřad kostelníků v Jičíně a jejich kniha záduší 1431–1508*, Sborník archivních prací (SAP) 31, 1981, s. 75–104
- Jörg FREY, *Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der „Apostolizität“ der Kirche*, in: Theodor Schneider – Gunther Wenz (edd.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I., Grundlagen und Grundfragen*, Freiburg i. B. 2004, s. 91–188
- Etienne FRANÇOIS, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806*, přel. Angelika Steiner-Wendt, Sigmaringen 1991 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 53)
- Srov. Gustav FRIEDRICH, *Rukověť křesťanské chronologie*, Praha 1934, reprint Praha – Litomyšl 1997
- Christopher FRIEDRICH, *The Early Modern City 1450–1750*, London 1995
- Rosi FUHRMANN, *Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und Kirchliche Stiftungen auf dem Lande vor der Reformation*, Stuttgart – Jena – New York 1995
- Gottfried GEIGER, *Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation. Städtisches und Kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters*, Ulm 1971 (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 11)
- Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus 2*, EKK 2/2, Solothurn – Düsseldorf – Neunkirchen-Vluyn 1979
- Bruce GORDON, *The New Parish*, in: R. Po-chia Hsia (ed.), *A Companion to the Reformation World*, Oxford 2004
- Zsolt GÖRÖZDI, *Pojetí církve ve významnějších církevních rádech reformačních církví*, disertační práce, ETF UK Praha 2005
- Andreas GÖßNER, *Weltliche Kirchenhoheit und reichstädtische Reformation. Die Augsburger Ratspolitik des „mitlen und mitleren Weges“ 1520–1534*, Augsburg 1999 (Colloquia Augustana 11)

- Berndt HAMM, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen 1996
- Jindřich HALAMA, *Sociální učení českých bratří 1464–1618*, Brno 2003
- Miloš HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin, 1895–1938*, Praha 1995
- Vilém HEROLD, *Hus a Wyclif. Srovnání dvou traktátů De ecclesia*, in: Miloš Drda – František J. Holeček – Zdeněk Vybíral (edd.), *Jan Hus na přelomu tisíciletí – mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia, Papežská lateránská univerzita, Řím, 15.–18. prosince 1999*, Tábor 2001 (Husitský Tábor, supplementum 1), s. 129–154
- Ivan HLAVÁČEK – Jaroslav KAŠPAR – Rostislav NOVÝ, *Vademecum pomocných věd historických*, Praha 1994
- Traugot HOLTZ, *Der erste Brief an die Thesaloniker*, EKK 13, Solothurn – Düsseldorf – Neunkirchen-Vluyn 1986
- Andreas HOLZEM, *Die Konfessiongesellschaft. Christenleben zwischen staatlichen Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 110, 1999, s. 53–85
- Ferdinand HREJSA, *Betlém od r. 1516*, in: *Betlémská kaple. O jejích dějinách a zachovaných zbytcích*, Praha 1922
- IDEM, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912
- IDEM, *Dějiny křesťanství v Československu IV. Za krále Vladislava a Ludvíka. Před světovou reformací a za reformace*, Praha 1948
- IDEM, *Sborové Jednoty bratrské*, Praha 1935
- Herbert IMMENKÖTTER, *Stadt und Stift in der Reformationszeit*, in: Volker Dotterweich u. a. (ed.), *Geschichte der Stadt Kempten*, Kempten 1989, s. 167–183
- Eberhard ISENMANN, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter*, Stuttgart 1988
- Helmut JÄGER – Franz PETRI – Heinz QUIRIN (edd.), *Civitatium communitas. Studien zum europäischen Städtewesen. Festschrift Heinz Stoob zum 65. Geburtstag*, Köln – Wien 1984
- Josef JANÁČEK, *Obrázek ze života Rudolfínské Prahy. Z manuálu Jana Kotvy cechmistra poctivého pořádku kočovského*, Praha 1958
- IDEM, *Rudolfínské drahotní řády*, Praha 1958 (Rozpravy Československé akademie věd, řada společenské vědy 67, č. 4)

- Hubert JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte I*, Sonderausgabe, Freiburg – Basel – Wien 1985
- Paul JOHNSON, *Dějiny anglického národa*, přel Věra a Jan Langerovi, b. m. r. [orig. *The Offshore Islanders (A History of the English People)*, 1995]
- Marie KAPAVÍKOVÁ, *Kutnohorské radní knihy z let 1462–1527 a městská správa v tomto období*, SAP 23, 1973, s. 106–152
- Andrzej KARPIŃSKI, *W walce z niewidzialnym wrogiem*, Warszawa 2000
- Jiří KEJŘ, *Vznik městského zřízení v českých zemích*, Praha 1998
- Rolf KIEßLING, *Bürgerliche Gesselschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter*, Augsburg 1971 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg, 19)
- IDEM, *Bürgertum und Kirche im Spätmittelalter*, in: Gunther Gottlieb u.a. (edd.), *Geschichte der Stadt Augsburg von der Römerzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart, 1984, s. 208–213.
- IDEM, *Kloster und Stadt Kempten im Mittelalter*, in: Volker Dotterweich u. a. (ed.), *Geschichte der Stadt Kempten*, Kempten 1989, s. 113–123
- Antonín KOSTLÁN, „Cenová revoluce“ a její odraz v hospodářském vývoji Čech, FHB 11, 1987, s. 161–207
- Martina KRATOCHVÍLOVÁ, *K provenienci křížovnického a staroměstského graduálu*, Umění 53, 2005, s. 323–33
- Helena KRMÍČKOVÁ, *Vliv Matěje z Janova na utrakvismus Jakoubka ze Stříbra a Mikuláše z Drážďan*, in: Jan B. Lášek – Karel Skalický (edd.), *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.–30. listopadu 2000*, Brno 2000, s. 78–88
- Friedhelm KRÜGER, *Ekumenické církevní dějepisectví a obecné dějiny*, Teologický sborník 3/2000, s. 69–72
- Karel KUČA, *Města a městečka v Čechách, na Moravě a ve Slezsku I–VI*, Praha 1996–2004
- Beat A. KÜMIN, *The Shaping of Community. The Rise and Reformation of the English Parish, c. 1400–1560*, Aldershot 1996
- Pavel B. KŮRKA, „Tu, kdež nyní slove u sv. Valentina na Rynečku“ – *Dějiny a místopis kostela a farnosti sv. Valentina na Starém městě pražském*, PSH 33, 2004, s. 109–180

- IDEM, „Urozenost, ctnost, krása i umění. Za nic nestojí, když peněz není.“
Správa a majetek záduší kostela sv. Valentina na Starém Městě pražském v raném novověku, PSH 34, 2006, s. 93–126
- Dietrich KURZE, *Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens*, Köln 1966 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 6)
- IDEM, *Hoch- und spätmittelalterliche Wahlen in Niederkirchenbereich als Ausdruck von Rechten, Rechtsansprüchen und als Wege zur Konfliktlösung*, in: Reinhard Schneider – Harald Zimmermann (edd.), *Wahlen und Wählen im Mittelalter*, Sigmaringen 1990 (Vorträge und Forschungen 37)
- Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova, jeho život, spisy a učení*, Praha 1905, reprint Brno 2000
- Peter Thaddäus LANG, *Die katholische Minderheit in der protestantischen Reichstadt Ulm*, in: Jürgen Sydow (ed.), *Bürgerschaft und Kirche*, Sigmaringen 1978 (Stadt in der Geschichte 7), s. 89–98
- Jan B. LÁŠEK (ed.), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, Praha 1995
Lexikon des Mittelalters I–IX, Stuttgart – Weimar 1999 [1. vyd. 1978–1980]
Lexikon für Theologie und Kirche I–XI, Freiburg i. Br. – Basel – Rom – Wien 1993–2001
- Thomas LINDNER, *Kirchenfabrik*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart IV*, 4. vyd., Tübingen 2001, sl. 1165–1166
- Jan LINTNER, *Soběslav 1390–1940. Pětsetpadesát let města Soběslavě*, Soběslav 1941
- Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK 1/3, Solothurn – Düsseldorf – Neunkirchen-Vluyn 1997
- Josef MACEK, *Osada. Z terminologii středověkého osadnictva*, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 25, 1977, s. 359–373
- IDEM, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001
- IDEM, *Ze slovníku české reformace: sbor*, in: Noemi Rejchrtová (ed.) *Směrování. Pohled do badatelské a literární dílny Amedea Molnára*, Praha 1983, s. 117–123
- Milan MACHOVEC (ed.), *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, ed, Praha 1995

- Franz MAUELSHAGEN, *Pestepidemien im Europa der Frühen Neuzeit (1500–1800)*, in: Mischa Meier (ed.), *Pest. Die Geschichte eines Menschentraumas*, Stuttgart 2005, s. 237–265
- Alois MÍKA, *Z bojů o náboženskou toleranci v 16. století*, ČsČH 18, 1970, s. 371–382
- Bernd MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, Gütersloh 1962
- Amedeo MOLNÁR, *Krise farnosti*, Theologická revue, 1969, s. 152–161
- Michaela MORAVČÍKOVÁ – Martin CIPÁR, *Cisárovo cisári. Ekonomické zabezpečenie cirkví a náboženských spoločností*, Bratislava 2001
- Peter C. A. MORÉE, *Od kázání k společenství a častému přijímání: Eucharistie v Milíčových kázáních pro svátek Božího Těla*, in: Pavel B. Kůrka – Jaroslav Pánek – Miloslav Polívka (edd.), *Angelus pacis. Sborník k počtĕ prof. Noemi Rejchrtové*, Praha 2008, s. 143–158
- Krzystof MOSKAL, *Husův traktát de ecclesia*, in: Miloš Drda – František J. Holeček – Zdeněk Vybíral (edd.), *Jan Hus na přelomu tisíciletí – mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia, Papežská lateránská univerzita, Řím, 15.–18. prosince 1999, Tábor 2001 (Husitský Tábor, supplementum 1)*, s. 113–127
- Halvor MOXNES, *Patron-Client Relations and the New Community in Luke–Acts*, in: Jerome H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke–Acts, Models for Interpretation*, Peabody, Mass. 1991, s. 241–268
- Paul MÜNCH, *Zucht und Ordnung: reformierte Kirchenverfassungen im 16. u. 17. Jh. (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel)*, Stuttgart 1978
- Eberhard NAUJOKS, *Vorstufen der Parität in der Verfassungsgeschichte der Schwäbischen Reichstädten (1555–1648). Das Beispiel Augsburgs*, in: Jürgen Sydow (ed.), *Bürgerschaft und Kirche*, Sigmaringen 1978 (Stadt in der Geschichte 7), s. 38–66
- Jana NECHUTOVÁ, *Probeat autem se ipsum homo (exegeze Matěje z Janova 1 Cor 11, 27–29)*, in: *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, in: Jan B. Lášek – Karel Skalický (edd.), *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.–30. listopadu 2000*, Brno 2000, s. 70–77
- Helmut NEUMAIER, *Simultaneum und Religionsfrieden im Alten Reich. Zu Phänomenologie und Typologie eines umkämpften Rechtsinstituts*, *Historisches Jahrbuch* 128, 2008, s. 137–165

- Emanuela NOHEJLOVÁ-PRÁTOVÁ, *Krátký přehled českého mincovnictví a tabulky cen a mezd*, Opava 1964
- Rostislav NOVÝ, *K sociálnímu postavení farského kléru v době předhusitské*, Sborník historický 9, 1962, s. 137–192
- Steven E. OZMENT, *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth Century Germany and Switzerland*, New Haven – London 1975
- Jaroslav PÁNEK – Miloslav POLÍVKA, *Jan Hus ve Vatikánu. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího tisíciletí*, Praha 2000
- Hana PÁTKOVÁ, *Bratrstvie ke cti Božie – Poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*, Praha 2000
- Alexander PATSCHOWSKY, Miloš Drda – František J. Holeček – Zdeněk Vybíral (edd.), *Jan Hus na přelomu tisíciletí – mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia, Papežská lateránská univerzita, Řím, 15. – 18. prosince 1999, Tábor 2001 (Husitský Tábor, supplementum 1), s. 155–169*
- Jaroslava PEČÍRKOVÁ, *Sémantická analýza staročeského slova obec*, Listy filologické 97, 1974, s. 89–100
- Helmuth PLATH – Siegfried MÜLLER, Carl-Hans HAUPTMEYER, *Geschichte der Stadt Hannover I*, Hannover 1992
- Antonín PODLAHA, *Dějiny arcidiecéze pražské od konce století XVII. do počátku století XIX. I*, Praha 1917
- Pavel PUMPR, *Správa zádušního jmění na Hlubocku v druhé polovině 17. a počátkem 18. století*, Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity, Řada C, 51, 2004, s. 89–128
- Arnd REITERMEIER, *Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters: Politik, Wirtschaft und Verwaltung*, Stuttgart 2005 (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte Nr. 177)
- Noemi REJCHRTOVÁ, *Příspěvek k diskusi o "koexistenci či toleranci" náboženských vyznání v 15.–17. století*, FHB 15, 1991, s. 443–450
- EADEM, *Studie k českému utrakvismu, zejména doby jagellonské*, hab. pr. KEBF Praha 1984, knih. ETF UK sign. DIS 80

- Hans-Christoph RUBLACK, *Eine bürgerliche Reformation: Nördlingen, Gütersloh* 1982
- Michal ŘEZNÍČEK, *Záduší a jeho správa v Ledečském vikariátu v 17. a první čtvrtině 18. století*. Časopis národního muzea, Řada A, 173, 2004, s. 51–82
- Heinz SCHILLING, *Konfessionelles Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur*, in: Joachim Bahlcke – Arno Strohmeier (edd.) *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart 1999, s. 13–62
- Johann SCHLENZ, *Das Kirchenpatronat in Böhmen*, Prag 1928
- Heinrich Richard SCHMID, *Stadtreformation in Bern und Nürnberg – ein Vergleich*, in: Rudolf Endres (ed.), *Nürnberg und Bern. Zwei Reichstädte und ihre Landgebiete*, Erlangen 1990 (Erlanger Forschungen A 46), s. 81–119
- Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther, II.*, EKK 7/2, Solothurn – Düsseldorf – Neunkirchen-Vluyn 1995
- Sebastian SCHRÖCKER, *Die Kirchenpflegschaft. Die Verwaltung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter*, Paderborn 1934
- IDEM, *Die Verwaltung des Ortskirchenvermögens nach kirchlichem und staatlichem Recht*, Paderborn 1935
- Ferdinand SEIBT (ed.), *Jan Hus: Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*, München 1997
- Karel SKALICKÝ, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in: Jan B. Lášek – Karel Skalický (edd.), *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého sympozia konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.–30. listopadu 2000*, Brno 2000, s. 47–69
- Marek SŁOŃ, *Religijność komunalna w Europie środkowej późnego średniowiecza*, in: Martin Nodl (ed.), *Zbožnost středověku*, Praha 2007 (Colloquia mediaevalia Pragensia 6), s. 9–21
- Hans-Eugen SPECKER, *Die Entführung der Reformation in Ulm, Geschichte eines Bürgerentscheides*, Stuttgart 1981 (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation 2)

- Pavel SPUNAR, *Česká devotio moderna – fikce a skutečnost*, Listy filologické 127, 2004, s. 356-370
- Robert STUPPERICH, *Zur Vorgeschichte der Reformation in der Mark Brandenburg*, Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 57, 1989, s. 9–25
- Michal SVATOŠ, *Smlouva o užívání Betlémské kaple z roku 1612* in: Lenka Řezníková – Vladimír Urbánek (edd.), *Mezi Baltem a Uhrami*, Praha 2006, s. 209–222 [<http://www.michalsvatos.cz/?p=10>]
- František ŠIMEK, *Učení M. Jana Rokycany*, Praha 1938 (Rozpravy České akademie věd a umění tř. III, č. 77)
- E. ŠITTLER, *Kostel sv. Linharta a dům u Černého orla na Starém Městě pražském*, Zprávy komise pro soupis stavebních, uměleckých a historických památek královského hlavního města Prahy 4, 1912
- František ŠMAHEL, *Husitská revoluce II*, Praha 1993
- IDEM, *The Hussite Critique of the Clergy's Civil Dominion*, in: Peter Dykema – Heiko Obeman (edd.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*. Leiden – New York – Köln 1993
- Edita ŠTĚŘÍKOVÁ, *Exulantská útočiště v Lužici a Sasku*, Praha 2004
- Helena ŠTROBLOVÁ – Blanka ALTOVÁ, *Kutná Hora*, Praha 2000
- Wacslav Wladiwoj TOMEK, *Děje university pražské*, Praha 1849
- IDEM, *Dějepis města Prahy I–XII*, Praha 1855–1901
- Werner TROSSBACH, *Unterschiede und Gemeinsamkeiten bei der Durchsetzung der Reformation in den Hansestädten Wismar, Rostock und Stralsund*, Archiv für Reformationsgeschichte – Archive for Reformation History 88, 1997, s. 118–165
- Eugen TROSSEL, *Das Kirchengut in Ulmer Territorium*, Ulm 1976 (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 15)
- Dušan TŘEŠTÍK, *Češi a dějiny v postmoderním očistci*, Praha 2005
- Josef VÁLKA, *Tolerance či koexistence? K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15.–17. století*, Studia Comeniana et historica 18/35, 1988, s. 63–75

- Ivan VÁVRA, *Rejstra sboru evančického*, Teologická příloha Křesťanské revue 24, 1957, s. 144–146
- Petr VOREL, „Groše české“ a „groše míšeňské“ jako početní jednotky v 15. až 18. století, in: Eduard Šimek (ed.), *Dokumentace a prezentace dějin české mince a měny grošové doby v našich muzeích*, Praha – Pardubice 2002, s. 57–78
- Paul WARMBRUNN, *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden 1983
- Karel WASKA, *Vrchnostenská města a farní správa v Čechách vrcholného a pozdního středověku (K možností využití edice Codex iuris municipalis)*, in: Ivan Hlaváček – Jan Hrdina (edd.), *Církevní správa a její písemnosti na přelomu středověku a novověku*, Praha 2003 (AUC Philosophica et historica 2, 1999, Z pomocných věd historických 15), s. 273–280.
- Alfred WENDEHORST, *Stadt und Kirche*, in: Ulrich Wagner (ed), *Geschichte der Stadt Würzburg I.*, Stuttgart 2001, s. 265–271
- Zikmund WINTER, *Děje vysokých škol pražských od secessí cizích národů po dobu bitvy bělohorské (1409–1622)*, Praha 1897
- IDEM, *Kulturní obraz českých měst I*, Praha 1892
- IDEM, *O životě na vysokých školách pražských knihy dvoje*, Praha 1899
- IDEM, *Život církevní v Čechách – kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století I–II*, Praha 1895–1896
- Christian WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 7/II*, Berlin 1982
- Blanka ZILYNSKÁ, *Poddanské městečko Kozojedy v letech 1610–1630 ve světle kostelních počtů*, in: Gryspekové a předbělohorská šlechta, Mariánská Týnice 1998, s. 102–114
- EADEM, *Pražská univerzita – patron církevních beneficí?*, AUC HUCP 2007, 47, s. 75–88
- EADEM, *Utrakvistická církevní správa a možnosti jejího studia*, AUC Phil et Hist 2, 1999 (Z pomocných věd historických 15) [vyd. 2003], s. 39–54

- EADEM, *Záduší*, in: Ivan Hlaváček – Jan Hrdina (edd.), *Facta probant homines – Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. dr. Zdeňky Hledíkové*, Praha 1998, s. 535–547
- Bohdan ZILYNSKYJ, *Postavení utrakvistické a katolické konfese na Novém Městě pražském v letech 1436–1459*, *Documenta Pragensia* 9/2, 1991, s. 389–405
- Ladislav ŽILKA, *Hospodaření týnské farnosti na Starém Městě pražském koncem 16. a začátkem 17. století*, diplomová práce FF UK, Praha 1988, s. 82
- IDEM, *Příjmy a výdaje týnské farnosti koncem 16. a začátkem 17. století*, PSH 25, 1992, s. 40–59
- IDEM, *Úředníci, kostelníci, zakristiáni a páni starší kostela Matky Boží před Týnem a kostela sv. Benedikta v letech 1586–1620*, *Documenta Pragensia* VIII, 1988, s. 21–33

Zkratky pramenů, časopisů a edičních řad

- Artikulové – AHMP I-451/21
- AV – Augsuburské vyznání – R. Ríčan, *Čtyři vyznání*, s. 55–112
- AUC HUCP – Acta Universitatis Carolinae Historia Universitatis Carolinae
- AUC Phil et Hist – Acta Universitatis Carolinae Philosophica et Historica
- BV – Bratrské vyznání – R. Ríčan, *Čtyři vyznání*, s. 113–180
- ČV – České vyznání – R. Ríčan, *Čtyři vyznání*, s. 265–308
- EKK – *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*
- FHB – Folia historica Bohemica
- HV – Druhé helvetské vyznání – R. Ríčan, *Čtyři vyznání*, s. 181–264
- LC – *Libri confirmationum*
- LE – *Libri erectionum*
- LMA – *Lexikon des Mittelalters*
- LThK – *Lexikon für Theologie und Kirche*
- PSH – Pražský sborník historický
- SAP – Sborník archivních prací
- WA – *Martin Luthers Werke [Weimarer Ausgabe]*