

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

THEOLOGICA 2015
roč. 5, č. 1

TÉMA

**Jan Hus, následovníci
a katolická teologie**

**Jan Hus, his Followers
and Catholic Theology**

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2015

REDAKČNÍ RADA

výkonný redaktor, předseda redakční rady

David Vopřada, Dr.

členové redakce

ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D. (Katolická teologická fakulta UK Praha)

prof. ThDr. Richard Čemus (Pontificium Institutum Orientale, Roma)

Dr. theol. Slavomir Dluhoš (Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien)

prof. PhDr. Tomáš Halík, Th.D. (Filozofická fakulta UK Praha)

Oleh Kindij, Ph.D. (Ukrainskij katolickij universitet, Lviv)

ThLic. Martin Kočí (Faculty of Theology and Religious Studies, Katholieke
Universiteit Leuven)

ThLic. Miloš Lichner, D.Th. (Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava)

ThLic. Mgr. Jaroslav Lorman, Th.D. (Katolická teologická fakulta UK Praha)

prof. Ivana Noble, Ph.D. (Evangelická teologická fakulta UK Praha)

prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D. (Cyrilometodějská teologická fakulta
UP Olomouc)

doc. Dr. phil. Jakub Sirovátka (Teologická fakulta JU, České Budějovice)

ThLic. Petr Štica, Th.D. (Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Münster)

RNDr. Gabriela I. Vlková, Th.D. (Cyrilometodějská teologická fakulta
UP Olomouc)

David Vopřada, Dr. (Katolická teologická fakulta UK Praha)

prof. ThDr. Lubomír Žák (Pontificia Università Lateranense, Roma)

ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

Univerzita Karlova v Praze

Katolická teologická fakulta

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: theologica@ktf.cuni.cz

<http://www.theologica.cz>

distribuce – objednávky

Centrální katolická knihovna KTF UK

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: knihovna@ktf.cuni.cz

© Univerzita Karlova v Praze, 2015

ISSN 1804-5588 (Print)

ISSN 2536-5398 (Online)

OBSAH

| | |
|--|-----|
| ÚVOD | 5 |
| TÉMA Jan Hus, následovníci a katolická teologie John Hus, his Followers and Catholic Theology | |
| CTIRAD V. POSPÍŠIL Jan Hus a transsubstanciace z hlediska dogmatické teologie | 9 |
| VÍT HLINKA Husův odkaz na Jáchyma z Fiore | 41 |
| GIACOMO CANOBBIO La disputa al concilio di Basilea tra Giovanni da Ragusa e Giovanni da Rokycana | 67 |
| FRANTIŠEK URBAN Mariánské motivy v díle M. Jana Rokycany | 93 |
| VARIA | |
| VÁCLAV VENTURA Pravoslavná teologická etika – několik pohledů | 109 |
| STANISLAV SOUSEDÍK Towards A Thomistic Theory of Intentional (“Fictive”) Individuals (I) | 133 |

RECENZE A ZPRÁVY

- Pavína Cermanová. *Čechy na konci věků. Apokalyptické myšlení a vize husitské doby*
(Radomír Bužek) 155
- Tomáš Petráček. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*
(Matěj O. Havel) 158
- Radek Martinek. *Všechny barvy církve. Barevnost křesťanského oděvu a její význam v tradici západní církve*
(Michal Sklenář)..... 161
- Helena Panczová – Daniel Škoviera. *Biblická gréčtina. Vysokoškolská učebnica*
(Josef Bartoň) 165
- Mezinárodní konference Společnosti pro biblickou literaturu (SBL)
a Evropské asociace biblických studií (EABS) 6.–10. 7. 2014 ve Vídni
(Jaroslav Brož) 169

ÚVOD

Z katolické strany byla Husovi věnována větší pozornost naposledy před patnácti lety. V prosinci roku 1999 proběhlo v předvečer Velkého jubilea na Papežské lateránské univerzitě v Římě mezinárodní husovské sympozium, na něž jeho účastníci dodnes vřele vzpomínají. Při závěrečné audienci v Sala del Concistoro Apoštolského paláce ve Vatikánu papež Jan Pavel II. zařadil pražského mistra mezi reformátory církve. Prohlásil za svou „povinnost vyslovit hlubokou lítost nad krutou smrtí způsobenou Janu Husovi a nad následným zraněním myslí a srdce českého národa, v němž to vyvolalo konflikty a rozdělení“ a naznačil, že tyto rány lze léčit pouze s pohledem upřeným kupředu do budoucnosti a nastolení „plně obnovených vztahů mezi křesťany“. V rámci proslovu zazněla také jedna věta, kterou akademické prostředí univerzity může přijmout jako velkou výzvu a povzbuzení i po patnácti letech, již v trochu odlišném politickém klimatu u nás i v Evropě: „Nejlepší obranou proti takovým tlakům“, tj. ideologickým, politickým i ekonomickým překážkám a tlakům mocných, „a proti deformacím z nich případně plynoucím je poctivě vědecké bádání“.

Při rozhodování, jak přispět k letošnímu šestistému výročí smrti rektora pražského vysokého učení a katolického kněze Jana Husa, si redakce kladla otázku, nakolik je z katolické strany reflektován teologický obsah díla Jana Husa a jeho následovníků, husitských teologů. Číslo *AUC Theologica*, které držíte v rukou, jsme tak nazvali *Jan Hus, následovníci a katolická teologie*. Rádi bychom aspoň takto skromně přispěli k malému krůčku na cestě k poznání českého reformátora a jeho následovníků. Naší snahou bylo prohloubit pohled na Husovu nauku z perspektivy katolické teologie.

První studie se věnuje Husově nauce o reálné přítomnosti Krista v eucharistii. *Ctírad V. Pospíšil* tuto nauku zasazuje do historicko-teologického kontextu a dochází k závěru, že konsubstancialismus nepopírající reálnou přítomnost nemusí být nutně heretický. Husovo učení o eucharistii podle něj se nevymyká dobové katolické nauce a nevyklučuje viditelné stránky svátosti. Podobně Husova nauka o eucharistii může vnést nové světlo i do poznání jeho ekleziologie – Hus sice viditelnou církev ostře kritizoval, avšak neodmítal, nýbrž ji „dokonce bolestivě i vášnivě miloval“. *Vít Hlinka* se následně zaměřuje na Husovy odkazy na některé aspekty nauky Jáchyma z Fiore, jehož exotickou nauku a pojetí dějin, zvláště očekávání apokalyptického Krista, nejprve představuje. Na tomto pozadí si pak všímá vlivu, který jáchymovská proroctví na Husa měla.

Druhá dvojice článků se věnuje jinému Janovi, totiž Rokycanovi. Příspěvek *Giacoma Canobbia* poukazuje na skutečnost, že česká teologie 15. století není pouze doménou místních badatelů, ale stává se průběžně zdrojem teologické reflexe i pro zahraniční badatele. Italský teolog si na příkladu disputace mezi Ivanem z Dubrovníka a Janem Rokycanou na Basilejském koncilu všímá podobně jako Pospíšil provázanosti eucharistické nauky s ekleziologií, s vizí církve; eucharistie a bytostný zájem o ni přivádí Husa i Rokycanu k zájmu o církev, o její reformu, o pojetí autority v církvi – motiv, který zůstává živý v církvi prvního i jednadvacátého století: *l'Église fait L'Eucharistie, l'Eucharistie fait l'Église!* Ve studii *Františka Urbana* o Rokycanově mariologii pak můžeme taktéž postřehnout sepětí různých tajemství víry: mariánská úcta Božího lidu vychází z naslouchání slovu Písma po vzoru Panny Marie – a v aluzi na předešlý de Lubacův axiom bychom mohli dodat: a skutečná mariánská úcta přivádí opět k naslouchání Slovu.

Redakce

TÉMA
Jan Hus, následovníci
a katolická teologie
John Hus, his Followers
and Catholic Theology

JAN HUS A TRANSSUBSTANCIACE Z HLEDISKA DOGMATICKÉ TEOLOGIE

CTIRAD V. POSPÍŠIL

ABSTRACT

John Hus and Transubstantiation from the Perspective of Dogmatic Theology

The consistent systematic-theological approach of the paper can be enriching for the scholars of various fields interested in the topic. The work is not aimed to retell the past; it's goal is to present the past in the most just way as possible on the level of catholic dogmatics. Firstly, the author describes contemporary concept of transsubstantial model of describing Eucharistic Mystery and refers to the connections between this doctrine and christology on the one hand and ecclesiology on the other. On this basis, he arrives at a new appraisal of Hus's teachings and also of consubstantiation, which catholic theology need not necessarily perceive as heterodox. Apart from that, it shows that Hus's essentially orthodox teaching could shed light upon his controversial ecclesiology.

Key words

Catholic theology; John Hus; Eucharist; Transubstantiation; Consubstantialism; Remanentism; Czech Reform Movement; Husitism

DOI: 10.14712/23563398.2015.67

Je známo, že mezi články vybranými ze spisů Johna Wyclifa či Viklefa¹, které byly několikanásobně odsouzeny jako heretické, patří pro svou věroučnou závažnost zřejmě na prvním místě jeho takzvaná remanenční teorie, stavící se do protikladu k oficiální církevní nauce o transsubstanciaci. Podle Viklefa by nemělo docházet k žádnému

¹ Ve vědeckých i popularizačních pracích se objevují střídavě obě varianty. Jelikož respektuji citované autory, ponechávám v citacích jejich textů jimi zvolenou formu jména anglického reformátora.

nahrazení podstaty chleba a vína podstatou Kristova těla a jeho krve. Eucharistický chléb a víno, jejichž podstata by zůstávala bez proměny, by představovaly pouhé znamení intencionálního sjednocení věřícího s Kristem, avšak nikoli tajemnou skutečnost. Je všeobecně známo, že čelní představitelé českého reformního kruhu na pražské univerzitě z počátku 15. století se Viklefovými myšlenkami nechali výrazně ovlivnit. Není tudíž divu, že na ně již v době jejich života padalo podezření z remanentismu. Právě tomuto tématu chceme na následujících stránkách věnovat přednostní pozornost.

Jednou ze základních cest k porozumění na poli dogmatické teologie je aplikace principu analogie víry, konkrétně vymezení místa, které v hierarchii pravd víry danému tématu náleží. Vzhledem k tomu, že mnoha neteologům a vírou neobdařeným odborníkům není tato záležitost úplně zřejmá, je třeba hned na počátku podtrhnout, že nejsvětější svátost představuje vrchol křesťanského života a ústřední tajemství víry.² Zároveň je záhodno dodat, že předchozí tvrzení není absolutní, nýbrž do jisté míry relativní, neboť eucharistii náleží zmíněné výsadní postavení právě kvůli jejímu úzkému sepětí s tajemstvím Trojice, které je první pravdou naší víry a křesťanského života v absolutním slova smyslu.³

V eucharistii je spolu s námi a dokonce v nás Ježíš Kristus, mystérium naší spásy, tajemství Boha i člověka, podstata církve jako společenství svatých, jedná se nejenom o zpřítomnění poslední večeře a velikonočního dramatu, nýbrž zároveň rovněž o úchvatnou předjímku eschatologické hostiny, tedy vrcholného tajemství našeho naplnění. V eucharistii jsou tedy obsažena veškerá duchovní dobra, po nichž vědomě lační vírou osvícené srdce⁴ křesťana a nevědomky nemůže nelačnět srdce každého člověka, není-li ovšem závažně pokřiveno.

Právě to jsou také důvody, proč by hledání odpovědi na otázku, zda Mistr Jan Hus byl heretikem, či nikoliv, mělo začínat právě zkoumáním jeho eucharistické nauky. Máme-li porozumět problematice eucharistické nauky betlémského kazatele a jeho kolegů z reformního kruhu českých Mistrů⁵ z počátku 15. století, pak bychom měli nejprve

² Eucharistie je „zdrojem a vrcholem celého křesťanského života“. LG, čl. 11; srov. PO, čl. 5.

³ Srov. KKC, čl. 234.

⁴ Srov. Pavel VI. *Proslov*, 7. 12. 1965, EV 1, č. *459; čes. př.: C. V. Pospíšil (ed.), *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2013, s. 191.

⁵ Jestliže středověký univerzitní titul „Mistr“ či „mistr“, odpovídající dnešnímu označení „profesor“, bývá u jména Jana Husa s počáteční majuskulí, pak by se měl logicky

podrobněji zkoumat, jak to bylo se zrodem transsubstanciační terminologie a jaký problém se tímto způsobem původně řešil. I v těch nejvýznamnějších dílech, která se přímo zabývají problematikou Husovy pravověrnosti⁶ či nepravověrnosti⁷ v oblasti eucharistické nauky,⁸ tato důležitá kapitola schází. Autoři prostě předpokládají, že celá záležitost je jasná, což je ovšem zcela neopodstatněný optimismus.

Ve druhém oddílu se zaměříme na hodnocení Husovy nauky o eucharistii, a to v souvislosti zejména s názorovými postoji Husova Mistra na artistické fakultě a později Mistra teologické fakulty, Stanislava ze Znojma.

Poměr Jana Husa k eucharistii se ovšem nevyčerpává jen v rovině sporů o transsubstanciaci či konsubstanciaci. Těmto tématům ovšem budeme muset věnovat druhou studii, která bude navazovat na nyní publikovanou, protože zpracovat vše v jediném příspěvku je nemožné především kvůli neúměrnému rozsahu předkládaného textu. Byl bych ale čtenářům velmi povděčen, kdyby zmíněné studie chápalí coby diptych, který je třeba vnímat a posuzovat jako dvojjedinou záležitost. Závěr této první studie může být tudíž pouze předběžný a částečný.

psát stejným způsobem i před jmény ostatních nositelů tohoto pedagogického gradu. V citacích ovšem ponecháváme tu ortografii, kterou zvolil příslušný autor, i když se liší od námi zvoleného způsobu psaní.

- ⁶ Srov. Paul de Vooght. Kacířství Jana Husa. *Theologická revue* 1997–2005. Publikace má celkem 52 pokračování. Pro studijní účely je k dispozici digitalizovaná forma překladu původně francouzského díla, které vyšlo poprvé na počátku šedesátých let minulého století a dostalo definitivní podobu ve druhém vydání – Paul de Vooght. *L'hérésie de Jean Hus 1–2*. 2. vyd. Louvain: Bibliothèque de L'Université Louvain 1975. O daném problému se v uvedeném díle hovoří na mnoha stránkách. Zmíněný autor obhajuje názor, podle něhož Hus byl v oblasti eucharistické nauky pravověrný.
- ⁷ Naproti tomu Stanislav Sousedík. *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*. Praha: Vyšehrad 1998 zastává mínění, že Hus pravověrný nebyl.
- ⁸ Podnětných studií je ovšem pochopitelně mnohem více, srov. např. Jan Sedlák. Učil Hus remanenci? In: *Studie a texty* I. Olomouc: Matice cyrilometodějská 1914, s. 450–481; Vlastimil Kybal. *M. Jan Hus: život a učení II, Učení 3*. Praha: J. Laichter 1951, s. 229–298; Ernst Werner. Das Altarsakrament im Religionverständnis von Jan Hus. In: J. Pánek – M. Polívka – N. Rejchrtová. *Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Praha: Historický ústav 1994, s. 317–329; Alexander Kolesnyk. Husovo pojetí eucharistie. In: J. B. Lášek (ed.). *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi. Sborník z mezinárodního symposia konaného 22.–26. září 1993 v Beyreuthu, SRN*. Praha: Česká křesťanská akademie – HTF UK 1995, s. 118–125; Pavel Kolář. Husovo učení o přijímání eucharistie a jeho vztah k učení Jakoubkovu. In: Z. Kučera – T. Butta (eds.). *Mistr Jan Hus v proměnách času a jeho poselství dnešku*. Praha: CČSH 2012, s. 83–102.

1. Genetický výklad pravého významu transsubstanciačního modelu vyjadřování víry v tajemství Kristovy přítomnosti v eucharistii

Na samém počátku následující reflexe je nezbytné jedno předznamenání. Čtenář by si měl jasně uvědomit, že kompetence autora této studie leží na poli systematické teologie, a proto také následující řádky pojednávají o problematice nastolené v podtitulu ze zorného úhlu jeho specializace. Nejde mi tudíž primárně o analýzu textů, nýbrž o to, abychom společně směřovali k hlubšímu porozumění problematice transsubstanciačního modelu popisování tajemství eucharistie.⁹ Nemám tedy v úmyslu provozovat nyní vysoce teoretickou teologickou archeologii, jejíž potřebnost rozhodně nepopírám, neboť nyní mi jde spíše o význam nauky pro život věřícího člověka, který hledá porozumění.

Další věc, již si musíme uvědomit, tkví v hodnocení transsubstanciační terminologie. Relativně častým omylem, s nímž se setkávám, bývá její plochá identifikace se samotnou eucharistickou skutečností. Každý slušně erudovaný teolog ovšem dobře ví, že víra se váže primárně k tajemství samotnému, a teprve následně a druhotně k určité pomocné teologické terminologii. Celá věc se vyjasní, když uvážíme, že přes tisíc let křesťanstvo pojímalo eucharistii pravověrně bez toho, že by se aplikoval výraz „předpodstatnění“. Pokud by totiž víra byla striktně vázána na uvedenou terminologii, pak bychom dospěli k naprosto absurdnímu závěru, podle něhož by všichni věřící před zavedením tohoto termínu byli nevyhnutelně heretiky. Dokonce i sám Ježíš by byl obvinitelný z nepřístojnosti, neboť při poslední večeři nepohovořil o transsubstanciaci. Každý by tedy měl již nyní pochopit absurditu nesmyslného přeceňování teologické výpovědi, která má pouze ozřejmovat a v určitém kontextu zpřístupňovat to, co nacházíme v Písmu svatém a v apoštolské Tradici,¹⁰ a nikoli být pouhým lidským

⁹ V tomto bodu rozvíjím základní ideje obsažené ve studii, která se týká právě nutného předpokladu korektního hodnocení eucharistické nauky představitelů českého reformního hnutí, jež však v českém prostředí z výše zmíněných autorů nikdo detailněji nerozpracoval: srov. Ctirad V. Pospíšil, *Konsubstanciační a remanenční teorie jako teologický problém*. In: M. Drda – F. Holeček – Z. Vybíral (eds.), *Jan Hus na přelomu tisíciletí – mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na přelomu třetího milénia – Papežská lateránská universita Řím 15.–18. prosince 1999*. Tábor: Husitské muzeum v Táboře 2001, s. 661–672.

¹⁰ V případě transsubstanciačního modelu popisu eucharistie se evidentně jedná pouze o pomocnou teologickou terminologii. V dané souvislosti je vhodné připomenout následující vyjádření Papežské biblické komise: „Pomocné terminologie, jichž

„nálezkem“, jenž Písmo a Tradici v jistém ohledu modifikuje, na kteréžto riziko na obecné rovině upozorňoval skvělý český teolog Matěj z Janova.

Druhé upřesnění se týká faktu a formy slavení eucharistie. O tom, že slavení večeře Páně je apoštolská Tradice, nebude nikdo rozumný pochybovat, neboť církev tak činila od samého počátku své existence a činí tak dodnes. Není ani stínu pochyb o tom, že tak bude jednat až do skonání věků. Je známo, že církev slaví eucharistii a eucharistie tak říkajíc dělá církev. Jinou věcí je ale forma tohoto slavení, která patří na rovinu církevní tradice, a ta je nevyhnutelně proměnlivá.¹¹ Již v Novém zákoně je patrné, že došlo k výrazným posunům oproti ritu poslední večeře v rámci židovské paschy a že připomínka a zpřítomnění Ježíšova sebevydání se odehrávalo velmi záhy o dni Páně mimo rámec Velikonoc. Je tudíž opět absurdní vázat vše bezvýhradně jen a jen na tridentský ritus, který musíme hodnotit pouze jako jeden z historických způsobů slavení eucharistie. Absolutizace tridentské mešní liturgie by vedla k naprosto stejným absurditám jako v předchozím případě.

Nyní budeme věnovat pozornost zrodu transsubstanciační nauky, protože právě tudy vede cesta k hlubšímu porozumění jejímu významu. Celý problém začíná v devátém století, kdy opat Paschasius Radbertus († 851 nebo 860) ve svém pojednání *De corpore et sanguine Domini*, které je mimochodem považováno za chronologicky první monografii o eucharistii,¹² staví čtenáře před dilema, zda eucharistický chléb je pouze viditelným znamením, anebo skutečným Kristovým tělem. Zmíněný autor se snaží problém vyřešit tak, že vylučuje znakovou funkci konsekrovaného chleba, a tak identifikuje eucharistické tělo Kristovo s jeho tělem historickým. Lámání eucharistického chleba by pak vlastně bylo lámáním Kristova historického těla. Není divu, že absurdity tohoto typu vedou myslící lidi vcelku spontánně k zaujetí druhé extrémní pozice, totiž k pojetí eucharistie jako čirého zname-

užívala církev v průběhu staletí, se v oblasti víry netěší téže autoritě, jakou má referenční terminologie inspirovaných autorů, tedy novozákonní terminologie opírající se o Starý zákon.“ Papežská biblická komise. *Bible a christologie* 1.2.2.1; čes. př.: PBK. *Bible a christologie*. Praha: Krystal OP 1999, s. 20–70, zde s. 39.

¹¹ Srov. MTK. *Teologie dnes*. Olomouc: Vydavatelství UP – CMTF UP 2012, čl. 31. Srov. Ctírad V. Pospíšil. Posvátná Tradice podle *Dei verbum*. *Teologické texty* 11, 3 (2000), s. 112–113; Vybrané inspirace obsažené v prvních třech kapitolách *Dei verbum* padesát let po zahájení Koncilu. *AUC Theologica* 2 (2012), s. 9–33.

¹² Srov. M. Lepin. *L'idée du Sacrifice de la Messe*. Paris: Beauchesne 1926, s. 6.

ní, které však samo neobsahuje označovaný význam. Tato názorová pozice ovšem rovněž není přijatelná, neboť nedokáže učinit zadost pravdivosti Kristových slov nad chlebem a vínem při poslední večeři, kde se výslovně tvrdí, že jde o jeho tělo a o jeho krev.

Proti Paschasiovu neudržitelnému naturalismu, jenž je v rozporu s tím, že při poslední večeři se po konsekraci eucharistického chleba s Ježíšovým historickým tělem neodehrála žádná viditelná proměna, tedy jakýsi jeho striktně materiálně chápaný „vstup“ do proměněného chleba, což by nevyhnutelně vedlo k závěru, že křesťané by při eucharistii vlastně páchali jakýsi sakrální „kanibalismus“, vystoupil mnich téhož kláštera, Ratramnus († 868), jenž dal svému spisu totožný název jako jeho představený, tedy *De corpore et sanguine Domini*. Podle posledně zmíněného autora jsou chléb a víno po konsekraci opravdu Kristovým tělem *secundum invisibilem substantiam* (na způsob neviditelné podstaty), nicméně konsekrovaný chléb a víno zůstávají zároveň znameními této reálné Kristovy přítomnosti, a proto je definuje jako *figurae secundum speciem visibilem* (viditelná znázornění).¹³ Ratramnus velmi správně pochopil, že je zcela nepřístojné stavět do protikladu znakovou funkci konsekrovaných způsob a reálnou přítomnost Kristova těla, neboť musí platit obojí. Navíc předpokládá jako něco zcela samozřejmého, že je třeba jasně rozlišovat eucharistické a historické tělo Kristovo.¹⁴ Lze říci, že Ratramnova názorová pozice je pro svou vyváženost jasným projevem pravověří v oblasti eucharistické nauky.

Pravým protikladem Paschasiova eucharistického naturalismu je učení mistra katedrální školy v Tours, Berengaria (999?–1088), jehož názory známe bohužel pouze z reakcí protivníků, protože není dost dobře možné dospět s naprostou jistotou k tomu, co byl vlastní názor tohoto mistra z 11. století.¹⁵ Zdá se však, že tento teologizující filosof neúměrně inklinoval k mínění, podle něhož by konsekrovaný chléb

¹³ Srov. Bakhuizen van den Brink. *Ratramni, De corpore et sanguini Domini. Textes établis d'après manuscrits et notice bibliographique*. Amsterdam: North-Holland Publishing 1954 = 1974, s. 35, 46.

¹⁴ Srov. van den Brink. *Ratramni, De corpore et sanguini Domini*, s. 59. Mimo chodem tutéž pozici zaujímá také Pavel VI. *Mysterium fidei* (encyklika ze dne 3. 8. 1965; *Enchiridion Vaticanum* [= EV] 2. Bologna: EDB 1967, č. 427).

¹⁵ „Systematická teologie se může stát bezbožnou. K tomu dochází obzvláště tehdy, když se důraz klade především na dokazování nebo když je vůdčím motivem zaujímaných pozic individuální či skupinová pýcha.“ Bernard Lonergan. *Il Metodo in Teologia*. Brescia: Queriniana 1975, s. 368.

a víno byly pouze symbolem Kristovy přítomnosti, což bylo odsouzeno na římských synodách v letech 1059 a 1079. Berengarius pak musel vyznat víru v eucharistii podle formulí, které mu byly synodou předloženy.¹⁶ Bohužel je však třeba konstatovat, že zmíněná vyjádření silně zaváněla tím, co jsme konstatovali v Paschasiově případě.¹⁷

Nauka o nejsvětější svátosti se vyvíjela na základě právě nastíněné názorové oscilace mezi eucharistií pojímanou buď jako pouhý symbol, anebo jako pouhá reálná přítomnost. Teze o předpodstatnění se snaží oba extrémy co nejharmoničtěji skloubit a zároveň vyloučit výše zmíněné absurdity. Neviditelná podstata těla Kristova a jeho krve filosofickou mluvou označuje realitu osobní přítomnosti Spasitele, která je zakotvena nikoli pouze v naší subjektivní víře, nýbrž přímo ve skutečnosti konsekrovaných způsob chleba a vína, ty si však z jevového hlediska uchovávají svou povahu pokrmu a nápoje, a mají proto zároveň symbolickou – znakovou povahu.¹⁸ Výraz „podstata“ navíc odpovídal praxi, která od počátku říkala, že celé Kristovo tělo a jeho krev jsou přítomny v jakékoli částičce konsekrovaného chleba nebo vína, tedy analogicky, jako je například podstata vody přítomna v každé její kapičce.¹⁹

Po pravdě řečeno, v teologii velmi často platí, že víra nás učí „co“, ale nikoli „jak“. Zjevením je dáno, že Kristus je v eucharistii reálně přítomen („co“). Otázka po Boží „technologii“, tedy „jak“, není zjevná. Je tedy velmi moudré se jí vyhnout. Jakmile je nastolena, nevyhnutelně vede k řadě nedorozumění, sporů, ba dokonce střetů, které ve skutečnosti nemohou mít na základě údajů, jež máme ze zjevení

¹⁶ Srov. Heinrich Denzinger – Peter Hünermann (eds.). *Enchiridion symbolorum*. Bologna: EDB 1995 [= DSH], č. 690, 700.

¹⁷ Konstatujeme, že Berengariiovi odpůrci vlastně zastávají Paschasiovy teze, v nichž se identifikuje historické tělo se svátostným tělem.

¹⁸ „Nauka o transsubstanciaci se vyvinula za tím účelem, aby byly vyloučeny dvě extrémní pozice: přemrštěný realismus na jedné straně a čirý symbolismus subjektivní povahy na druhé straně.“ Alexander Gerken. *Teologia dell'eucaristia*. 2. vyd. Alba: Paoline 1986, s. 125.

¹⁹ Proto také Klement IV. již v roce 1267 tvrdil, že Kristus je v eucharistii přítomen „*vere, realiter, essentialiter*“, tedy opravdu, skutečně, na způsob esence – bytnosti. Srov. DSH, č. 849. Což opakuje a modifikuje Tridentský koncil slovy „*vere, realiter, substantialiter*“. Srov. DSH, č. 1651. Výrazy „transsignifikace“ a „transfinalizace“ nejsou vysloveně zavrženy, leč nevyjadřují tajemství dostatečným způsobem; srov. Pavel VI. *Mysterium fidei* (DSH, č. 4411), protože postihují pouze znakovou stránku, nevyjadřují však tajemnou skutečnost, která existuje sama o sobě a nezávisle na subjektivním postoji člověka. V eucharistii tudíž nejde pouze o jakousi dohodu mezi věřícími, nýbrž o tajemnou skutečnost.

k dispozici, jednoznačné řešení. Ač se budeme opakovat, je vhodné nyní blíže specifikovat, že by bylo hrubým nepochopením, pokud by někdo transsubstanciační terminologii chápal jako jednoznačný popis toho, „jak“ se realizuje Kristova tajemná přítomnost pod způsoby chleba a vína. Jedná se o tajemství, které jen nesměle a vzdáleně s velkým ostychem, jaksi z donucení popisujeme, ovšem bez nároku na to, že by naše vyjádření mohlo aspirovat na jiné než vzdáleně analogické předložení mystéria. Mezi všemi nedokonalými způsoby popisu se transsubstanciační model zdá být nejméně nepřesný, byť ho můžeme chápat také zcela neadekvátně, jako kdyby po konsekraci nebylo možno hovořit o eucharistickém chlebu. Vypovídat o eucharistii jako o těle Kristově i o chlebu zároveň je zakotveno již v Písmu, kde například Pavel praví: „Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde. Kdo by tedy jedl tento chléb a pil kalich Páně nehodně, proviní se proti tělu a krvi Páně (1 Kor 11, 26–27).“²⁰ Rozhodně není bezvýznamné, že i na základě výše uvedených míst z Nového zákona *Katechismus Tridentského koncilu* ukládá farářům následující povinnost:

V této záležitosti ať pastýři upozorní věřící, aby se nedivili, jestliže i po konsekraci je [to, co leží na oltáři,] nazýváno chlebem. Bylo zvykem takto nazývat eucharistii jednak proto, že má vzhled chleba, jednak proto, že podržuje přirozené vlastnosti sytit a živit tělo, jak je to běžné u chleba. Ostatně v Písmu svatém je obvyklé nazývat věci podle toho, jak se jeví.²¹

Ačkoliv magisterium nikdy jednoznačně nevyjádřilo, jak máme výraz „*substantia*“ v daném kontextu pojímat, a ponechalo tak prostor otevřený tajemství,²² zdá se, že z nauky Tridentského koncilu můžeme

²⁰ Dala by se najít i jiná místa, například Jan 6, kde Ježíš několikrát opakuje, že jeho tělo je chléb a že jeho učedníci mají jíst tento chléb. Konkrétně: „A chléb, který já dám, je mé tělo, dané za život světa.“ (Jan 6,51) Upřednostnil jsem Pavlovo svědectví jednak proto, že je redakčně výrazně starší než Janovo evangelium, jednak proto, že mezi interprety panuje dlouhotrvající spor, zda „chléb“ v 6. kapitole Janova evangelia označoval původně eucharistii, anebo Moudrost. Podle mého soudu by měly platit oba právě naznačené významy.

²¹ Tito S. Centi (ed.). *Catechismo Tridentino*. Siena: Cantagalli 1981, č. 224, s. 271.

²² Srov. např. IV. lateránský koncil. *Firmiter* (DSH, č. 802); II. lyonský koncil. *Professio fidei Michaelis Paleologi imperatoris* (DSH, č. 860); Tridentský koncil. *Decretum de ss. Eucharistia* (DSH, č. 1635–1661); *Doctrina et canones de comunione sub utraque specie et parvulorum* (DSH 1725–1734); Pius VI. *Auctorem fidei* (ap. konstituce ze dne 28. 6. 1794; DSH, č. 2600–2700); Pius XII. *Mediator Dei* (encyklika ze dne 20. 11. 1947;

prostou úvahou vyvodit, že na empirické rovině se s konsekrovaným chlebem neděje nic pozorovatelného, změřitelného, chemicky a fyzikálně verifikovatelného.²³ Bylo by tudíž nesprávné, kdybychom výraz „podstata – *substantia*“ vnímali materiálně. Jedinou přijatelnou alternativou je chápat daný termín čistě metafyzicky.²⁴ Jedná se výlučně o potvrzení duchovní skutečnosti, totiž že znamení reálně obsahuje zviditelňovaný a zpřítomňovaný význam.²⁵ K onomu reálnému významu se člověk dostává pouze vírou, nikoli smysly, obdobně jako pouze vírou dospíváme k tomu, že Muž z Nazareta je vtělenou druhou osobou Trojice. Případně lze toto tajemství víry přirovnat k Božímu slovu nad slovem lidským v Písmu.²⁶ Lidské slovo Bible je přístupné každému člověku jako historická skutečnost, Boží slovo obsažené a vyjádřené tímto lidským slovem se otevírá jen věřící mysli. Právě proto není možno teologii redukovat na pouhou lingvistickou technologii a tajemství eucharistie výlučně na metafyzický popis Božího *know how*.

Podle mého soudu by se o eucharistii dalo vypovídat také v tom smyslu, že stejně jako historické tělo Kristovo bylo vlastně reálným znamením přítomnosti vtěleného Slova, tak nyní tento konsekrovaný chléb a toto konsekrované víno reálně zviditelňují a aktualizují přítomnost vtěleného Slova s jeho lidstvím i božstvím, s celým jeho životním příběhem kulminujícím ve velikonočním mystériu, v rámci společenství církve. Znamení a význam představují jednotu svátosti eucharistie, již lze popisovat jako jednotu tajemné podstaty a viditelných případků chleba a vína. Materiální chléb a víno by po konsekraci plnily opravdu a skutečně stejnou funkci jako historické tělo Kristovo.

Enchiridion delle encicliche [= EE] 2, EDB: Bologna 1996, č. 450–652); Pavel VI. *Mysterium fidei* (EV 2, č. 406–445); Jan Pavel II. *Dominicae cenae* (apošt. list ze dne 24. 2. 1980; EV 7, č. 151–252); *Katechismus katolické církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001, č. 1375–1381.

²³ „Je evidentní, že Tridentský koncil nemíní hovořit o Kristově přítomnosti na rovině fyziky, chemie nebo biologie. Ve skutečnosti se staví proti těmto naturalistickým představám.“ Michael Schmaus. *Der Glaube der Kirche 2*. München: Max Hueber Verlag 1970, s. 540.

²⁴ Srov. Karl Rahner. Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahls. In: *Schriften zur Theologie IV*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1960, s. 357–385.

²⁵ Výraz „duchovní“ ale rozhodně není synonymem slova „subjektivní“, případně „nereálný“, jak to dnes většina lidí chápe. Ten, kdo má hlubší spirituální zkušenost, ví velmi dobře, že ona duchovní skutečnost je mnohem reálnější než vše materiální kolem nás. Vždyť nebe i země pominou, tedy materiální skutečnost, Boží a Kristovo slovo je však mimo zákon pomíjivosti (srov. např. Mt 24,35).

²⁶ Srov. Benedikt XVI. *Verbum Domini*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2011, čl. 38.

Dalo by se tedy hovořit o jejich reálné a substanciální transfunkcionalizaci. Posledně zmíněný termín pochopitelně není s to plně nahradit slovo transsubstanciace, mohl by však poněkud napomoci při našich úvahách o povaze eucharistického těla Kristova. Právě navržený popis má podle mne totiž tu výhodu, že velmi jasně rozlišuje eucharistické tělo Kristovo od jeho těla historického, přičemž jejich totožnost tkví v identické funkci historického těla na straně jedné a konsekrovaného chleba a vína na straně druhé. Historické tělo Kristovo, nyní oslavené, přitom zůstává tím, čím je, a chléb na chemické a fyzikální rovině rovněž coby znamení zůstává tím, čím je. Tato nová funkce konsekrovaného chleba a vína ale není pouhou změnou ve znakové rovině, nýbrž také skutečnou proměnou v rovině bytí, neboť chléb a víno zviditelňují skutečnou přítomnost osoby Ježíše Krista.

Transsubstanciační nauka je tedy složitá jen zdánlivě, přesto však bývá často chápána chybně jak v rámci církve, tak zejména mimo ni. Uvedená nesprávnost tkví jednak v nerozlišování historického a eucharistického těla, jednak v opomíjení reality chleba a vína, takže proměna se vnímá jako něco materiálního ve fyzikální a chemické rovině. Tato do jisté míry paschasiovská upřílišněnost pak vyvolává pochopitelnou reakci v podobě odmítání mylně chápané transsubstanciace, což vede k berengariovskému pojmání eucharistie jako výlučně znakové záležitosti.

To, co bývá označováno jako eucharistické bludy, lze velmi názorně vysvětlovat, zahledíme-li se na daný problém na rovině analogie víry, konkrétně na rovině podobnosti transsubstanciační nauky s christologickým dogmatem. Platí totiž, že ona nová a tajuplná podstata svátosti plní obdobnou funkci jako osoba vtěleného Slova, zatímco viditelné způsoby chleba a vína zase hrají v zásadě tutéž roli jako přijatá lidská přirozenost Slova. I nyní platí, že podstatu a jevové případy nesmíme od sebe nikdy odtrhovat, musíme je však zároveň rozlišovat stejně, jako to platí o osobě Slova a jeho lidství. Paschasiovský naturalismus by tudíž odpovídal monofysitismu²⁷, zatímco nauka, která je připisována Berengariovi, podle níž by byl eucharistický chléb pouhým znamením

²⁷ Eutyches učil, že lidství je od okamžiku sjednocení božstvím pohlceno jako kapka medu oceánem. Ježíš by pak nebyl doopravdy člověkem, měl by jen jednu jedinou přirozenost, a to onu božskou. Proto monofysitismus – „jednopřirozenostnictví“. Na rovině eucharistie by tedy chléb a víno nebyly znamením, ale pouze Kristovým tělem a krví, takže by se naprosto ztratila diference mezi Kristovým tělem historickým a eucharistickým.

bez reálné přítomnosti Kristovy, by zase představovala obdobu adopcionismu²⁸. Konsubstanciační nauka, podle níž by v eucharistii koexistovaly dvě podstaty, totiž reálná přítomnost Kristovy osoby s podstatou chleba a vína, by vykazovala výraznou strukturální podobnost s nestorianismem, podle něhož by v Kristu vlastně byla vedle božské osoby rovněž osoba lidská.

Christolog však dobře ví, že ohledně Nestoriovy nauky panuje mezi teology dodnes spor, zda se opravdu jednalo o herezi, či nikoli. Pokud by Nestorius skutečně mínil Krista rozdvojit na dva subjekty, o bludnosti by nebylo pochyb. Kdyby však Nestorius chtěl vyjadřovat, že Ježíš měl vlastní lidskou osobnost, což je souhrn sebepožiteků na úrovni lidské psychiky, pak bychom hovořili pouze o nešťastné terminologii směřující ontologickou a psychologickou rovinu a následně o nedorozumění.²⁹ Totéž analogicky platí i o konsubstancialismu, protože pokud by se tím mínilo, že z hlediska chemie a fyziky k přepodstatnění nedochází a že fyzikálně a chemicky si chléb i po konsekraci uchovává to, čím byl předtím, opět by se jednalo pouze o nešťastné terminologické nedorozumění. Jakmile by se ale daná záležitost týkala opravdu ontologie, pak by konsubstancialismus byl bludem stejně jako obdobně pojímaný nestorianismus.

Nyní se na problematiku transsubstanciace zahledíme z hlediska eklesieologie.³⁰ Nová podstata svátostného chleba a vína, tedy skutečná přítomnost Kristovy osoby, která zahrnuje jeho celou bytost s lidstvím, božstvím, a hlavně s jeho kompletním životním příběhem vrcholícím o Velikonocích,³¹ je přirovnatelná k přítomnosti Božího království

²⁸ Adopcionismus hovoří o Ježíšovi jako o pouhém člověku, který byl v určitém okamžiku adoptován jako Boží Syn. Zpravidla by k tomu mělo dojít při křtu, případně při vzkříšení. Ježíš by tedy nebyl skutečným Božím Synem, ale pouze někým, koho Bůh prohlásil za svého Syna. Pak by ovšem bylo veta po novém obrazu Boha – Trojici. Ježíš by byl pouze největší z proroků, ale nikoli jednorozený Boží Syn. Na rovině eucharistie by tedy svátostné způsobu byly pouhým znamením, ale nikoli reálnou přítomností vtěleného Božího Syna.

²⁹ Srov. Ctírad V. Pospíšil. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP 2010, s. 158–162.

³⁰ Dlužno podotknout, že eucharistie se dá slavit jedině v církvi. Eucharistické tělo Kristovo vyjadřuje tajemství církve a v jistém ohledu dělá církev, která zase koná – slaví eucharistii. Toto slavení není pouze příchodem Krista do církve a k nám, ale také vyjádřením toho, že v církvi a v nás již je. Plodně a hodně může přijímat eucharistii jedině ten, kdo věří, je pokřtěn a přebývá v milosti, což implikuje přítomnost Krista v jeho nitru. Srov. Augustin. *Sermo 272* (PL 38, 1247–1248).

³¹ Mělo by být jasné, že osoba se vyjevuje nejen druhým, ale také sama sobě výlučně ve vztahu a ve vlastním životním příběhu. Přítomnost jakési nevztahové osoby bez

v Kristově putující církvi. Konkrétní historická realita církve ale není naplocho identifikovatelná s Božím královstvím a bohužel se od tohoto ideálu tak často odchyluje. Jedná se tedy o znakovou stránku, kterou vytváříme svým vlastním životem. Odtrhovat znamení a význam by bylo nemravné a nesprávné, na druhé straně vidíme, že obě skutečnosti nemůžeme nerozlišovat. Pokud by totiž církev byla již přišedším královstvím v plnosti, často by nás její reálný stav mohl přivádět k beznaději. Velmi pěkně to vyjadřuje Mezinárodní teologická komise v následující skvělé úvaze:

Analogie s vtěleným Slovem dovoluje tvrdit, že tento „nástroj spásy“, jímž je církev, je třeba pojímat takovým způsobem, aby se vyloučily dvě přemrštěnosti, které jsou typické pro christologické hereze prvních staletí. V tomto smyslu je nutno vyloučit určitý druh církevního „nestorianismu“, podle něhož by mělo platit, že mezi božským a lidským prvkem by neexistovala žádná podstatná vazba. Na druhé straně je nutno vyloučit určitý druh církevního „monofysitismu“, podle něhož by bylo v církvi vše „divinizováno“, a proto bez omezeností, nedostatků nebo omylů na rovině organizace, což jsou důsledky hříchů a lidské nevědomosti. Jistěže církev je svátost, ovšem nikoli na stejné úrovni a se stejnou mírou dokonalosti v každém úkonu, který koná.⁵²

Mělo by být pochopitelné, že reformní zaměření vcelku spontánně povede k většímu důrazu na diferenci mezi Božím královstvím a církevní institucí, což implikuje riziko eklesiologického „nestorianismu“ a následně konsubstancialismu, zatímco obhajoba daného stavu věcí v církvi povede k minimalizaci difference mezi Božím královstvím a církví, což naproti tomu implikuje riziko eklesiologického „monofysitismu“ a inklinace k paschasiovskému naturalismu v oblasti

příběhu je tudíž nesmyslem, o němž může uvažovat jedině ten, kdo má na mysli kategorii osoby, jak se o ní hovořilo v předkoncilních, abstraktních christologických pojednáních. Již četba evangelia nám jasně říká, že osoba se vlastně vypravuje. Není tudíž divu, že její zpřítomnění nemůže nezahrnovat její příběh. Vztahovost eucharistické přítomnosti osoby vtěleného Slova je dána primárně trojičnou: veškeré naše díkyvzdání směřuje k Otci, a to v síle Ducha svatého (epikleze), díky čemuž jsme zároveň v Kristu. Do hry vstupuje pochopitelně vztah učedníka k Ježíši Kristu, který však nesmíme odtrhovat od církevního společenství, protože nelze přijímat tělo Páně bez smíru s bratry.

⁵² MTK. Vybraná témata z eklesiologie. In: C. V. Pospíšil (ed.). *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a Dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2011, s. 133–186, čl. 6.1, s. 164.

eucharistické nauky. Není tudíž sporu o to, zda sám transsubstanci-
ační model je ve své vlastní podstatě paradoxální. Uvedené dilema se
z roviny teorie následně přenáší do konkrétní historické situace v sou-
vislosti s reformním postojem k církevní instituci, která byla postižena
řadou zásadních nešvarů, konkrétně připomeňme kupčení s církevní-
mi úřady, což na přelomu 14. a 15. století vyvrcholilo vpravdě smrtel-
nou krizí trojpapežství.

Doufám, že právě uvedené souvislosti jednak objasňují oprávně-
nost transsubstanciální terminologie, jednak na základě principu
analogie víry ukazují také na její širší význam. Rovněž výše uvedená
teze, podle níž eucharistická nauka představuje určitý velmi citlivý
indikátor pravověří dotyčného teologa, je nyní konkretizována. Hodno-
cení eucharistické nauky Jana Husa a jeho kolegů je tudíž z hlediska
systematické teologie klíčem k porozumění nejenom jejich christolo-
gii, již se zabývá opravdu málokdo, ale zejména k jejich eklesiologii,
která naproti tomu kvůli své kontroverznosti vzbuzuje nesrovnatelně
intenzivnější zájem.

To, k čemu jsme dospěli, potvrzuje i následující historický fakt. Když
totiž v roce 1411 Michael de Causis neboli Michael Súdny sestavil na
pokyn arcibiskupa Zbyňka Zajíce z Házmburka proti Husovi obžalo-
bu, na prvním místě jej obvinil z viklefovského remanentismu.⁵⁵ Jedná
se o první oficiální obvinění českého reformátora z příslušné hereze.
Zároveň se ukazuje, že i Husovi odpůrci chápali eucharistickou nauku
jako určitou vstupní bránu k celému teologickému myšlení dotyčného
teologa, a proto vedli hlavní útok právě tímto směrem.

2. Husova nauka o Kristově reálné přítomnosti v eucharistii v kontextu jednak Viklefova remanentismu, jednak konsub- stancialismu Stanislava ze Znojma a Jakoubka ze Stříbra

Vzhledem k šíři problematiky a bohatství druhotné interpretač-
ní a hodnotící literatury by mělo být zřejmé, že v tomto příspěvku se
mohu zaměřit opravdu jen na to nejpodstatnější. Ve studii tohoto typu
nelze prezentovat detailnější analýzy pramenných textů, a proto se
musím v mnohém oprít o příspěvky kolegů, na jejichž díla odkazuji

⁵⁵ Srov. de Vooght. Kacířství Jana Husa 10. *Theologická revue* 69 (1998), s. 49–56, zde
s. 54, digit. s. 81. I Husovi odpůrci tedy vnímali celou záležitost jako klíčovou, když
chtěli pražského Mistra obvinít z kacířství.

v poznámkovém aparátu. Znovu důrazně připomínám, že těžiště mého snažení leží na poli systematické teologie. Jelikož teologická problematika se nevyhnutelně prolíná s onou historickou, je nutno příslušné souvislosti rovněž připomínat. Upozorňuji, že u notoricky známých a snadno dostupných údajů historiografického ražení jsem nepovažoval za nutné neustále úzkostlivě odkazovat na příslušné strany z děl renomovaných historiků jako: F. Palacký, J. Sedlák, V. Novotný, V. Kybal, F. M. Bartoš, A. Molnár, J. Spěváček, F. Šmahel, P. Čornej ad. Vcelku pochopitelně mnohem důsledněji odkazuji na druhotnou literaturu, když jde o teologické myšlení a hodnocení příslušných naukových stanovisek. Čtenáři určitě neunikne, jak v mnohém souzním s P. de Vooghtem, nicméně v řadě aspektů jeho hodnocení zakotvují hlouběji na poli systematické teologie a rovněž doplňuji o řadu aspektů, z nichž jedním je hodnocení významu eschatologické atmosféry, v níž Hus žil a působil. Posledně zmíněný prvek ovšem bude hrát významnou roli až v druhém, na tuto studii navazujícím příspěvku.

Nejprve tedy připomenu eucharistickou úctu prvních generací českého reformního hnutí, následně krátce pohovořím o J. Viklefovi, abych pak mohl ztratit pár slov o nauce Stanislava ze Znojma. Ve druhém bodu se zaměřím na Husovu nauku ohledně transsubstanciacie a o souvislosti této tematiky s jeho eklesiologií. Důrazně upozorňuji, že se jedná pouze o dílčí pohled, protože Husova eucharistická nauka se nevyčerpává svým poměrem k transsubstanciaci s příslušnými eklesiologickým souvislostmi. Dalším naznačeným aspektům dotyčné tematiky bude věnována již zmíněná následná studie.

2.1 Eucharistie v počátcích českého reformního hnutí, Viklef a Stanislav ze Znojma

Není tajemstvím, že české reformní hnutí má své kořeny hluboko ve 14. století v době vlády Karla IV. Koncentrace na eucharistii, zejména pak na její časté, ba každodenní přijímání ze strany laiků jako protijed, který měl duchovně čelit děsivé krizi církevní instituce i úpadku mravního života mnoha duchovních a pochopitelně také společenských elit, má svůj počátek v životě a díle Jana Miliče z Kroměříže.⁵⁴

⁵⁴ Srov. např. František Michálek Bartoš. *Čechy v době Husově*. Praha: J. Laichter 1947, s. 240–242. Tomuto obrácení a horlivci se pro jeho evangelijní chudobu a opravdovost dostalo titulu „český sv. František“ (srov. František Šmahel. *Jan Hus – život a dílo*. Praha: Argo 2013, s. 26), i když jeho postoj k minoritům a mendikantům byl ne právě přívětivý, což souviselo mimochodem také s jeho příslušností k sekulárnímu

Následně nauku o potřebnosti častého přijímání svátosti rozpracoval velký český teolog Matěj z Janova, který Milíčce obdivoval a prezentoval ho coby proroka poslaného Bohem.³⁵ Lze říci, že k tomuto odka-

kléru. Je známo, že vztahy mezi příslušníky žebравých řádů a sekulárním klérem byly v Praze velmi napjaté, neboť šlo o příjmy z pastorační činnosti, o něž konkurenční mendikanti v jistém ohledu připravovali diecézní kněžstvo. Mendikanti byli jakožto exemptní z moci místního biskupa vnímáni také jako prodloužená ruka Říma, což opět působilo nevráživost. Nikoli neposledním důvodem kritického postoje zejména Milíčce k mendikantům byl jejich ne vždy příkladný život, v němž se sice halasně hovořilo o chudobě, ve skutečnosti se však za touto reklamní maskou skrývalo obdobné bažení po penězích jako všude jinde. Podobná vzájemná nevráživost s mendikanty je patrná v životě všech dalších představitelů českého reformního hnutí včetně Mistra Jana Husa. Srov. František Šmahel. *Husitská revoluce 2 – Kořeny české reformace*, s. 182, 195.

Vraťme se ale přímo k Milíčovi. V první řadě je třeba podtrhnout, že je u něho sice patrná velká úcta k eucharistii, nicméně ještě nehovoří výslovně o častém svatém přijímání laiků, jak se leckdy tvrdí v druhotné literatuře. Srov. Pavel Černuška. *Jindřich z Bitterfeldu – eucharistické texty*. Brno: L. Marek 2006, s. 34–35. Navzdory své naprosté pravověrnosti, odhlédneme-li od jeho až psychotického traumatu z nadcházejícího příchodu antikrista, což ho mělo dokonce přivést k tomu, že za Kristova protivníka prohlásil samotného Karla IV., byl bohatými mnohoobročníky obviněn z hereze. Motivem tohoto podlého útoku byla zášť, protože Milíč narušoval zaběhnutý systém a odhaloval nepravosti, a pochopitelně také závist, neboť Milíč byl mnoha prostými lidmi, chudými univerzitními studenty, ale také movitými českými měšťany upřímně ctěn a milován. Zkrátka a dobře, v Čechách jsou všichni hotoví závidět člověku kdykoli a cokoli. Kvůli své obhajobě musel proto putovat do Říma a následně i do Avignonu, kde v květnu 1374 v jistém slova smyslu jako uštvaný člověk zemřel. Sám Karel IV. nechal Nový Jeruzalém, jež Milíč na Starém Městě založil jako místo, kde se měli připravovat noví reformní kazatelé, pod tlakem vyššího kléru zlikvidovat, když budovy předal cisterciákům. Každopádně se sluší, abychom s hlubokou úctou konstatovali, že Milíč je v tom nejlepším slova smyslu otcem českého katolického reformního hnutí. Kdyby byl Jan Milíč nikoli z Kroměříže, ale třeba z Milána nebo Boloně, určitě by byl nedlouho po své smrti kanonizován.

³⁵ Studoval v Paříži v letech 1373–1381. Po cestě do Říma se v říjnu 1381 představil pražské kapitule a byl přijat mezi kanovníky. Jeho hlavním dílem jsou: *Regulae Veteris et Novi Testamenti I–IV*. V. Kybal (ed.). Innsbruck: Wagner Verlag 1908–1913; Sv. V: *O Těle Kristově*. Praha: Česká akademie věd 1926; Sv. VI. J. Nechutová (ed.). München: Oldebourgh Verlag 1995. Pražská synoda z října 1389 zakázala podávat laikům přijímání častěji než jedenkrát za měsíc. Následně bylo zapovězeno kritizovat uctívání obrazů. Janov se musel zodpovídat ze svých „pohoršlivých“ názorů a byl v jistém ohledu donucen se jich veřejně odříci. Následně podstoupil církevní trest, nepříšel však o své kanovnické místo. Janovova teologie je zaměřena biblicky. Odmítal „nálezy“ lidské, které zakrývají pravou povahu evangelia. I on hovořil o antikristovi a jeho působení. Časté přijímání mělo být lékem proti této hrozbě. Oním hrozícím antikristem podle Matěje může být dokonce i špatný papež. „V traktátech o eucharistii, zahrnutých do svazku *Regulae*, velebí Matěj svátost oltářní s takovou horoucností, uctívá ji s tak upřímnou oddaností [...], že by bylo těžké najít ve světové teologické literatuře cos lepší.“ Jan Sedlák. *Táborské traktáty eucharistické*. Brno: Papežská tiskárna benediktinů rajhradských 1918, s. 71. Rozhodně není bez zajímavosti, že Matěj

zu bychom se měli hrdě hlásit, neboť konstatované jasně dokládá, že česká zbožnost má ve svých kořenech hlubokou eucharistickou úctu. Zároveň je třeba připomenout, že časté svaté přijímání bylo v dané epoše také projevem jasného „Ne!“ dualistickému kacířství různých sekt, jako byli například albigenští, které negovaly materiální rozměr svátostí, čímž zároveň odmítaly církevní instituci, ta ovšem na daném stavu věcí nesla nemalou část viny kvůli své zprofanovanosti, ziskuchtivosti, klerikalismu.

Zároveň je ale třeba konstatovat, že situaci kolem roku 1388 komplikovali v Praze beghardi, kteří vyslovovali podobný požadavek, a současně na nich však lpělo podezření z hereze. Ti byli Václavem IV. v uvedeném roce z Prahy vykázáni. Tím se vysvětluje omezující stanovisko arcibiskupa Jana z Jenštejna ze synody v roce 1388, kdy bylo povoleno přijímání laiků jedenkrát za měsíc, což byla praxe obvyklá v řadě klášterů. Jakmile komplikace s beghardy pozbyla aktuálnosti, bylo časté přijímání povoleno na synodě v roce 1391. Každopádně ale na univerzitě existovaly dva názorové tábory, jeden ve prospěch a druhý proti častému přijímání laiků.⁵⁶

Dalším důležitým a v jistém ohledu kontroverzním zdrojem myšlenkového kvasu na pražské univerzitě na konci 14. a v prvních desetiletích 15. století bylo dílo Johna Wyclifa – Viklefa.⁵⁷ Máme-li shrnout myšlenkové poselství tohoto literárně velmi plodného anglického univerzitního Mistra, můžeme konstatovat, že v oblasti filosofie se projevoval jako odpůrce nominalismu, a jeho realismus se proto jevil jako filosofie ideálu; že razil církevní reformu, jejímž základem měla být sekularizace nadbytečného církevního majetku, což byl podle něho hlavní zdroj zla v církvi; nápravu měl zjednat panovník a šlechta; v oblasti eucharistie několikrát změnil své mínění, nicméně nakonec měl podle nám dostupné sekundární literatury dospět k radikálnímu

z Janova vyslovoval o častém přijímání a přijímání mladších dětí obdobné myšlenky jako o pět století později papež Pius X. Srov. de Vooght. Kacířství Jana Husa 5. *Theologická revue* 68 (1997), s. 33–39, zde s. 34, digit. s. 14.

⁵⁶ Srov. Černuška. *Jindřich z Bitterfeldu*, s. 77–78.

⁵⁷ V české literatuře oscilují oba způsoby psaní. John Viklef se narodil kolem roku 1330. Od 15 let studoval v Oxfordu. Mistrem svobodných umění byl promován v roce 1361 nebo 1362. Zemřel na své faře v Lutterworthu dne 31. 12. 1384. Srov. Miloslav Kaňák. *John Viklef – Život a dílo anglického Husova předchůdce*. Praha: Blahoslav 1973. Ten-
týž autor na straně 7 tvrdí, že Viklefovo jméno lze psát asi 30 různými způsoby. Dále srov. Vilém Herold. *Pražská univerzita a Wyclif. Wyclifovo učení o ideách a geneze husitského revolučního myšlení*. Praha: Univerzita Karlova 1985; Malcolm Lambert. *Středověká hereze*. Praha: Argo 2000, s. 328–394.

remanentismu berengariovského ražení, takže chléb a víno po konsekraci by podle něj byly pouze znamením Kristovy přítomnosti.⁵⁸ Je tudíž třeba konstatovat, že anglický reformní myslitel byl v dané věci mimo pole ortodoxie. Viklefovy teze byly v Anglii oficiálně zavrženy již v roce 1380 a pak vícenásobně opět v Anglii, následně kupříkladu v Římě i na Kostnickém koncilu. Viklefovi se ovšem nestalo zhora nic, protože za ním stál panovník a mocná skupina šlechticů.

Nyní poněkud konkrétněji verifikujeme výše uvedenou tezi, podle níž existuje jasná souvislost mezi eucharistickou naukou a kritikou církve. Jestliže to vnější je v církvi zkažené a vyžaduje radikální reformu, pak je pochopitelné, že se zde zřetelněji diferencuje jevová stránka církve od její tajemné spojitosti s Božím královstvím, což se následně projeví také v eucharistické nauce sklony k vyhraněnému remanentismu, případně k mnohem umírněnějšímu konsubstancialismu. Podle mého soudu takto nebo alespoň podobně uvažovali Husovi odpůrci, kteří předpokládali, že u Husa jako vyhraněného kritika církevních poměrů, i vzhledem k jeho sympatiím k Viklefovu myšlenkovému odkazu, mohou téměř automaticky předpokládat remanentismus. Jenomže právě nastíněná logická vazba mezi eklesiologií a eucharistickou naukou nemusí mít předem očekávané rozměry.

Do Prahy se Viklefovy spisy dostaly velmi záhy, některé možná dokonce ještě za jeho života, tedy již v sedmdesátých, bezpečně pak v osmdesátých a devadesátých letech 14. století. Představitelům českého reformního hnutí imponoval filosofický realismus, který připomínal Augustinovu recepci platonismu. Velmi přitažlivá byla také strategie reformy v podobě redukce přemrštěného církevního majetku, který byl v Českém království a v Moravském markrabství výrazně přebujelý.⁵⁹ Husův učitel na artistické fakultě Stanislav ze Znojma, kte-

⁵⁸ „Viklef prý své pojetí eucharistické nauky změnil šestkrát. [...] Za bezpečně zjištěnou a ověřitelnou je nutno považovat skutečnost, že se Viklef v průběhu sedmdesátých let rozešel s učením transsubstanciačním, že počal učit remanenci a že pak remanenci nauce zůstal věren až do konce života.“ Sousedík. *Učení o eucharistii*, s. 39.

⁵⁹ Soubor zemí pod vládou českého krále se od dob Karla IV. nazýval „Koruna česká“. České království byly pouze Čechy. K zemím Koruny české patřilo Markrabství moravské, Olomoucké biskupství, dlouhá řádka slezských knížectví, Lužice, zvláštní statut mělo kompletně německé Chebsko, dále některá lucemburská území geograficky nesouvisající s celkem zemí Koruny české atd. K reformním idejím pražských Mistrů přilnuli nikoli absolutně výlučně, nicméně přece jenom výrazně přednostně obyvatelé české národnosti v Čechách a na Moravě, v ostatních zemích Koruny české byl ohlas pražského reformismu spíše negativní. Podle tvrzení historiků držela církev opravdu zhruba kolem jedné třetiny pozemkového fondu. Srov. např. Pavel

rý se později dobral rovněž titulu Mistra na teologické fakultě v Praze, přebíral od Viklefa jeho filosofické názory a v jistém ohledu vnímal pozitivně také jeho reformní strategii. Jakmile však narazil ve spisech anglického reformátora na jasné rozpory s ortodoxií, příslušnou tezi nepřevzal.⁴⁰ V jediném případě se ale s velkou umírněností přece jenom pokusil o recepci remanentismu, ovšem v jeho velmi umírněné, konsubstancialistické formě. Konkrétně se jedná o Stanislavův traktát *De corpore Christi* z podzimu 1403, který S. Sousedík cituje z rukopisu⁴¹. Na tomto místě se zdá být nanejvýš vhodné připomenout Sousedíkovo velmi dobré objasnění používané terminologie:

Podle transsubstanciační nauky se při konsekraci proměňuje celá substance chleba v substanci těla Kristova a akcidenty chleba zůstávají po konsekraci bez subjektu. Podle konsubstanciační nauky je po konsekraci „pod“ akcidenty chleba přítomna dál substance chleba, avšak zároveň s ní i substance těla Kristova. V tomto pojetí jsou tedy v posvěcené hostii přítomny zároveň substance dvě. Podle znakové nauky je v posvěcené hostii přítomna pouze substance chleba. Chléb se však vyřčením konsekrčních slov stává znakem těla Kristova. Remanenční naukou nazýváme každou takovou teorii, podle níž v hostii setrvává substance chleba i po konsekraci. Remanenční ráz má tedy, jak patrně, jak nauka konsubstanciační, tak i nauka znaková.⁴²

Vzácné je odlišení konsubstancialismu od vyhraněného remanentismu, který český filosof definuje jako „znaková nauka“. Na rozdíl od Sousedíka bych ale konsubstanciační nauku nehodnotil jako

Čornej. *Velké dějiny země Koruny české V: 1402–1437*. Praha – Litomyšl: Paseka 2000, s. 57–58. Například v Polsku a v Uhrách tento podíl kolísal mezi 12 a 15 procenty. Je zřejmé, že nadbytečný majetek přitahoval ziskuchtivce, a proto se duchovní stav mnohým jevil jako cesta ke kariéře a majetku, kterážto motivace zcela evidentně převažovala nad duchovními pohnutkami a vědomím povinností vyplývajících z pastorační péče o svěřené farnosti. Karel IV. navíc ekonomicky zabezpečoval své četné úředníky, které potřeboval pro správu říše i Koruny české, zprostředkovaně církevními úřady a obročími, jež jejich uživatelé v naprosté většině případů nevnímali jako duchovní službu. Uvážíme-li, že univerzitní mistři zejména artistické fakulty nepatřili mezi dobře zajištěné osoby s vysokými příjmy, je vcelku pochopitelné, že to jen umocňovalo jejich nepřívětivý postoj k vyššímu bohatému kléru a podněcovalo jejich reformní zápal, kterým vzplanuli zejména čeští mistři, neboť do hry vstupoval také nacionální aspekt rivalit s německými mluvícími kolegy.

⁴⁰ Srov. Sousedík. *Učení o eucharistii*, s. 16.

⁴¹ Srov. Kodex pražské Univerzitní knihovny sign. F 25, f. 105v–110r.

⁴² Sousedík. *Učení o eucharistii*, s. 38–39.

jednoznačně heretickou, nýbrž spíše jako potenciálně neortodoxní, neboť již dobře víme, že konsubstancialismus, který nepopírá reálnou přítomnost Krista v eucharistii, lze vnímat také jako do jisté míry ne zcela šikovnou obhajobu zdravého mínění, podle něhož fyzikálně a chemicky si chléb uchovává svou materiální povahu.

Odpůrci reformního hnutí pochopitelně Stanislava začali obviňovat z hereze. Pokud z někoho jeho kolegové heretika chtějí udělat, není tak nesnadné tohoto záměru dosáhnout. Hermeneuticky je takovýto účelový postup nekorektní a přičí se pochopitelně velmi závažně rovněž osmému přikázání. Český mistr se z nebezpečí mistrně i prohnane zároveň vyvlékl tvrzením, že zatím sepsal jen první část traktátu, kde inkriminované mínění prezentoval pouze jako předmět diskuse, a že zamýšlí pojednání doplnit o druhou část, kde vše uvede na pravou míru.⁴⁵ Skutečně tak učinil, ale nebylo mu to mnoho platné, protože pod nátlakem protivníků, kteří ho obviňovali z bludařství, musel v roce 1408 spolu se Štěpánem z Pálče do Říma, aby zde obhajoval čest svého jména. Na cestě do Věčného města byli oba v Boloni zajati budoucím vzdoropapežem Janem XXIII. a postavou vsutkou temnou, kardinálem Balthasarem Cossou. Důvodem věznění bylo zřejmě také to, že Václav IV. svěřil českým učencům tajné poselství pro římského papeže, což se přičilo záměrům kardinálů, kteří se vzbouřili a připravovali Pisánský koncil, z něhož v roce 1409 vzešel třetí papež. Oba Mistři se dostali z temnice na svobodu až po intervenci krále Václava IV. Poté využili příležitosti a sledovali jednání Pisánského církevního sněmu.

Stanislav ze Znojma a Páleč kvůli svému dlouhému pobytu mimo Prahu ztratili vůdčí postavení v českém reformním kruhu a jejich místo v té době zaujal Mistr Jan Hus, jemuž více než zdatně sekundovali Jeroným Pražský, Jakoubek ze Stříbra a také skvělý právník Jan z Jesenice. V následujících letech se Stanislav a Páleč poněkud stáhli do ústraní. V souvislosti s bouřlivým odpustkovým rokem 1412 se postavili na vyložené antireformní pozice a vystupovali následně

⁴⁵ Ke cti pražského arcibiskupa je třeba říci, že se s tímto postupem uspokojil. Politický zájem ovšem velel, aby se Čechy nedostaly do špatného světla na mezinárodní scéně jako země postižená morem hereze, neboť Václav IV. stále usiloval o znovunabytí důstojnosti krále Svaté říše římské, o niž byl připraven vzpourou porýnských kurfiřtů v roce 1400. Dlužno podotknout, že Václavova císařská korunovace v Římě se nemohla uskutečnit jak ze strategicko-vojenských, tak z ekonomických důvodů. Úsilí některých německých mistrů pražské univerzity o „heretizaci“ jejich českých kolegů proto nemuselo být motivováno jen horlivostí o ortodoxii a práva církve, nýbrž výrazně také zájmy odpůrců Václava IV. v říši.

jako Husovi odpůrci. Pohnutkou ke změně jejich postoje byl podle mne přednostně strach ze sociální brizance reformních idejí. Zkrátka a dobře, začínalo jít nejenom o majetek a postavení ve společnosti, nýbrž bez nadsázky o život.⁴⁴

2.2 Husova nauka o reálné přítomnosti Kristově v eucharistii a jeho kontroverzní eklesiologie

Vzhledem k tomu, že nauka a dějiny krácejí v tomto případě ruku v ruce, a vzhledem k množství tematických okruhů, které se zde prostupují, se mi zdálo vhodné, abych mnohé uvedl v poznámkách pod čarou, které mají namnoze povahu nikoli pouhé dokumentace, nýbrž vhodného prostředku, jak ke kmeni textu připojit alespoň v náznaku důležité tematické větve, které tak kompletují strom předkládané reflexe.

⁴⁴ Dlužno podotknout, že odpustková bula Jana XXIII. byla z věroučného hlediska přinejmenším značně problematická, ba heretická. Není třeba mít žádné obavy, neboť šlo o mrzkého vzdoropapeže, jemuž charisma věroučné neomylnosti nikdy nepříslušelo. Kupříkladu Vídeňská univerzita nedoporučila prodej odpustků v Rakousku, a tak se v této zemi neodehrálo ono nesmírné pohoršení, k němuž došlo v Čechách. I Husův odpůrce, Štěpán z Pálče, již jako Mistr teologie, a dokonce děkan příslušné fakulty, zakázal ve své farnosti v Kouřimi prodej odpustků a bulu kritizoval. Hus sám nebyl proti odpustkům jako takovým, ale pouze proti jejich zneužívání. Kládl důraz nikoli na placení peněz, nýbrž na vnitřní dispozici penitenta, který se musel vyzpovídat, kát, a pak mohl dojít odpuštění i časných trestů za své hříchy, které si po smrti duše odbývá v očistci. Husova nauka tedy nebyla v dané věci rozhodně heretická. Lze vyslovit názor, že betlémský kazatel byl se svou kritikou dobové praxe mnohem blíže dnešní nauce církve o odpustcích než jeho odpůrci. Srov. Apoštolská penitenciárie. *Enchiridion odpustků*. Praha: ČBK 2000.

Problém ovšem leží poněkud jinde, totiž v tom, že Hus se solidarizoval s bouřícími se davy, což bylo sice projevem obdivuhodné osobní odvahy, neboť pražský reformátor věděl, že tím ztratí podporu panovníka, který prodej odpustků podporoval, a jeho pastýřského srdce, protože nechtěl opustit sobě svěřené ovce, nicméně to rovněž můžeme vnímat jako výraz jeho sociální nezodpovědnosti. Lidé se nebouřili jen v Praze, k velmi závažným násilnostem na kléru, ba k zabíjení duchovních došlo v roce 1412 například v Lounech a v Žatci. Volba pro a proti reformě byla v oné kritické situaci vyhroceně dilematická, a jiný proto nemůže být ani náš postoj k rozhodnutí Husa na jedné straně a Stanislava se Štěpánem na straně druhé. Právě akutní hrozba anarchie a revolučního výbuchu, k níž se Hus jako význačný kazatel a univerzitní Mistr v jistém slova smyslu připojil, byla podle mého mínění také důvodem, proč se zrovna v tomto dějinném okamžiku Pálec spolu se Stanislavem stali Husovými úhlavními nepřáteli. Motivace k rozhodnutí jedné i druhé strany je snadno pochopitelná, a proto nám nepřísluší soudit. Zajímavé podněty k hlubšímu zamyšlení nad danou problematikou přináší sborník: J. Holeček (ed.). *M. Jan Hus a M. Štěpán z Pálče. Sborník z kolokvia uspořádaného Referátem kultury Okresního úřadu v Kladně 25. 5. 2000 v klášteře bosých karmelitánů ve Slaném*. Kladno: Referát kultury Okresního úřadu v Kladně 2000.

Hned na počátku budíž jasně řečeno, že stejně jako Stanislav, i Hus Viklefa vnímal coby inspirátora na poli filosofie, a zejména v oblasti strategie reformy církve, zároveň se však velmi umně vyhýbal herezím anglického myslitele, jimž ve skutečnosti nikdy neučil.⁴⁵ Pražský reformátor se totiž pozornému čtenáři, zejména jeho theologických spisů vzniknuvších před rokem 1408 a namnoze i před rokem 1412, jeví jako poměrně úzkostlivý člověk, když se jedná o otázku pravověří.⁴⁶

⁴⁵ „Svým způsobem byl Hus viklefistou, aniž by jím byl. Patřil mezi viklefisty svým přesvědčením a svým entuziasmem, ale se závažnými výhradami. V hloubi duše byl rozštěpen. Jeho duch a rozum byly katolické, ovšem srdcem patřil Viklefovi. Stavba jeho myšlení byla uspořádána ve scholastickém rámci i co do základu a formy, ale při konfrontaci s těmiž problémy jako Viklef, s nímž sympatizoval, neboť Viklef pranýřoval zločiny duchovních, aby zachránil křesťanský život. Zdálo se mu stejně jako Viklefovi, že základní hodnoty křesťanství jsou v nebezpečí, nebo ještě přesněji, že všechno zlo pochází od tehdejších vedoucích činitelů a od osob, které zastávaly významná místa v církvi. Neschvaloval a taktéž nepřijímal Viklefovo kacířství, ale přejal od něho odpor vůči špatným prelátům a též vůli dosáhnout reformy.“ De Vooght. Kacířství Jana Husa 6. *Theologická revue* 68 (1997), s. 81–85, zde 84.

⁴⁶ Husova obezřetnost a opatrnost na poli věrouky má hlubší souvislosti, které je třeba připomenout. Nejprve bych podotkl, že v zásadě všichni, kdo byli do té doby v Čechách a na Moravě odhaleni jako heretici, patřili k německy mluvící části populace. Zejména valdenská hereze, ale i jiné heterodoxní myšlenkové proudy vstupovaly do naší vlasti spolu s kolonizací. Již v době vlády Karla IV., který byl v dané záležitosti víc než obezřetný a dbal na pověst své země jako ostrova pravověří, takže měl přezdívkou „popský císař“, padly za obětí inkvizice na tisíce osob. Ti, kdo odmítli odvolat a kát se, končili na hranici. Ovšem i ti, kdo se podle všeho jen ze strachu a navenek takzvané obraceli, bývali těžce postihováni na majetku a cti.

Z uvedeného důvodu kupříkladu Jeroným Pražský vyslovil názor, že pravý Čech se mimo jiné rozpoznává podle pravověrnosti. Stalo se tak počátkem ledna 1409, tedy krátce před vydáním Dekretu kutnohorského, u příležitosti kvodlibetu pod předsednictvím Matěje z Knína. „Na závěr disputačního turnaje ‚rytířů vzdělanosti‘ se ujal slova mistr Jeroným Pražský. Tento globetrotter a muž mnoha jazyků živil v sobě i v jiných přesvědčení, že svatosvatý český národ (*sacrosancta natio Bohemica*) má být ve své zemi ‚hlavou a ne ocasem‘ a že ‚ryzí Češi‘ po otci a matce mají požívat zvláštní práva jak na domácí univerzitě, tak i v Praze a v celém Českém království. K starším atributům české národní pospolitosti, jimiž byly vlast (*patria*) a jazyk (*lingua*), Jeroným nově připojil další dva: původ po rodičích (*sanguis*) a neposkvrněnou víru (*fides*).“ František Šmahel. *Život a dílo Jeronýma Pražského*. Praha: Argo 2010, s. 40. Dle mého soudu právě nastíněný český „mesianismus“ pramenil z výsadního postavení Českého království v době panování českého krále a císaře Svaté říše římské Karla IV. Obdobné názory vyjádřil opět v lednu 1409 ve své řeči rovněž Jan z Jesenice, který výslovně řekl, že v Čechách byli heretiky vždy jen Němci. Srov. Šmahel. *Život a dílo Jeronýma Pražského*, s. 40. Vyhrocený nacionalismus s vývěsním štítem ortodoxie byl zároveň přípravou na převrat v počtu hlasů ve prospěch českého národa, jak ho uvedl do života Dekret kutnohorský.

Husova úzkostlivost měla též komunitní základ. V roce 1408 Václavovi IV. stále ještě šlo o návrat na trůn v říši, a proto se snažil dbát na pověst svého království jako země, v níž nemá vrch hereze, jak tvrdili jeho političtí odpůrci. Není tedy divu, že český král vyvíjel v této věci silný tlak na Mistry pražské univerzity. V právě naznačeném

Není tedy divu, že Husova eucharistická nauka v jeho *Komentáři Sentencí*⁴⁷ i v pojednání o eucharistii⁴⁸ vzniklém v souvislosti s problémy, které měl jeho učitel, je zcela pravověrná.

V roce 1412 se český Mistr vrátil k tématu eucharistie ve svém *Výkladu na Páteř*, a to v souvislosti se čtvrtou prosbou Otčenáše.⁴⁹ Betlémský reformátor konečně stručně shrnul své učení o nejsvětější svátosti v kratičkém díle, které sepsal v březnu roku 1415 jako vězeň v Kostnici a věnoval jednomu ze svých žaláříků, Robertovi.⁵⁰ Ze všech jeho spi-

kontextu vydala schůze českého univerzitního národa dne 24. 5. 1408 v domě U černé růže prohlášení, že nikdo z členů sdružení nesmí pod trestem vyloučení hlásat Viklefovy teze v jejich heretickém smyslu. Srov. Šmahel. *Život a dílo Jeronýma Pražského*, s. 37. To však pochopitelně nebránilo přebírání jeho filosofického realismu a nezapovídalo sympatizovat s Viklefovou reformní strategií, která opravňovala panovníka a šlechtu k „privatizaci“ nadbytečného církevního majetku a k nápravě „nemravných“ duchovních, což Václavovi a šlechtě znělo beze stínu pochyb jako rajská hudba.

⁴⁷ Eucharistická tematika se v Husově *Komentáři Sentencí* nachází ve čtvrté knize, distinkce VIII–XIII. Srov. V. Flajšhans (ed.), *Spisy M. Jana Husí 4: Super IV Sententiarum*. Praha: J. Bursík 1904, s. 553–588. V zásadě se zde setkáváme s klasickou naukou oné doby, která nás opravdu nemá čím překvapit. Hus rozhodně nehýřil ve svém *Komentáři* originalitou a hájil v té době běžné obyčeje, jako například mnohem přísnější eucharistický půst, než za jaký jsme po II. vatikánském koncili zvyklí dnes. Odmítal přijímání ze strany malých dětí, protože nemají užívání rozumu, aby mohly zpytovat svědomí a mít náležitou zbožnost. Velkou roli zde hraje takzvané duchovní přijímání, které spočívá v touze a ve zbožném rozpoložení mysli. Ve věci častého přijímání Hus zaujímal spíše umírněnou pozici, když podle něj ke zbožnému životu dostačuje přistupovat ke stolu Páně jedenkrát za týden. Zároveň konstatuje, že v prvotní církvi bylo časté přijímání běžné a že odklon od zmíněné praxe vedl k duchovnímu ochladnutí. V konečném důsledku ponechává frekvenci přistupování ke stolu Páně na svědomí věřícího, pročez i denní frekvence je přípustná; srov. např. Jaroslav Polc. Časté přijímání laiků – základ české reformace. Duchovní proudy od Karla IV. ke Kalichu. *Studie* 79 (1982), s. 28–44. Jak uvidíme v druhé studii, která navazuje na tuto publikaci, český reformátor v době sepisování tohoto díla obhajoval oprávněnost obyčeje, podle něhož laici přijímají tělo Páně jen pod způsobou chleba. Poněkud pikantní na celé záležitosti je to, že český reformátor používal v zásadě tytéž argumenty, s nimiž se setkáváme ve spisech antireformních teologů, kteří po roce 1414 kritizovali praxi podávání nejsvětější svátosti *sub utraque*. Obecně lze konstatovat, že učení českého reformátora o svátostech je zcela katolické. Není zde ani stopy po donatismu, z něhož Hus bývá někdy obviňován. Kněz v hříchu vysluhuje podle Husa svátosti platně, leč těžce nehodně.

⁴⁸ Srov. Jan Hus. *De corpore Christi*. V. Faljšhans (ed.). Praha: J. Bursík 1904.

⁴⁹ Srov. Jan Hus. *Výklad na Páteř*. In: J. Daňhelka (ed.). *Magistri Ioannis Hus. Opera Omnia. Výklady*. Praha: Academia 1975, s. 330–392. Hus zde hovoří o chlebu jako potřebě k přirozenému životu a o eucharistii jako potřebě k nadpřirozenému životu. Chválí časté přijímání, ale varuje před neuctivým přistupováním ke stolu Páně. Svátostné přijímání je opětně zaměřeno k duchovnímu přijímání.

⁵⁰ Jedná se o latinský spis s titulem *Saeptius rogasti*. Srov. Jan Hus. O nejsvětější svátosti oltářní. In: V. Flajšhans (ed.). *Mistra Jana Husí sebrané spisy V*. Praha: J. Bursík 1904,

sů vyplývá, že se nikdy výslovně nehlásil ani ke konsubstancialismu jako Stanislav, natož pak k vyhraněnému remanentismu jako Viklef.

Z uvedených důvodů nemohu souhlasit se Sousedíkovým verdiktem, podle něhož by Husova nauka o eucharistii měla být v rozporu s církevním standardem.⁵¹ Navíc světová i česká odborná literatura dává jednoznačně přednost Vooghtovu hodnocení, podle něhož pražskému reformátorovi nelze v oblasti eucharistické nauky nic vytknout, před soudem českého filosofa⁵². Jestliže Hus klade důraz na realitu eucharistického chleba, aniž by popíral transsubstanciaci, určitě to souvisí s jeho zanícením pro nápravu církve.

Vzhledem k tomu, co jsme řekli výše, naskýtá se otázka, zda v jádru zdravá Husova eucharistická nauka náhodou nevyprovádá něco také o jeho tolik diskutované eklesiologii, která je zejména

s. 228–239. Spisek obsahuje jednoduše vyloženou nauku o eucharistii a praktické pokyny, v nichž se zračí Husova prostá osobní zbožnost.

⁵¹ Srov. Sousedík. *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*, s. 58–60. V první řadě bych podotkl, že plochá identifikace eucharistického tajemství s transsubstanciační terminologií rozhodně není předností Sousedíkova výkonu. Jestliže kolega filosof konstatuje, že Hus ve svých spisech nepropadá konsubstancialismu, ale přesto by neměl být v souladu s učením církve, neboť prý jasně nevyjádřil transsubstanciační nauku, což ovšem není tak docela pravda, zdá se mi takové hodnocení poněkud ekvilibristické. V pozadí je cítit určitou předpojatost směřující k Husovu obviňování navzdory tomu, co lze vytěžit z jeho textů. Jestliže kolega filosof dále propůjčuje důvěru výpovědím svědků, kteří referovali o údajných heretických výrocih pražského reformátora, nejeví se mi to dostatečně kritické, neboť mnohá z těchto svědeckví byla účelově překroucena. Příslušné klerikální lobby šlo o to, aby Hus byl heretikem stůj co stůj, obdobně jako v předchozích případech Jana Milíče a Matěje z Janova. Bohužel Sousedíkovo počinání vykazuje výrazně obdobné rysy. Nikoli náhodou jeden z Husových odpůrců, Štěpán z Dolan u Olomouce, koncem září 1414 v souvislosti s Husovým odjezdem na koncil napsal: „Si auca deplumata, veru infixa et ignibus decocta fuerit, finale utique gaudium convivantibus propinabit.“ Cit. dle Bartoš. *Čechy v době Husově*, s. 387, pozn. 1. Šlo tedy o Husovo oškubání, zahubení a upečení, což mělo způsobit velikou radost. Návist je však velmi špatným vůdcem a jenom stěžejí někoho přivede na cestu spravedlnosti. Nejsme tu náhodou svědky závažného přestoupení osmého přikázání, čistě pragmatické likvidace člověka jen z ideologických pohnutek, konkrétní aplikace nemravného principu, podle něhož účel posvěcuje mravně špatné prostředky? Bohužel musím konstatovat, že Štěpán z Pálče zejména na koncilu jednal ve spojení s Michaelem de Causis a litomyšlským biskupem a posléze také olomouckým Janem Železným v právě nastíněném smyslu.

⁵² Srov. Justo Collantes. *La fede della chiesa cattolica. Le idee e gli uomini nei documenti dottrinali della Chiesa*. Città del Vaticano: LEV 1993, s. 745; Francis Rapp. *Církev a náboženský život Západu na sklonku středověku*. Brno: CDK 1996, s. 146. I současní čeští historikové – jako František Šmahel. *Jan Hus, život a dílo*. Praha: Argo 2013, nebo Pavel Čornej. *Velké dějiny země Koruny české*. Litomyšl: Paseka 2000 – neváhají ve svých dílech na několika místech podotknout, že Hus se remanentismem neprovinil.

po roce 1412 ostře kritická, a především důrazem na predestinaci může vyvolávat dojem Husova rozchodu s ortodoxií. Jak to, že se toto napětí mezi církví predestinovaných a viditelnou církví nepromítá do Husovy eucharistické nauky přinejmenším v posledním období jeho života? Nestojíme tu před nedostatečnou aplikací principu analogie víry, tedy před nedomyšleností? Mohlo by jít také o promyšlenou strategii, jejímž cílem by bylo neposkytnout protivníkům snadný terč k obviněním z hereze. Obě tyto možnosti bych si dovolil vyloučit, neboť Jan Hus byl jednak sice málo originální, nicméně řemeslně kvalitní teologický myslitel, jednak se projevoval v mnoha ohledech jako člověk značně úzkostlivý,⁵³ a proto se mu zřejmě přičilo promítat ostře reformní strategii do nejposvátnějších sfér věrouky. Pražský reformátor byl navíc vždy pevně přesvědčen, že je pravověrný teolog a syn katolické církve. Naskýtá se tedy poslední a pro mnohé možná překvapivá alternativa.

Jestliže Hus nepopírá transsubstanciaci a bere velmi vážně realitu eucharistického chleba, mohlo by to naopak vrhat určité světlo jak na jeho opomíjenou christologii,⁵⁴ tak na jeho tolik studovanou a v řadě ohledů kontroverzní eklesiologii. Odmítání remanence i umírněnější konsubstanciační nauky by nám mělo říkat, že tentýž autor by neměl od sebe nenávratně odtrhovat církev skládající se z predestinovaných ke spáse od viditelné církve jakožto instituce. Když v první fázi procesu na mnohé otázky vyšetřovací komise odpověděl, že nic takového nezastával ani nezastává (*non tenui, nec teneo*), vyvolalo to zejména v případě jasného odmítnutí remanenčního učení veliké překvapení. Jeho tolik kritizovaná koncepce církve predestinovaných podle mého soudu není ničím jiným než pokusem vymezit zdravé jádro viditelné církve, jehož úkolem je dílo nápravy. Hus tím zároveň jasně

⁵³ „Husova teologie byla koncipována v naprosto tradičním pojetí a nemusí být nijak zvláště vysvětlována. Jeho definice církve jako společenství predestinovaných nebyla na pražské univerzitě žádnou novinkou a prouformní kázání se už stalo tradicí téměř od nepaměti. Na první pohled tedy nebylo patrné nic, kvůli čemu by se v jeho textech měly hledat cizí zdroje. Pokud ve vši jeho literární činnosti z té doby něco udivuje, není to ten či onen bod v jeho teologii, který by zůstal nejasný, ani jeho výpady proti špatným prelátům, ale jeho naprostý konformismus.“ De Vooght. Kacířství Jana Husa 6. *Theologická revue* 68 (1997), s. 81–85, zde 81, dig. 33.

⁵⁴ Této oblasti Husovy nauky bych si přál věnovat v budoucnu jinou studii o teologickém myšlení českého reformátora. Měla by být prezentována na třídním sympoziu, které se bude konat v květnu 2015 v Českých Budějovicích. Pořadatelem zmíněné akce, jejíž heslo zní: *Mistr Jan Hus, svědek křesťanské víry pro naši dobu*, jsou CMTF UP v Olomouci a TF JČU v Českých Budějovicích.

vyjadřoval, že nikdy nechtěl založit nějakou novou církev, nýbrž že hledal cestu k reformě katolické církve, kterou ve skutečnosti miloval, a proto ho její zoufalý stav bez nadsázky trýznil. Jelikož Husova nauka o svátostech je zcela pravověrná,⁵⁵ takže současný badatel v ní nenachází nic, co by se přičilo dobovému standardu, případně ho překračovalo, zdá se být nemožné, aby v oblasti eklesiologie striktně negoval nutnost viditelné církve. Proč by potom chodil na koncil a usiloval o uznání svých reformních idejí ze strany viditelné a hierarchické církve?⁵⁶ Navíc jeho spis *De ecclesia*⁵⁷ byl silně podmíněn polemikou se Stanislavem ze Znojma a Štěpánem Pálčem, pročež není radno v něm obsažené a leckdy velmi vyostřené výroky chápat mimo právě nastíněný kontext a absolutizovat je. Celou záležitost vnímám tak, že tlak nepřátel Husa, jenž se nechal vtáhnout do rafinované hry a takřkajíc ztratil nervy, do jisté míry přiměl k tomu, aby v některých okamžicích vyhrotil svá vyjádření víc, než by si sám vzhledem k dobové eklesiologii⁵⁸ přál. Koneckonců na kazatelně se

⁵⁵ Opětne a nyní poněkud podrobněji podotýkám, že Hus nikdy neučil, že kněz ve stavu smrtelného hříchu uděluje svátosti neplatně. Jeho nauka je v této věci pravověrná, neboť tvrdí, že takový duchovní uděluje svátosti sice platně, leč vzhledem ke své vlastní osobě těžce hříšně a nehodně, což je přesná kopie Augustinovy polemické reakce na teze, jež razili donatisté. Zřejmě hlavním prohrěškem proti dobové sakramentologii bylo mínění, že kněz za udělování svátostí nemá právo vymáhat žádnou pevně stanovenou taxu a že církevní desátky nejsou nic jiného než dobrovolné almužny ze strany věřících. Věřící jsou ale povinni nenechat dobré duchovní v nouzi. Kdo by s tímto stanoviskem dnes nesouhlasil? Nakonec i oficiální církevní dokumenty jako CIC výslovně varují, že kupříkladu praxe mešních stipendií nesmí ani vzdáleně vyvolávat dojem kupčení.

⁵⁶ „Když Hus učinil z církve společenství predestinovaných, bylo to zkrátka z popudu jeho reformního citění, ale nepodařilo se mu pro to nalézt odpovídající teologický výraz. Tato definice totiž vybočuje ze soustavy jeho teologie, z níž nutně vyplývá pojetí církve jako viditelného společenství křesťanů, a dokonce ani přesně neodpovídá jeho citění, které si žádá čistou církev *hic et nunc*.“ De Vooght. Kacířství Jana Husa 5. *Theologická revue* 67 (1997), s. 65–72, zde 66, dig. s. 26.

⁵⁷ Asi nejlepší dostupný text tohoto v mnoha ohledech naukově nejdiskutabilnějšího Husova díla je dostupný v českém překladu. Srov. F. M. Dobiáš – A. Molnár – J. Hrabák (eds.). *Mistr Jan Hus, O církvi*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1965.

⁵⁸ Dlužno podotknout, že některé Husovy teze připomínají II. vatikánský koncil. Například odmítal učení, podle něhož hlavou církve je papež a tělem sbor kardinálů. Proti tomu stavěl tezi: Hlavou církve je Kristus a údy jeho tajemného těla všichni věřící. Husova eklesiologie vykazuje christocentrické rysy a je výrazem odmítnutí triumfalistického eklesiocentrismu, což opět připomíná II. vatikánský koncil. Pravdou není něco proto, že to prohlásil papež, neboť papež má striktní povinnost držet se pravdy Písma a Kristova příkladu. Formulace je mimochodem výrazně podmíněná dobovou situací. Nikdo totiž přesně nevěděl, kdo je pravým papežem. Papežové dávali do klatby jeden druhého, ba dokonce spolu vedli války. Nemělo by nás udivovat, že na určité

mu to stávalo poměrně často. Tam to byla zase atmosféra očekávání v Betlémské kapli, která z něho jako z člověka velkého srdce v jistém slova smyslu vytahovala výroky, jež pak v následných vysvětleních zaobloval a k nimž v okamžiku „plného užívání“ kritického rozumu zaujímal stanovisko velmi odměřené. Budiž mi dovoleno konstatovat, že nikoli Hus je původcem reformního hnutí, nýbrž hnutí zformovalo betlémského kazatele jako svou reprezentativní, symbolickou postavu k obrazu svému. Hus tuto roli přijal již v roce 1402 a postupně se s ní stále bezvýhradněji ztotožňoval, jak to vyplývalo z jeho osobnosti jakoby předurčené k hrdinství.

Proč tedy Hus před koncilem své teze neodvolal? To je otázka velmi komplexní. Ponechme nyní stranou zkoumání motivů Husova postoje. On sám jako člověk úzkostlivý tvrdil, že nemůže odvolat, co sám neučil, a tak se poskvírnit lží. Hus určitě věděl, že v oblasti eklesiologie leckde formulačně přestřelil. Jenomže koncilní tribunál nebyl scholastickou disputací, kde by se naskýtal prostor pro slovní hrátky. Hus měl odvolat jasně a jednoznačně to, co se mu předkládalo, což bylo pro pražského reformátora v zásadě nemožné, neboť by tím popřel celé své předchozí snažení, celý svůj předchozí život. Tím by prohlásil, že celé české reformní hnutí bylo heretické. On však byl přesvědčen o opaku tohoto hodnocení, a právě proto bylo odvolání nemožné ani v té nejsofistikovanější podobě. Navíc Hus dobře věděl, že odpůrci ho chtějí dostat na hranici stůj co stůj. V případě Jeronýma došlo o rok později k tomu, že tento druhý český reformátor sice odvolal, leč Jan Železný, Michael de Causis a Páleč tak dlouho opakovali, že je to neupřímné,

souzvuky mezi Husovou eklesiologií a II. vatikánským koncilem poukazuje např. Stefan Swieżawski. Jan Hus – heretik czy prekursor Vaticanum secundum. *Tygodnik powszechny* 50, 6 (1986) – česky vyšlo v samizdatovém periodiku *Teologické texty*, č. 11. Právě zmíněnou možnost interpretace připouští dokonce i oficiální prohlášení z počátku roku 2000: „Žádná církev, žádná konfese si nemůže Husa beze zbytku ‚přivlastnit‘. [...] Ve svém pohledu na církve Hus jistě překročil sebepochopení církve své doby, v některém ohledu předjímal myšlenky reformátora následujícího staletí, v jiném pak některé důrazy, které později katolická církev vyzdvihla na Druhém vatikánském koncilu.“ M. kard. Vlč – P. Smetana. „Společné prohlášení k římskému symposiu o M. Janu Husovi.“ In: M. Drda – F. J. Holeček – Z. Vybíral (eds.). *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: Husitské museum v Táboře 2001, s. 27–30, zde 28. Vědecká poctivost ovšem velí, abychom připomněli existenci také naprosto opačného hodnocení Husovy eklesiologie z hlediska katolické věrouky, která téměř bezvýhradně přejímá Pálčovu kritiku spisu *De ecclesia*. Srov. Josef Kubalík. *Zápas o pojetí církve*. Praha: Zvon 1992, s. 19–21.

až Jeronýma na hranici nakonec dohnali. Podle mého soudu by Hus odvoláním nezískal nic, jenom by ztratil tvář před sebou a před svými přáteli, nakonec by skončil v plamenech stejně jako Jeroným.⁵⁹

Srovnání Jeronýmova a Husova případu v mé mysli vyvolává ještě jednu nepřijemnou otázku. Jak si mám v hlavě srovnat vzájemně si protirečící postupy koncilních soudců? Hus byl ostře okřiknut, když se odvolával na své vnitřní smýšlení a na svoje svědomí, neboť soud tohle vůbec nezajímalo. Naproti tomu Jeroným sice právoplatně odvolal, nicméně nakonec byl odsouzen na smrt právě na základě tvrzení, že to bylo neupřímné. Oba protikladné postoje uvádějí na společného jmenovatele pouze to, že mířily vždy velmi výrazně v neprospěch obviněného. Nemělo by ale právo v případě oprávněné pochybnosti stát spíše na straně posuzovaného, aby náhodou nedošlo k nespravedlnosti? Šlo soudcům opravdu o spravedlnost? Pokud bych na ně samotné aplikoval jimi uplatněný princip apriorně odmítající pozitivní motivaci posuzovaného, pak bych bohužel musel konstatovat, že nikoli. Podotýkám, že v rovině soudních výroků ani nejvyšší církevní autorita není neomylná a ultimativní instance, kterou může být jedině Hospodin sám. Navíc ostrou a v jistém ohledu masově odmítavou reakci ze strany nejen českých pánů na zmíněné soudní výroky nelze vnímat jen jako záležitost politickou, nýbrž také jako hlas svědomí věřících, kteří nemohli se soudními výroky tohoto typu souznět. Nezapomínejme, že pro věřícího je ve hře neustále velmi přísná norma osmého přikázání.

Na obranu kostnických soudců je však třeba říci, že tehdejší právní systém jim nedával velké manévrovací možnosti.⁶⁰ Navíc byli pod úporným tlakem Husových nepřátel zejména z Čech a Moravy, následně to byly nepřívětivé posudky pařížské univerzity, najmě vliv vysoké autority Jeana Gersona,⁶¹ konečně tu byl apriorně negativní hlas

⁵⁹ Srov. Šmahel. *Život a dílo Jeronýma Pražského*.

⁶⁰ Formálně právní správnost církevního procesu velmi zasvěceně a věcně hájí v řadě svých publikací velký znalec dějin práva Jiří Kejř. *Husův proces*. Praha: Vyšehrad 2000; *Z počátků české reformace*. Brno: L. Marek 2006; *Hus známý i neznámý*. Praha: Karolinum 2010. Bohužel i dle litery předpisů vedený soudní spor nemusí zaručovat, že výsledný verdikt bude spravedlivý. Koncil chtěl proveditelnou reformu církve zejména po instituční stránce, zatímco Hus toužil po Božím království, po obrácení srdcí. I Kejř přiznává, že Husova teologická vize měla zcela jiný základ nežli čistě instituční a právní pojetí koncilu. Tyto dvě mentality, dva odlišné způsoby myšlení a vyjadřování se mohly jenom stěžít setkat.

⁶¹ „Čím ho proto Hus pohoršil nejvíce a v čem viděl kořen jeho kacířství, byla drzá, jak říká, a všetečná věta, že špatný člověk jako předurčený k zatracení pozbývá práv představeného a není jím již. [...] Krátce po útěku Jana XXIII. z koncilu klade jeho

německých Mistrů, kteří po Dekretu kutnohorském demonstrativně opustili Prahu. Pověsti českého reformního hnutí určitě neprospěla ani mnohaletá provokativní činnost Jeronýma Pražského po všech koutech západní a střední Evropy. Znalec dějin práva navíc podotkne, že zatímco dnes se soudní moc řídí přednostně principem nedopustit se krivdy na obviněném, ve středověku byla na prvním místě obrana společnosti, což s sebou pochopitelně neslo riziko poškození práv obviněného.

Můžeme uzavřít, že Husovo obvinění z remanentismu se dnes soudnému badateli jeví jako účelová pomluva, která ho měla diskreditovat. Postup osob jako Michaela de Causis, pražského faráře německého původu, který defraudoval nemalé peníze z královské pokladny a uprchl následně do Říma,⁶² biskupa Jana Železného a Štěpána z Pálče opravdu nemá mnoho společného s hledáním pravdy a spravedlnosti. Pokud shledáváme, že na Husovi se nám nemůže líbit jeho sepětí s královskou mocí a šlechtou a také jeho karatelská zarputilost, pak v okamžiku, kdy stojíme před rozhodnutím, zda máme blíže k lidem jako Michael de Causis, anebo k Husovi a těm, kdo byli s ním, začneme českého reformátora vnímat s mnohem větší přívětivostí a pochopením. Koneckonců scénář Husovy likvidace markantně připomíná to, co osnovali zarputilí antireformisté vzhledem k Milíčovi a Matějovi z Janova. O věrohodnosti postupu, který je ve všech třech kauzách

členům na srdce bezohledné a rychlé zakročení proti kacírům: „Je nezbytné, aby přeskoucí a nezatembitelný jas tohoto koncilu opatřil s prozíravou rychlostí léky, aby ti, kdo povrhli preláty a doktory, postavenými v domě Božím za svítily, prokazovali jim úctu, pozornost a poslušnost, až projeví sílu a váhu své autority [...] Opovázili-li se kdo jí povrhnout, bude postižen, jakož je spravedlivo, bleskem a upálením [...]“ Bartoš. *Čechy v době Husově*, s. 428–429. Je tudíž zcela zřejmé, že Hus byl vnímán přednostně jako buřič, jako člověk, který zneuznával církevní autoritu, čímž ohrožoval fungování společnosti. Uvážíme-li historickou zkušenost Francie s náboženskými válkami a se vzpourami proti církevní autoritě, nelze se této až panické hrůze z Husových názorů divit. Válečná logika je jasná, platí totiž kdo s koho, a proto nejde pouze o postavení a majetek, ale doopravdy o život. Ten, kdo se cítí takto ohrožen, pak pochopitelně jedná velmi rázně a tvrdě.

⁶² „Řečený pan Michal byl kdysi farářem u svatého Vojtěcha na Novém Městě pražském. A když se vyhlásil za znalce v opravě zlatých dolů, dal mu český král Václav velikou sumu peněz na opravu dolů v Jílovém; a on opustiv farníky a vzav peníze, pokusil se opravit řečené zlaté doly. Když však nemohl nic dokázati, tajně uprchl s řečenými penězi z království k římské kurii a za ty peníze a za jiné, které mu poskytli protivníci řečeného mistra Husa, obstarával procesy a půhony proti mistru Husovi a jeho přívržencům; a ty procesy také za přítomnosti řečeného mistra Husa v Kostnici přibíjel na dveře chrámové.“ Petr z Mladoňovic. Zpráva o Mistru Janu Husovi. In: I. Hlaváček (ed.). *Ze zpráv a kronik doby husitské*. Praha: Svoboda 1981, s. 24–158, zde s. 36.

v zásadě tentýž, si nelze činit zhola žádná iluze. Těžko mluvit o pravověří tam, kde se naprosto pragmaticky aplikuje ohavný princip, podle něhož účel světí prostředky.

Aby bylo jasno, i tyhle lidi umím pochopit, reformní hnutí totiž ohrožovalo jejich důstojnost, postavení, majetek a v posledním důsledku dokonce i život, a proto je srozumitelné, že se bránili.⁶³ Zcela nepřijatelný je však způsob obrany, či spíše brutálního protiútoky, neboť úskok, intrika, pomluva, podlost, podplácení se zde stávají normou, a to vše je neseno výlučně záští a nenávistí bez špetky sebereflexe nad tím, zda reformisté nemají přece jenom v něčem pravdu, a zda by proto nebylo na místě přece jenom uvažovat o alespoň částečné změně smýšlení. Duchovenstvo, které hlásá obrácení, přičemž samo ničeho podobného není schopno, je nedůvěryhodné, neboť každý cítí, že je nemravné požadovat od druhých, co sami nečiníme. Upřímně řečeno, práva Kristovy církve a duchovních lze věrohodně hájit výlučně evangelijními prostředky. Navíc to, jak soudím druhého, nakonec vypovídá mnohem víc o mně než o posuzovaném. Podobně jako v případě Ježíšova procesu vychází najevo zvrhlost náboženských špiček starozákonní církve a představitelů římské okupační moci, na kterémžto základě pak vysvítá nevinnost Rabiho z Nazareta, rovněž v Husově procesu právě nemravnost postupu žalobců z Čech a Moravy vydává svědectví o jejich zlotřilosti a praktickém ateismu, neboť osobní ambice a ekonomické zájmy jsou stavěny nad Boží zákon. Jaký div, že Mistr Jan Hus v tomto světle vyhlíží přitažlivě. Paradoxně tak tito lidé do značné míry potvrdili, že Husova často neúměrně vyhocená a přemrštěná kritičnost nebyla zcela neoprávněná. Jelikož zhoubný klerikalismus se podobá nesmrtelné hydrě⁶⁴, mnozí, kdo ho v dějinách nejruznějších

⁶³ Jestliže pohled ze strany našich ekumenických přátel na tyto osoby je jednoznačně kritický a odmítavý, neschází katolický autor, který na Husovy žalobce pohlíží mnohem shovívavěji. Srov. J. Kadlec. „Husovi odpůrci.“ In: M. Drda – F. J. Holeček – Z. Vybíral (eds.). *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: Husitské museum v Táboře 2001, s. 325–342.

⁶⁴ „Klerikalismus není jev omezený jen na katolickou církev. Je i v ostatních křesťanských konfesích, jen trochu jinak profilovaný [...]. Za dob Ježíšových byl v judaismu; zvláště v evangeliu Matoušově si lze přechíst, jak o něm Ježíš soudil (srov. Mt 23,1–36; 15,1–20) a jak své učedníky – a tedy i nás dnes – před ním varuje (srov. Mt 16,6–11; Mk 8,14–21). Jde totiž o obecný náboženský fenomén. [...] Každý náboženský člověk je jím pokoušen, když jeho autentická služba Bohu se postupně vyprazdňuje, stávajíc se zástěrkou služby svým světským zájmům, kteroužto záměnu si zhusta ani neuvědomuje, jsa nadále přesvědčen o svatosti své služby [...] Lze proto vyslovit téměř sociologicko-eklesilogický zákon, že čím je církevní instituce obdařena větším

církvi na vlastní kůže zakoušejí, se velmi snadno s Husem solidarizují, ba identifikují.

Nejsmutnější na celé záležitosti je, že za autenticky katolické se dlouho vydávalo něco, co nemá nic společného s evangeliem, ba dokonce ani s docela obyčejnou lidskou slušností. Autentická katolicita je pochopitelně docela něco jiného. Když si revidujeme motivy věrohodnosti našeho rozhodnutí být katolíky, pak nemůžeme popřít, že je to absolutně nesmlouvavý primát duchovních transcendentálií, jako je pravda a spravedlnost. Podobné matení lidských myslí stran autentické katolicity nemůže tolerovat především ten, kdo katolickou církev bolestivě a zároveň vášnivě miluje. V pragmatických technologiích moci tato slova vyvolají pouhý trpný úsměšek a konstatování naivity. Nepozbylo by ale bez této naivity vlastně všechno smyslu? Nehrozila by nám pak pouhá beznaděj? Mluvíme-li o Husovi, ve hře je mnohem víc, než by se na první pohled mohlo zdát, neboť jde o nás samotné.

Jestliže Kostnický koncil odsoudil Husa jako heretika, pak musíme konstatovat, že tato vrcholná instance pravověří je spolu s papežem neomylná ve věcech mravů a víry, nikoli ve svých právních a soudních rozhodnutích. Odsouzení heretičnosti vět, jak je naformulovali koncilní otcové, je mimo jakoukoli pochybnost. Naproti tomu přisouzení těchto nauk Janu Husovi leží v rovině soudního výroku, který pod neomylností není a ani být nemůže. Právě proto také Jan Pavel II. mohl na konci roku 1999 pronést následující slova, která bychom si pro jejich nesmírný historický význam měli často připomínat:

Hus je postavou hodnou připomenutí z mnoha důvodů. Je to zvláště jeho morální odvaha tváří v tvář smrti, jež z něj učinila postavu zvláštního významu pro český národ, též těžce zkoušený v průběhu staletí. [...] Dnes v předvečer Velkého jubilea cítím povinnost vyjádřit hlubokou lítost nad krutou smrtí, na kterou byl Jan Hus vydán,⁶⁵ a nad následnou ranou, zdroj

podílem na světské moci hospodářsko-politické, tím trpí vyšším klerikálním tlakem, a naopak, čím nižší je tento podíl, tím klesá i nebezpečí klerikalismu, takže v dobách pronásledování mizí úplně. To zakusilo tolik našich kněží, kteří prošli „lidově-demokratickými“ věznicemi a nápravnými zařízeními.“ Karel Skalický. Druhý vatikánský koncil půl století po svém zahájení v perspektivě revolucí druhého tisíciletí. *Teologické texty* 24, 1 (2013), s. 2–12, zde s. 10.

⁶⁵ Toto slovo představuje jasnou narážku na Husovo připodobnění Ježíši Kristu, o němž se přece v evangeliích mnohokrát konstatuje, že byl „vydán“ na smrt. Toto pasivum vypovídá nejenom o jednání Jidáše, velerady a Piláta na lidské rovině, ale také naráží na tajemný záměr nebeského Otce, který dává svého Syna kvůli naší spáse (srov. Jan 3,16) a kvůli definitivnímu oslavení vtěleného Syna (srov. Jan 17,1–5). Uvedená

konfliktů a rozdělení, která se tímto způsobem rozevřela v myslích a srdcích českého lidu.⁶⁶

3. Předběžný závěr

Opět podotýkám, že předkládaný závěr má pouze dílčí charakter, protože jsme v tomto příspěvku nemohli vzít v potaz všechny podstatné aspekty poměru českého reformátora k tajemství nejsvětější svátosti. Přesto můžeme konstatovat následující: Na základě genetické prezentace transsubstanciačního modelu a následně objasnění jeho souvislostí s christologickým, potažmo eklesiologickým dogmatem se nám podařilo hlouběji porozumět vazbě mezi eucharistickou naukou na jedné straně a reformními snahami Johna Viklefa i českého reformního kruhu na počátku 15. století. Dále vyšlo najevo, že konsubstancialismus, který nepopírá reálnou přítomnost Kristovu v eucharistii, nemusí být nevyhnutelně heretický, protože v pozadí může stát nevyjasněné pojetí „substance“ v rámci transsubstanciačního modelu. Mohlo by se jednat rovněž o terminologicky ne zcela šťastnou nebo vhodnou obhajobu reality znakové role konsekrovaného chleba a vína, což by souznělo s pozicí vyjádřenou magisteriem v *Katechismu Tridentského koncilu*.

Husova eucharistická nauka jednak přijímá transsubstanciační model a jednoznačně vylučuje pouze znakové pojetí remanentismu. I ostatní složky eucharistického učení, s nimiž jsme se zatím mohli v díle českého reformátora setkat, jsou v souladu s církevní naukou. Dokonce se jeví jako zcela správné podtrhnout údiv P. de Vooghta, který konstatuje, že Husovo zpracování eucharistické tematiky je vzhledem k dobové koncepci zcela standardní a v jistém ohledu konformní, takže nás v zásadě nemá čím překvapit. Hus z Viklefa přejímal strategii reformy církve, nikoli hereze, v čemž následoval Stanislava ze Znojma.

jemná, leč nesmírně významná formulační nuance ukazuje na to, že římský biskup se jasně distancuje od pragmatismu těch, kdo Husa na smrt vydali. Naše kritiky Michaela de Causis, Jana Železného, Štěpána z Pálče a jim podobných tedy není bez souznění s postojem velkého slovanského papeže. Zároveň v tomto slově může být skryt poukaz k tajemnému úradku nebeského Otce, který se realizoval v Husově smrti na hranici.

⁶⁶ Jan Pavel II. Projev k účastníkům římského symposia o M. Janu Husovi. In: M. Drda – F. J. Holeček – Z. Vybíral (eds.). *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: Husitské museum v Táboře 2001, s. 685–686.

Můj specificky dogmatický přístup, vedený přes hlubší porozumění transsubstanciační nauce, potvrzuje Vooghtovo hodnocení Husovy nauky o svátostech a zejména o svátosti oltářní. Navíc se ukazuje, že nevyučování viditelné, znakové stránky svátostí i jejich souvislosti s udělovanou milostí v jistém ohledu výrazně zpochybňuje možnost, že kostnický vězeň by absolutně odtrhoval církve z predestinovaných od viditelné církevní organizace. Nakonec jeho cesta do Kostnice potvrzuje, že viditelnou církev sice ostře kritizoval, ale rozhodně neodmítal, ba dokonce bolestivě i vášnivě miloval.

*Katolická teologická fakulta UK v Praze
Thákurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: cpospisil@volny.cz*

HUSŮV ODKAZ NA JÁCHYMA Z FIORE

V Í T H L I N K A

ABSTRACT

Reference of John Hus to Joachim of Fiore

The article attempts to outline the major theological concepts of history by great medieval exegete Joachim of Fiore, it reflects his apocalyptic experience of that time and describes the main features and methodology of his exegesis. Moreover, the article documents, based on the description of Joachim, apocalyptic expressions in the writings of John Huss; it also examines the possible influence of prophecies and tries to answer the question whether it is possible to find any signs of the influence of Joachim of Fiore, or his disciples, on the John Huss's work.

Key words

John Huss; Joachim of Fiore; Medieval Apocalypticism and Eschatology; Joachimism; Theology of History; Exegesis; Antichrist

DOI: 10.14712/23563398.2015.68

Šestnáctého července 1410 nechal pražský arcibiskup Zbyněk Zajíc z Hazmburka spálit knihy anglického učence Johna Wyclifa. Rozhodnutí k odstranění knih věřícím z očí a jejich spálení bylo výsledkem usnesení synody z předchozího měsíce, proti němuž protestovala univerzita. Dokonce i král Václav IV. žádal arcibiskupa o odložení rozsudku. Postupu arcibiskupa se spolu se Zdislavem ze Zvířetic a dalšími šesti účastníky postavil i Jan Hus, který podal proti nejvyššímu českému duchovnímu představiteli apelaci k papežskému soudu.¹ Svoji

¹ K popisu událostí srov. František M. Bartoš. *Čechy v době Husově 1378–1415*. Díl II. 6. Praha: Jan Laichter 1947, s. 328–332; František Šmahel. *Husitská revoluce. Kořeny české reformace*. Díl II. Praha: Karolinum 1996, s. 239–241.

argumentaci odmítající pálení knih Hus formuloval ve spise *De libris hereticorum legendis*, kde zdůvodňoval, že rovněž v knihách kacířů mohou být obsaženy správné a užitečné myšlenky. V této souvislosti Hus poukázal na kauzu projednávanou IV. lateránským koncilem, který odsoudil spis o Trojici kalábrijského opata a velkého exegety Jáchyma z Fiore. Koncil tehdy zakázal hájit nebo schvalovat Jáchymovu bludnou nauku či výrok o Trojici, ale nenařídil pálit jeho knihu nebo zavrhnout pravdu v ní obsaženou.² Proto se ve spojitosti se známou skutečností, že Hus svoji přítomnost podobně jako Jáchym z Fiore prožíval v apokalyptické perspektivě, v níž se spolu s vystoupením Antikrista musí odehrát řetězec hrozivých událostí, naskytá otázka, zdali Hus pro své apokalyptické výpovědi nevyužil některé prvky z exegetické invence opata z Fiore, potažmo jeho následovníků. Pro uvedený záměr bude důležité Jáchyma z Fiore stručně představit, v základních liniích nastínit jeho dějinně teologickou koncepci a ozřejmit jeho vnímání přítomnosti s vystoupením antikristovského protivníka. Následná reflexe možného odkazu Jáchymova učení v Čechách u Husových předchůdců druhé poloviny 14. století pak připraví pole konkrétnímu srovnání.

Jáchym z Fiore

Ačkoli Jáchym z Fiore své poslání spatřoval v naplnění úkolů biblického exegety, který odkrývá dějinný záměr vložený Bohem do posvátných textů Starého a Nového Zákona, svými současníky byl chápán jako muž rozumějící skrytým významům Písma, ohlašovatel Antikrista a prorok mající zvláštní dar znát věci budoucí.³ Jáchymovy

² Jan Hus. *De libris hereticorum legendis*. Magistri Iohannis Hus Opera omnia XXII. Jaroslav Eršil (ed.). Praha: Academia 1966, s. 34: „Ad tercium articulum: de Iohachim dicitur, quod prohibetur sua doctrina vel sententia de Trinitate erronea defendi et approbari, sed non liber suus comburi nec veritas libro eius inserta quomodolibet reprobari.“

³ Z velké řady studií k biografickým údajům srov. Gian Luca Potestà. *Il tempo dell' Apocalisse*. Roma-Bari: Laterza 2004; Herbert Grundmann. *Gioacchino da Fiore, Vita e opere*, Roma: Viella 1997; Fabio Troncarelli. *Gioacchino da Fiore. La vita, il pensiero, le opere*. Roma: Città nuova 2002, s. 10–32, nyní česky *Jáchym z Fiore (cca 1135–1202)*. Velehrad – Roma: Refugium 2012; Bernard McGinn. *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*. Genova – Milano: Marietti 2010, s. 15–55; Bernard Töpfer. *Il regno futuro della libertà. Lo sviluppo delle speranze millenaristiche nel medioevo centrale*. Genova: Marietti 1992, s. 65–128. Mnohé doplnění studie Robert E. Lerner. *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*. Roma: Viella 1995; Roberto Rusconi (ed.). *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*. Roma: Viella 2001.

schopnosti imponovaly mocným tehdejšího světa. Přijímali opatovy rady i napomenutí a podporovali jej v další činnosti, neboť jeho exegetické konstrukce obsahovaly uchopitelné sdělení o minulosti a odpovídaly na závažné otázky přítomnosti i blízké budoucnosti. V roce 1184 jej například ve Veroli požádal papež Lucius III. (1181–1185), aby mu osvětlil tajemné sibylské proroctví nalezené v pozůstalosti zemřelého kardinála Matouše z Angers, profesora kanonického práva v Paříži.⁴ Hned následujícího roku jej nově zvolený papež Urban III. (1185–1187) povzbuzoval k exegetické práci.⁵ A když Jáchym v letech 1190–1191 pobýval na Sicílii, kde na příhodné počasí k nalodění se do Palestiny před zahájením třetí křížové výpravy čekali anglický král Richard Lví srdce a francouzský král Filip II., Jáchymova prorockého ducha využil právě anglický panovník.⁶ Dle líčení králova kronikáře Rogera Howdena Richard Jáchyma pozval, aby mu vyložil biblický text apokalyptického draka se sedmi hlavami ze Zj 12, 3 a 17, 9 a též aby mu řekl více o Antikristovi.⁷

Exegetická metoda

Svoji schopnost dějinné interpretace textů Písma způsobem tolik oslovujícím mnohé osoby Jáchym spojoval se dvěma zjeveními, jichž se mu dostalo v cisterciáckém klášteře v Casamari mezi léty 1183–1185. Opat vzpomínal, že v obou případech došlo „téměř k zápasu v mysli“, kdy přemítal nad významem Písma a Trojice. Pak se náhle jeho rozumu dostalo osvětlení, jež učinilo jasným a pochopitelným to, co bylo dříve nesrozumitelné. Jáchym vnímal „s velikou jasností pochopení

⁴ Bernard McGinn. Joachim and the Sibyl. *Cîteaux* 24 (1973), s. 97–138; Týž. *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press 1979, s. 130–135.

⁵ *Vita b. Joachimi abbatis* [= *Vita*]. In: Grundmann (ed.). *Gioacchino*, s. 186. S ohledem na vymezený prostor této studie nebude možné všechny argumentace z pramenů doložit jejich latinskou citací.

⁶ K rozhovorům s papežem Luciem III. ve Veroli roku 1184 a s anglickým králem v Messině v zimě 1190–1191 srov. Marjorie Reeves. *The Influence of Prophecy in Later Middle Ages. A study in Joachimism*. 2. vyd. New York: Oxford University Press 2000, s. 4–14; Potestà. *Il tempo*, s. 242–243; Robert E. Lerner. *The Powers of Prophecy: The Cedars of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment*. Berkeley: University of California Press 1983, s. 96.

⁷ *Chronica magistri Rogeri de Houvene* (MGH SS. 27. F. Liebermann – R. Pauli [ed.], Hannoverae 1885), s. 152. Záznam Jáchymovy interpretace zmíněn ve stejném svazku MGH, srov. *Ex gestis Henrici II. et Ricardi I.*, s. 124–125.

plnost knihy Apokalypsy a celou shodu Starého a Nového zákona“.⁸ Vidění pohnula opata k tomu, aby začal současně psát svá tři největší díla: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalypsim* a *Psalterium decem cordarum*. Tato díla pak Jáchym přepracovával po zbytek života.⁹

Jáchymův propracovaný systém práce měl vést k co možná největšímu odkrytí stop Boha ve stvoření. Hlavní zdroj spatřoval v textech Starého a Nového zákona, tedy v textech uznaných autoritou církve jako kanonických a vzniklých z vnuknutí Ducha svatého. Jestliže byly oba Zákony inspirovány Bohem, musela zde existovat vnitřní logika mezi dvěma zjeveními, která měla umožnit pochopení hluboké jednoty Písma. Opat nepřetržitě přistupoval k textům Písma s otázkou, co zkušenosti vyvolaného lidu z minulosti znamenaly pro jeho přítomnou dobu, zda měly k současnosti určitý vztah, zda bylo možné uvažovat o minulosti, která by měla své naplnění v přítomnosti, a jestli ano, o jaké události se jednalo, a též, zda bude tato rovnice platit i pro budoucnost. Věřil, že jeho exegetický přístup toto umožňuje, a nazval jej *concordia*. Trval na faktu, že již metodologie zvolená pro uspořádání jednotlivých knih Písma, skrývající se za jednotlivými událostmi, osobami a jejich jednáními, odhalovala určitým způsobem tajemství trojjediného Boha v dějinách. Jáchym zdůrazňoval vnitřní vztah mezi Starým a Novým zákonem, který se mu demonstroval ve shodě, vnitřní logice – *concordia* obou Zákonů.¹⁰ V této shodě porovnával například starozákonní patriarchy s novozákonními apoštoly či starozákonní agresory izraelského lidu s utlačovateli lidu novozákonního. Metodologii *concordia* opat definoval takto:

⁸ Popis události Jáchym zachytil ve dvou svých spisech, prvním je Jáchym z Fiore. *Expositio in Apocalypsim* [= *Expositio*]. Venetiis 1527 (anast. přetisk: Frankfurt am Main 1964). I, fol. 39rb–va; druhým pak Jáchym z Fiore. *Psalterium decem cordarum* [= *Psalterium*]. Kurt Victor Selge (ed.). Roma: Istituto Storico Italiano per il medio evo 2009, s. 9–10.

⁹ Troncarelli. *Gioacchino*, s. 22–25.

¹⁰ K tradici interpretace teologie dějin, na niž Jáchym navazoval a z níž pak vyvodil své originální závěry, srov. Henri de Lubac. *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*. Díl 18/2. Milano: Jaca Book 2006, s. 59–128; Henri Mottu. La mémoire du futur: signification de l'Ancien Testament dans la pensée de Joachim de Fiore. In: Antonio Crocco (ed.). *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*. S. Giovanni in Fiore: Centro Internazionale di Studi Gioachimiti 1986, s. 15–28.

Shodu (*concordia*) chápeme jako podobnost téže proporce mezi Novým a Starým zákonem, stejnou co do velikosti, nikoli co do důstojnosti, kdy osoba a osoba, ordo a ordo, válka a válka na sebe vzájemně hledí a tvoří dvojici.¹¹

Touto definicí sdělil, že *concordia* není shoda událostí jako v případě shod v synoptických evangeliích. *Concordia* neznamenal alegorii, ale podobnost jedné reality k realitě větší, jako den k roku, týden k epoše, osoba ke kategorii či město k lidu. Systém shody tedy hleděl na minulost jako na model nedokonalé události k té, která se ještě uskuteční. Historické popisy Starého zákona představovaly němá líčení – *littera*, bez dosažení významu. Jáchym chtěl vytěžit historický rytmus stanovený Bohem a typologický přístup konfrontující starý lid s lidem křesťanským mu poskytoval nástroj. Jedna figura, jedna událost Starého zákona se odkrývala ve figuře či události Nového zákona a stávala se odkazujícím znamením pro dobu po sepsání novozákonních knih až do konce dějin. *Concordia* odhalovala model vzájemných korelací, jejichž dosah posvátné texty nevyčerpaly, rozšiřovala je na celé dějiny a určovala rytmus i členění podle počtu lidských generací.¹²

Dějiny jako sebeodkrývání Boží Trojice

Z exegeze založené na principu *concordia* Jáchym propracoval celkový popis dějin lidstva od jejich počátku až po završení. Na pozadí výčtu generací lidských pokolení zaznamenaných v Bibli rozpracoval odpovídající proces dějin působení Otce, Syna a Ducha svatého, jehož výsledkem se stal známý model tří *status*, *ordo*, *tempus*.¹³ Aby Jáchym toto tajemství Trojice přiblížil, vyšel z celkového počtu sto padesáti žalmů, které měly být odrazem liturgického slavení církve, jenž tvoří hlavní náplň mnišského života.¹⁴ Každodenní liturgie mnichovi před-

¹¹ Jáchym z Fiore. *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti* [= *Concordia*]. Venezia 1519 (anast. přetisk: Frankfurt am Main 1964), II, fol. 7rb.

¹² Ve vztahu k symbolice čísel a konkrétně k číslu 42 a 1260 u Jáchyma srov. Herbert Grundmann, *Studi su Gioacchino da Fiore*. Genova: Marietti 1989, s. 50–54.

¹³ Líčení odpovídá pasážím *Psalterium* I, 73–84.

¹⁴ Pojednání o 150 žalmech korespondujících s Božskými osobami odpovídá pasážím *Psalterium* II, s. 115–122 a částečně s. 185–195. K tomu srov. analýzu Beatrice Hirsch Reich. *The Symbolism of Musical Instruments in the „Psalterium decem chordarum“ of Joachim of Fiore and Its Patristic Sources*. *Studia patristica* 9. Leuven: Peeters 1966, s. 544–551; McGinn. *Labate*, s. 182–184; K symbolické interpretaci počtu 150 žalmů počínaje Augustinem obecně srov. Heinz Meyer. *Die alegorische Deutung*

kládala v recitacích žalmů jednotlivá církevní slavení Kristových životních etap. Proto se cisterciácký opat dovolával recitace žalmů. Jestliže celkový počet knihy žalmů tvoří 150 žalmů, pak na základě *concordia* bylo možné číslo 150 rozložit do tří skupin po padesáti, což odkazovalo k trinitárnímu základu a umožňovalo rozdělit historii do tří celků podle řádů – *ordines*, jímž náležela příslušná recitace žalmů.¹⁵ V návaznosti na hierarchizaci středověké křesťanské společnosti Jáchym vyvodil, že vrchol tvoří monastická forma života – *ordo monasticus*, druhé místo vymezil klerikům – *ordo clericalis* a nejnižší místo určil stavu manželskému – *ordo coniugalis*. Zdůraznil, že mnichům přísluší recitovat třicet žalmů denně, klerikům dvacet a laikům deset. Ženatým náležela manuální aktivita (*opus* náležející Otci), klerikům nauka (*littera* – *doctrina* náležející Synu), mnichům kontemplace (*iubilatio* náležející Duchu svatému).¹⁶ Každý *ordo* samozřejmě reflektoval jednu osobu Trojice.¹⁷ Uvedený vztah *ordines* a Trojice Jáchym přenesl do historického rámce a každé osobě Trojice, jež reprezentuje jeden *ordo*, přiřkl jedno časové určení – *status*, jakožto tři po sobě jdoucí časy dějin světa. Během prvního času se hebrejskému lidu manifestoval pouze Otec. Ve druhém *status* křesťanský lid poznal a poznává Syna, a v důsledku toho také Otce. Ještě však nepochopil Ducha, který se doposud nevytlil, proto nemůže být pochopen tělesnými lidmi. Křesťané ho sice určitým způsobem poznali, ale nebyli obdařeni jeho dary. Druhý *status* bude trvat až do konečného obrácení Izraele. Ve třetím nastoupí třetí lid *populus spiritualis*, schopný poznat Ducha společně s Otcem i Synem.¹⁸

V návaznosti na tento základní popis, kde každá božská osoba formovala vlastní status a Syn a Duch svatý sestupovali z Otce lineárně,

der Zahlenkomposition des Psalters. Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster. Díl 6. Berlin 1972, s. 216–219; Giorgio G. Picasso. Il sentimento del tempo nella tradizione monastica. In: Paolo Vian (ed.) *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel medioevo*, Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo 2000, s. 199–212; Emore Paoli. La santificazione e celebrazione del tempo: liturgia e agiografia. In: Paolo Vian (ed.) *Sentimento*, s. 213–252.

¹⁵ *Psalterium* II, s. 117–123. Srov. syntéza Giovanni Di Napoli. Teologia e storia in Gioacchino da Fiore. In: *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore*. S. Giovanni in Fiore: Centro di Studi gioachimiti 1980, s. 96–98; Reeves – Reich. *The "Figurae"*, s. 57–59.

¹⁶ *Psalterium* II, s. 120–121.

¹⁷ Srov. *Concordia* I, fol. 9va: „Qui fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam [...] ipse voluit constitui tres ordines istos ut essent et ipsi ad imaginem et similitudinem Trinitatis.“

¹⁸ *Psalterium* II, s. 129–153.

Jáchym propracoval druhý přístup. V něm se zaměřil na skutečnost, že Duch svatý vychází jak z Otce, tak i ze Syna.¹⁹ Aby uvedený model přiblížil, vyšel ze sdělení v Apokalypse: „Já jsem omega.“ Dle opata minuskulní písmeno „ω“ složené ze tří malých sloupců odkazovalo na tři božské osoby, přičemž prostřední sloupec přiřadil Duchu svatému a Duch tedy vycházel stejným způsobem z Otce a Syna. Jako celek minuskulní omega „ω“ odkazovala k tajemství vyjádřeném v termínu *processio*, reprezentovala historii naplněnou ze dvou částí, nad nimiž se udržoval třetí, nový rozměr. Majuskulní omega „Ω“ Jáchymovi zjevovala jednotu božského života.²⁰

Nové zdůraznění třetí božské osoby přinášelo četné důsledky pro další formulace. Byl-li vlastním *ordo* Ducha *ordo* mnichů, měl tento *ordo* dvojí počátek v dějinách. Nejprve se manifestoval ve status Otce, kterému dominoval lid Staré smlouvy, a začal s Eliášem a Elizeem. Podruhé se manifestoval ve status Syna, reprezentovaného Novou smlouvou, a začal s Benediktem, zakladatelem západního mnišství.²¹ Jestliže byla Duchu přiznána přítomnost v epoše Syna i Otce, pak platilo, že jednotlivé charakteristiky pro čas posledního *status* Ducha svatého již určitým způsobem formovaly status Otce i Syna, tedy období předcházející věk Ducha svatého. Pokud bylo jednou z charakteristik Ducha celistvé pochopení – *intelligentia spiritualis*, jež bude plně zakoušeno v jemu přisouzeném čase, pak ono pochopení formovalo již čas Zákona starého i Zákona nového.²² Proto bylo nutné zdůraznit a stanovit na základě tohoto tajemství Trojice nikoli tři časy, ale časy dva.²³ A rovněž zdůraznit dva Zákony.²⁴ Dva Zákony znamenající lid dvojí zkušenosti, z jejichž zapsané *littera* vycházelo jedno pochopení.²⁵ Jáchym se proto snažil na základě *concordia* určit časy a způsoby přítomnosti *ordo* mnichů v trinitárním rytmu dějin spásy a propracovat

¹⁹ Potestà. *Il tempo*, s. 112–114.

²⁰ *Expositio* I, fol. 37rb.

²¹ *Concordia* II, fol. 10vb–11va: „Ordo monachorum, qui quoddammodo visus est est incipere ab Helyseo, alio modo incipere a sancto Benedicto.“

²² *Concordia* II, fol. 10rb.

²³ *Concordia* II, fol. 9ra.

²⁴ *Concordia* II, fol. 10rb: „Igitur quia duo sunt quorum unus unigenitus, alius genitus. Condita sunt duo testamenta, quorum primus ut supra diximus specialiter pertinet ad Patrem, secundum ad Filium, quia aliud de alio porro spiritualis intellectus unus est ex utroque procedens.“

²⁵ *Concordia* II, fol. 18rb: „Agnosce itaque in littera Veteris testamenti, que est ut ita dixerim scientia primitiva imaginem Patris. In: littera Novi, que est littera de littera imaginem Filii, in intelligentia, que ex utraque procedit, imaginem Spiritu sancti.“

propojení zkušeností dvou lidí dvojí smlouvy. Tak mohl ve shodě s dějinným rytmem stanoveným Boží Trojicí z minulého odkazovat na přítomnost i čas blízké budoucnosti.

Za účelem určení přítomnosti *ordo* mnichů v trinitárních dějinách, tedy za účelem vymezení, které osoby ve *status* Otce (Starý zákon) a *status* Syna (Nový zákon) reprezentují Ducha svatého, Jáchym ve vztahu k výpočtu lidských generací přisoudil ústřední roli hodnotám 21, 42 a 63.²⁶ Ve snaze přesně určit důležité události v minulosti a stanovit jasnou výpověď o své současnosti upřesnil, že trvání starozákonních generací bylo proměnné, ovšem uběhnuvším čtyřiceti generacím církve určil třicetileté trvání pro každou zvlášť.²⁷ Dále ustanovil období přechodných period, tzv. *fructificatio*, kdy protagonisté i charakteru času začínali nabývat podoby protagonistů i charakterů času budoucího. V této souvislosti se pak počet 21 vztahoval ke generacím na počátku a konci jednotlivých *status* či též trvání *fructificatio*. Dvačtyřicet označilo souhrn dvačtyřiceti generací podle periody 30 let, v nichž byly zahrnuty velké události s protivenstvími vůči církvi. Počet 63 označil počet generací prvního i druhého *status*. Na stránkách spisu *Concordia* opat vícekrát vyvodil, že z porovnávání generací lidu Staré a Nové smlouvy, kdy zdůraznil roli *ordo* mnichů, mohl označit svoji dobu jako blízkou konci druhého *status* a počátku třetího.²⁸ Ten však nenastane dříve, dokud odvěký protivník Boha nebude poražen.

Jáchymovo pojetí přítomnosti a očekávání Antikrista

Jáchym rozprostřel své teologické pojetí na celé dějiny a vlastní přítomnost prožíval v očekávání blížícího se zvratu, který co nevidět dramaticky promění kvalitu celého stvoření.²⁹ Na mnoha místech spisů

²⁶ Téma analyzováno McGinn. *Labate*, s. 206–208; Potestà. *Il tempo*, s. 137–138; Reeves – Reich. *The “Figurae”*, s. 130.

²⁷ *Concordia* II, fol. 12va-rb; pro konstatování o třiceti letech trvání jedné generace též *Concordia* IV, fol. 44va: „Triginta itaque anni computandi sunt in Novo testamento per singulas generationes.“

²⁸ Srov. seřazení generací v *Concordia* II, fol. 12va, či dlouhé seznamy vyjmenování generací vedoucí k témuž konstatování *Concordia* III, fol. 41vb, IV, fol. 55vb–56ra.

²⁹ Srov. hodnocení Raoul Manselli. Il problema del doppio Anticristo in Gioacchino da Fiore. In: Paolo Vian (ed.). *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1997, s. 571–584. Gian Luca Potestà. Progresso della conoscenza teologica e critica del profetismo in Gioacchino da Fiore. *Cristianesimo nella storia* 17 (1996), s. 301–331.

nacházíme vyjádření tohoto přesvědčení. Ve spisu *Concordia* často opakoval formulace: „O tomto přítomném čase, o němž tvrdíme, že je koncem druhého a začátkem třetího *status*.“⁵⁰ Ohlašoval předposlední čtyřicátou první generaci: „Věřu, v církvi již začala čtyřicátá první generace v roce 1201 od vtělení Pána.“⁵¹ Ve spise *Tractatus super quatuor Evangelia*, jehož tři traktáty dokončoval právě na přelomu století, při interpretaci biblické události zjevení tří králů po dvanácti dnech, napsal:

Jak blažený bude tento čas a jak šťastní budou ti, v nichž se duchovně dovrší ono procitnutí Krista. Proto se domnívám, že jako se Kristus ukázal mudrcům po dvanácti dnech, tak se musí po dvanácti stoletích duchovně dovršit ono zjevení.⁵²

Zásadní informace o tom, jak v dané eschatologické perspektivě vnímal příchod nepřítelů stvoření – Antikrista, přináší jeho monumentální dílo *Expositio in Apocalypsim*. V něm opat z Fiore použil a rozvinul všechny své dřívější exegetické postupy, propojil je se symbolickými ztvárněními, které do neuvěřitelných detailů interpretoval, a jejich významy dále používal pro následující vývody. Jednotlivá líčení Apokalypsy pojal jako dějiny teologie křesťanství. Svým pojetím teologie podle Apokalypsy se vymezil vůči tradičnímu Augustinovu pojetí, dále pak zejména vůči Tychoniovu a Bedovu členění, kteří jednotlivé části poslední knihy Písma interpretovali vždy na celé dějiny křesťanství.⁵³ Exegeze dle souladu obou Zákonů vedla Jáchyma k tomu, že zavedl vztah mezi pronásledováními lidu Starého zákona a textem Janova zjevení o sedmero pečetích (Zj 4, 1 – 8, 1) či též zatroubeními sedmi andělů s polnicemi (Zj 8, 2 – 11, 9). Neboli sedmi pronásledováními, které vytrpěl starozákonní lid, odpovídalo sedm pečeti Apokalypsy, jejichž prolomením podle principu *concordia* mělo odpovídat sedm etap dějin církve se sedmi pronásledováními a antikristovskými perzekutory.⁵⁴ V úvodní knize k velkému

⁵⁰ *Concordia* I, fol. 5vb.

⁵¹ *Concordia* IV, fol. 56vb.

⁵² Jáchym z Fiore. *Tractatus super quatuor evangelia* [= *Tractatus*]. Francesco Santi (ed.). Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 2002, s. 83–84.

⁵³ Wilhem Kamlah. *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*. Berlin: Ebering 1935, s. 10–20; Töpfer. *Il regno*, s. 99; Potestà. *Il tempo*, s. 298.

⁵⁴ *Expositio* II, 99rb–125rb.

výkladu na Apokalypsu Jáchym stanovil sedm starozákonních pečeti takto: prvními pronásledovateli byli Egypťané, druhými Kananejci a Filištinští, třetí Syřané, čtvrtí Asyřané, pátí Babyloňané, šesté pronásledování způsobili nepřátelé usilující zničit židovský lid v době Ester a Judit.⁵⁵ Sedmým perzekutorem byl Antioch Epifanés.⁵⁶ Pro dějiny novozákonního lidu představovali prolomení první pečete pronásledovatelé prvotní církve v čase apoštolů. Druhé prolomení trávající až do času císaře Konstantina a papeže Silvestra se odehrálo v čase mučedníků, kdy křesťany pronásledovali pohanští římscí císařové. Třetí prolomení v čase učitelů ohlásilo útoky heretiků, zejména ariánů reprezentovaných Vandaly a Langobardy. Čtvrté prolomení v čase poustevníků a panen a v době papeže Řehoře Velikého a císaře Héraklea způsobil útok Saracénů.

Protože další popis pronásledovatelů mířil k době Jáchyma, jeho líčení od pátého perzekutora nabylo na šíři. Pátého Antikrista opat zahlédl v popisu Zj 9, 1–3 ve figuře anděla z propasti majícího moc nad kobyčkami z propasti.⁵⁷ Tuto temnou figuru ztělesňoval jistý vzdělaný duchovní popírající pozitivnost stvoření a zdůrazňující nutnost opuštění všeho tělesného.⁵⁸ Kobyčky z propasti Jáchym ztotožnil s katarý představenými jako „secta Patharenorum, que resistit quinto“.⁵⁹ Katarři vedení oním vzdělcem demonstrovali pátého protivníka církve. V nich se naplnila slova z 1 Jan 2, 22 o těch, kteří popírají Kristovu tělesnost.⁴⁰ V šestém věku církve dojde k pronásledování realizovaném ve dvou fázích. Dva pronásledovatelé dvou předchozích pronásledování, tedy muslimský nepřítel a katarští heretici, se spojí: „In sexto autem tempore egresuri sunt aliqui (ut ego arbitror) ex utraque secta.“⁴¹

⁵⁵ Jáchym z Fiore. *Enchiridion super Apocalypsim* [= *Enchiridion*]. In: Andrea Tagliapietra (ed.), *Gioacchino da Fiore sull'Apocalisse*. Milano: Feltrinelli 1994, s. 186–188.

⁵⁶ *Enchiridion*, s. 188.

⁵⁷ *Expositio* III, fol. 130vab.

⁵⁸ *Expositio* III, fol. 130va: „Nescio, Deus scit, clericum tamen fuisse et imbutum scientia litterarum ex huius textu lectionis apparet.“ *Expositio in Apocalypsim* III, fol. 130vab: „Scimus enim conatos fuisse quosdam philosophos comprehendere omnia ratione et aliqua de his, que sentiebant [...] ignorantes tamen benignitatem et mansuetudinem necnon et omnipotentiam creatoris, qui potuit facere cuncta de nihilo [...] disputando de corpore et spiritu, ut diceret omne corpus esse fugiendum.“

⁵⁹ *Expositio* III, 134ra. Srov. k tomu Arno Borst. *Die Katharer*. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1991, s. 90; Raoul Manselli. *Testimonianze minori sulle eresie: Gioacchino da Fiore di fronte a catari e valdesi*. In: Paolo Vian (ed.). *Da Gioacchino*, s. 498–506; Potestà. *Il tempo*, s. 309–311.

⁴⁰ *Expositio* III, fol. 133ra.

⁴¹ *Expositio* III, fol. 134ra.

První fázi odpovídal šestý Antikrist, Saladin a jeho nástupci.⁴² Druhou fází Jáchym teprve očekával a identifikace tohoto druhého a velkého perzekutora se neodvážil. Oznámil ale, že by se již měl nacházet na světě: „[...] magnus Antichristus [...] quem ego presentem puto esse in mundo.“⁴³

Podrobnější charakteristiku tohoto velkého perzekutora druhé fáze rozpracoval v exegezi Janových zjevení z pasáží 12, 1–14, 20 o rudém drakovi se sedmi hlavami a deseti rohy (Zj 12, 3), šelmě z moře (Zj 13, 1) a šelmě ze země (Zj 13, 11). Rudý drak (*dracus rufus*) i šelmy tvořily jeden celek a Jáchym chtěl naznačit, že drak představoval ďábla, Satana, zlo v čisté podobě. Šelmy čerpající moc od draka znázorňovaly pozemský projev.⁴⁴ Sedm hlav draka znamenalo sedm tyranů, kteří v průběhu dějin pronásledovali církve.⁴⁵ Deset rohů ohlásilo deset králů určených ke společné vládě v posledních časech.⁴⁶ Jáchym dospěl k závěru, že šelma z moře se realizuje v králi podobném Neroovi, císaři všech národů.⁴⁷ Naopak šelma ze země reprezentovaná velkým prelátem, který „podobný Šimonu kouzelníkovi“ mohl být spolu s falešnými duchovními ztotožněn s univerzálním papežem ohlášeným ve figuře syna zatracení z 2 Sol 2, 3–4.⁴⁸ S porážkou velkého Antikrista se čas přelije do blaženého věku Ducha svatého. V tomto třetím *statu*, sedmém věku církve a sabatické epoše, přežije větší část struktury současné církve ve formě odlišné od oné z druhého věku.⁴⁹ Na konci sabatické éry ještě lid zakusí poslední pronásledování, které se rozpoutá ve chvíli uvolnění Satana z jeho žaláře. Ocas šelmy totiž podle Jáchyma označil posledního tyrana předpovězeného Ezechielem, tedy Goga a Magoga. Porážku finálního protivníka způsobí příchod Syna člověka. Pak nadejde poslední soud a konec veškerých dějin následovaný věčností.⁵⁰

⁴² *Expositio* III, fol. 136va.

⁴³ *Expositio* III, fol. 133ra.

⁴⁴ *Expositio* IV, fol. 153ra–177rb.

⁴⁵ *Expositio* IV, fol. 156va.

⁴⁶ *Expositio* IV, fol. 156va: „Cornua decem reges, qui sunt (ut inferius dicit angelus) regnaturi sunt.“

⁴⁷ *Expositio* IV, fol. 168ra: „Bestia illa, que ascendit de mari, habitura est quendam magnum regem de secta sua, qui sit similis Neronis, et quasi imperator totius orbis.“

⁴⁸ *Expositio* IV, fol. 168ra; k výkladu této pasáže srov. Robert E. Lerner. *Anticristi e Anticristo*, s. 128–129.

⁴⁹ Srov. komentář McGinn. *Labate*, s. 169–170; Potestà. *Il tempo*, s. 324–325.

⁵⁰ *Expositio* IV, fol. 157va: „Cauda vero tyrannus novissimus qui (sicut testatur Ezechiel propheta) in fine seculi venturus est.“ Jáchymovy brilantní a rozsažné scény

Kalábrijský opat zemřel 30. března 1202 v poustevně San Martino di Giove poblíž Petrafitty. Vedle nového řádu, který založil ve Fiore a který byl oficiálně schválen papežem Celestinem III. bulou *Cum in nostra* v roce 1196 Jáchym svým pojetím teologie zanechal hlubokou studnici pro nové výklady četným následovníkům. Závěry IV. lateránského koncilu z roku 1215 ve vztahu k Jáchymovi sice nebyly lichotivé, nicméně týkaly se pouze traktátu, který napsal proti Petru Lombardskému.⁵¹ Již Inocencův nástupce Honorius III. (1216–1227) Jáchymovu pravověrnost hájil a papež Řehoř IX. (1227–1241) opatův dějinný model použil pro svoji církevně politickou strategii. V následujících dobách byl Jáchym neustále připomínán jako jedna ze základních autorit významných apokalyptických proroctví. Jeho popularitu v polovině 13. století umenšil

s protagonisty posledního věku seskupili v jednodušší formě pro názornost vobrazení *dracus rufus* v *Liber figurarum* opatovi učedníci. Jak je dále patrné, text opakoval zmíněné obsahy v přístupnější syntetizované podobě čerpající z více Jáchymových děl. Figureae XIV. představuje *draco magnus rufus* ze Zj 12, 3. U hlav draka Jáchymovi žáci napsali: „Reges sunt septem, quinque ceciderunt et unus est et unus nondum venit: et cum venerit, oportet illum breve tempus manere (Zj 17, 9–10) / Herodes. Prima persecutio Iudeorum. Tempus apostolorum. / Nero. Secunda paganorum. Tempus martyrum. / Constantius. Tertia hereticorum. Tempus doctorum. / Mahomet. Quarta Saracenorum. Tempus virginum. / Mesemothus. Quinta filiorum Babylonis in spiritu et non in littera. Tempus conventualium. / Isti. V. ceciderunt (Zj 17, 10). Quinta persecutio ad regem pertinet Babylonis. Cur autem istum modo pro illo rege inscribere licet, scietur postea. / Saladinus. Sexta persecutio inchoata est. VII sequetur. / Alius surget post eos et ipse potentior erit prioribus (Dn. 7, 24). Decem reges. / His est septimus rex qui proprie dicitur Antichristus. Quamvis sit alius similis, nec minor eo in malitia designatus in cauda. / Iste est ille rex de quo dicitur in Daniele: Surget rex impudens facie, intelligens propositiones et roborabitur fortitudo eius, sed non in viribus suis et supra quam credi potest universa vastabit (Dn 8, 23–24). / Gog. Iste est ultimus Antichristus.“ Přepisujeme reprodukcí rukopisu Leone Tondelli – Marjorie Reeves – Beatrice Hirsch-Reich (ed.). *Il libro delle figure dell'abate Gioachino da Fiore*. Torino: Società editrice internazionale 1953, tab. XIV.

⁵¹ Giuseppe Alberigo – Giuseppe L. Dossetti – Paolo Prodi (ed.). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna: Bologna 2002, s. 231. K důvodům odsouzení srov. Fiona Robb. The Fourth Lateran Council's Definition of trinitarian Orthodoxy. *Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997), s. 22–43; Táž. Did Innocent III Personally Condemn Joachim of Fiore? *Florensia* 7 (1993), s. 77–91. K Honoriovu postavě k Jáchymovi srov. Grundmann. *Studi su Gioacchino da Fiore*, 170. K Řehoři IX. srov. R. E. Lerner. Federico II mitizzato e ridimensionato „post mortem“ nell'escatologia francescano-gioachimita. In: R. E. Lerner (ed.). *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*. Roma: Viella 1995, s. 147–167; Regis J. Armstrong. „Mira circa nos“. Gregory IX's View of the Saint Francis of Assisi. *Laurentianum* 25 (1984), s. 385–414; Valeria De Fraja. Usi politici della profezia gioachimita. *Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento* 25 (1999), s. 389–399. Felice Accrocca. L'escatologia del francescanesimo del duecento. In: Edith Pasztor (ed.). *Attese escatologiche dei secoli XII–XIV dall'età dello Spirito al „Pastor angelicus“*. L'Aquila: Libreria Colacchi 2004, s. 63–92.

tzv. skandál s věčným evangeliem, který vyvolal františkán Gerardo z Borgo San Donnino. Gerard do roku 1254 sepsal *Introductorius ad evangelium aeternum*. V něm propojil pasáže Jáchymových hlavních děl a hlásal, že tvoří *evangelium aeternum* pro nastávající třetí věk, jenž překonává předcházející Starý zákon prvního věku a Nový zákon věku druhého. Příchod nového věku očekával kolem roku 1260, přičemž minoritům Gererard určil roli protagonistů nastávajícího třetího věku, zatímco úlohu světského kléru považoval za historicky zcela překonanou.⁵² Gerardovo věčné evangelium vyvolalo mohutnou nesouhlasnou reakci neřeholních mistrů univerzity v Paříži, z jejichž podnětu nechal papež Alexandr IV. v roce 1255 dílo Gerarda odsoudit. V nastalé atmosféře ostré rivality mezi světským a duchovním klérem pak pařížští mistři zpochybňovali roli mendikantských řádů, jejich koncept chudoby a neváhali je označit vyslanci samotného Antikrista. Patrně nejznámější projev takové reakce představoval spis *De periculis novissimorum temporum* profesora pařížské univerzity Viléma ze Saint Amour.

Problematické pasáže Jáchymova učení ještě do konce 13. století zbavil ostrých hran geniální teolog františkánského řádu Petr Jan Olivi. Ten v grandiózním spisu *Lectura super Apocalypsim* oživil vzorce Jáchymovy dějinné teologie upadlé po Gerardově odsouzení a nenaplnění svévolných očekávání kolem roku 1260 a propojil je s klíčovým požadavkem dokonalé chudoby, kterou proklamoval František z Assisi v závěti a kterou tolik zdůrazňovali spirituální františkáni. Díky Olivimu pak Jáchymovo poselství o novém věku, jemuž musí předcházet příchod Antikrista, fascinovalo autory vnímavé vůči znamením času, jakými byli například Ubertino z Casale, Angelo Clareno, Giovanni Rupescissa, Pierre d'Ailly, Vincenc Ferrer nebo Bernardin Sienský.

Jan Hus v očekávání apokalyptického nepřítele

Jáchymovo jméno bylo v Čechách skloňováno již ve druhé polovině 13. století. Kronikář Neplach ve své kronice tvrdil, že pád, smrt i povýšení Přemysla Otakara II. prý předpověděl již dříve samotný Jáchym z Fiore.⁵³ Přemysla též údajně Jáchym zahlédl jako posledního císaře,

⁵² Výňatky ze spisu obsahuje protokol komise z Anagni z roku 1255, vydal Heinrich Denifle. *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni. ALKG I* (1885), s. 99–142.

⁵³ *Iohannis Neplachonis chronicon*. *Fontes rerum Bohemicarum III*. J. Emler (ed.). Praegae 1882, s. 477: „Unde deo permittente commissum bellum duorum regum contra

který v obraze silného anděla z Apokalypsy reprezentoval „řvoucího dvouocasého lva“ v politicky koncipovaném proroctví Jindřicha z Isernie.⁵⁴ Znatelnější setkání apokalyptického myšlení založeného na jáchymistickém pojetí dějin v českém prostředí představovala doba vlády Karla IV., kdy se Čechy staly kvůli Karlově královské funkci a jeho perspektivě na císařskou korunovaci v Římě místem zahlázeným a reflektovaným v konceptech teologických dějin, rozpracovávaných některými evropskými autory. V roce 1350 českého panovníka navštívil někdejší římský tribun Cola di Rienzo, aby jej získal pro své pojetí reformy církve i světa.⁵⁵ Opíral se o proročský spis *Oraculum angelicum Cyrilli* a apokalyptické předpovědi františkánského spirituála Giovanniho Rupescissy, které, odvolávaje se na Jáchyma z Fiore, prosycené jáchymistickou dějinnou perspektivou a upínající se k novému budoucímu věku, věštily nadcházející antikristovskou fázi.⁵⁶ Vyzbrojen touto argumentací Cola krále přesvědčoval, že mají společně převést lidstvo do třetího věku Ducha svatého a vykonat reformu církve zahrnující i návrat nevěřících do lůna církve.⁵⁷ V roce 1355 předpovídal františkán a první profesor biblické teologie na Karlově univerzitě Albert z Bludova, pravděpodobně na základě traktátů katalánského učence Arnalda z Villanovy, autora silně ovlivněného Jáchymovými spisy, že do dvaceti let musí přijít Antikrist.⁵⁸ Jan Milíč z Kroměříže obeznámen

unum, videlicet Rudolphi, regis Romanorum, et Bele, regis Ungarorum, contra Otakarum, regem Boemie, ubi fraude suorum rex Boemie occisus est. Quem casum et mortem et exaltacionem in tanto principe Joachim abbas legitur ante nativitatem predixisse.“

⁵⁴ Ruth Kestenbergl-Gladstein. A Joachimite prophecy concerning Bohemia. *The Slavonic and East European Review* 34 (1955), s. 54–55.

⁵⁵ Robert E. Lerner. Medieval Prophecy and Politics. *Annali dell'Istituto italo germanico in Trento* 25 (1999), s. 418.

⁵⁶ Rupescissova proročká díla byla na Karlově dvoře známa. Objemný výtah Rupescissova spisu *Liber secretorum eventuum* byl zařazen mezi léty 1354–1362 do kroniky věnované pražskému arcibiskupovi Arnoštu z Pardubic. Rupescissův spis s největší pravděpodobností zprostředkoval kaplan Karla IV. Konrád z Halberstadtu, který navštívil Avignon roku 1355 a o Rupescissově proročtích hovořil jako o „zajímavých“, srov. Robert E. Lerner. „Popular Justice“: Rupescissa in Hussite Bohemia. In: Alexander Patschovsky – František Šmahel (ed.). *Eschatologie und Hussitismus*. Praha: Historisches Institut 1996, s. 42–43.

⁵⁷ *Briefwechsel des Cola di Rienzo*. Díl II/3. Konrad Burdach (ed.). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1912, s. 194: „Item quod ad huiusmodi spiritualis negocii prosecutionem electus sit a Deo vir sanctus, revelacione divina ab omnibus cognoscendus, qui una cum electo imperatore orbem terrarum multipliciter reformabunt, exclusis a pastoribus Ecclesie superfluitatibus deliciarum temporalium caducarum.“

⁵⁸ Záznam otiskl Jaroslav Kadlec. Řeholní generální studia při Karlově universitě v době předhusitské. *AUC-HUCP* 7 (1966), s. 80–81; Josef Tříška. *Literární činnost*

díky působení v královské kanceláři s prorockými spisy tehdejší Evropy koncipoval předpověď o vystoupení Antikrista mezi léty 1365–1367. Antikrista podobně jako Jáchym z Fiore označoval *magnus Antichristus*.⁵⁹ Dle formulací jáchymisticky koncipovaného spisu *Vade mecum in tribulatione* již zmíněného Giovanniho Rupescissy Milíč v roce 1368 vybízel papeže Urbana V. k užití dvojsečného meče andělského vojska za účelem reformy a svolání koncilu.⁶⁰ Pojmenováním císaře Karla „Orlem černých křídel“ dále dokazoval znalost jáchymistického Cyrilského orákula.⁶¹

Také Milíčův ctitel a mistr pařížské Sorbony Matěj z Janova představil apokalyptický scénář založený na výpočtech. V kontextu papežského schizmatu interpretoval biblickou 11. kapitolu Zachariáše (Zach 11, 7–11) o dvou holích pastýře Izraele historicky a vyvodil, že vystoupení ohavnosti zpuštění se uskutečnilo v roce 1290, následujících 95 let toto zlo sílilo, aby v roce 1385 ukázalo konkrétně svoji hroživou sílu ve velkém Antikristu, jehož Janov zahlížel ve vzdoropapeži Klementovi VII.⁶² Ve shodě s Jáchymem zdůraznil rok 1200 jako důležitý, když stanovil, že velký Antikrist vstoupil do církve právě v roce 1200.⁶³ Janovy exegeze byly místy obdobné jáchymistickým, avšak v interpreta-

předhusitské university. Praha: Karlova Universita 1967, s. 134; Pavel Spunar. *Repertorium auctorum Bohemorum proventum idearum post Universitatem Pragensem conditam illustrans I*. Wrocław et al.: Wydawnictwo Polskiej Akademii nauk 1985, s. 49; nově potvrzuje Pavlína Cermanová. *Čechy na konci věků*. Praha: Argo 2013, s. 194.

⁵⁹ Ferdinand Menčík. *Prophecia et revelatio de Antichristo*, In: *Věstník Královské české společnosti nauk* 1890, s. 333.

⁶⁰ Nejde o jediné obdobné formulace, k uvedeným srov. Ferdinand Menčík. *List papeži Urbanovi V.* In: *Věstník Královské české společnosti nauk* 1890, s. 324; pro Rupescissovu pasáž srov. E. Brown (ed.). *Vade mecum in tribulatione*. In: *Appendix ad Fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum*, London: Chiswell 1690.

⁶¹ Menčík. *List*, s. 325. Na použití formulace Cyrilského orákula poukázal Amedeo Molnár. *Slovem obnovená. Čtení o reformaci*. Praha: Kalich 1977, s. 15; dále srov. Cermanová. *Čechy*, s. 89–91.

⁶² Vlastimil Kybal (ed.). *Matěje z Janova Mistra Pařížského Regulae Veteris et Novi Testamenti*. Svazek IV. [= *Regulae*]. Innsbruck: Knihkupectví Wagnerovo, Innsbruck 1911, s. 120–121; *Regulae*, III, 209. Pro Matějovy pasáže o velkém Antikristu srov. dále např. *Regulae*, IV, s. 321, 322.

⁶³ O roku 1200 hovoří Janov dvakrát, srov. *Regulae*, I, s. 178–179; III, s. 21–22. S odvolávkou na Jáchyma uváděl rok 1200 také známý komentář na Apokalypsu Alexandra Minority, srov. Alexander Minorita. *Expositio in Apocalipsim* (MGH. Alois Wachtel [ed.]. Weimar 1955, s. 351). Zdůraznění roku 1200 je obsaženo v jáchymistickém proroctví Telesfora s Cosenzy z roku 1385 reagujícím na papežské schizma. Telesfor se v proroctví často dovolával autority Jáchyma a jeho rok 1200 ohlašoval jako počátek schizmat, která budou pokračovat až do smrti velkého Antikrista. Srov. Emil Donckel. *Die Prophezeiung des Telesforus*. *AFH* 26 (1934), s. 301.

ci Antikrista dle dvanácté kapitoly Apokalypsy o rudém sedmihlavém drakovi Janov chápal sedm hlav šelmy jako hříšnost rozprostírající se v křesťanství, nikoliv jako reprezentanty Antikrista v dějinách.⁶⁴ V zasazení své doby do kontextu dějin spásy Janov spíše navazoval na pařížského kolegu Viléma ze St. Amour, jehož již zmíněné *De periculis* začlenil do třetího svazku svých *Pravidel*. Vilém v *De periculis*, kde výslovně odmítl jáchymistická očekávání, začlenil vlastní přítomnost do období šestého věku, který již souběžně splýval s věkem sedmým. Tím se přiřadil k Augustinově tradici vnímající vlastní čas v obrazném tisíciletém trvání Satanova uvěznění, vůči níž se Jáchym z Fiore tolik vymezil.⁶⁵

Jan Hus již v roce 1401 pronesl výrok, že v římské církvi „Antikrist pevně zapustil nohu, jíž nesnadno jest hnouti“.⁶⁶ Ve spisech z prvního desetiletí 15. století se Hus problematikou Antikrista a s ním očekávaného brzkého konce dějin několikrát zabýval a je možné konstatovat, že svůj čas vnímal jako blízký naplnění.⁶⁷ Pravděpodobně v linii Matěje z Janova sdílel ideu Antikristovy mnohovrstevné účasti v jednotlivých ramenech církve. Dynamika projevů jakož i použitý slovník jsou však výrazně strážlivější a méně barvitější ve srovnání s výrazi-

⁶⁴ *Regulae* I, s. 245; *Regulae* IV, s. 18–24, 208–209, 240–242.

⁶⁵ *Regulae* III, s. 275–276.

⁶⁶ Jan Sedlák. *M. Jan Hus*. 2. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská 1996, s. 105.

⁶⁷ K tématu Husova eschatologického prožívání srov. Ernst Wadstein. *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist – Weltsabbat – Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung*. Berlin: O. R. Reisland 1896, s. 110–111; Karel Chytil. *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obranné antithese*. Praha: Nákladem České akademie věd pro vědy, slovesnost a umění 1918, s. 131–135; Vlastimil Kybal. *M. Jan Hus. Život a učení. Díl III/3*. Praha: Jan Laichter 1951, s. 297–321; Amedeo Molnár. *Endzeit und Reformation. Heidelberger Jahrbücher* 9 (1965), s. 73–80, je třeba uvést, že Molnár Husovu apokalyptiku nekladl jako centrální místo jeho učení. Dále srov. Jana Nechutová. Hus a eschatologie. *SPFFBU E13* (1968), s. 179–188. K ukázkám Husových projevů vyjadřujících aktuální eschatologický náboj a Antikristovo vystoupení srov. František J. Holeček. *Ministri dei possunt in dampnationem perpetuam papam male viventem detrudere...* (Hus a problém Antikrista). In: Miloš Drda – František J. Holeček – Zdeněk Vybíral (ed.). *Jan Hus na přelomu tisíciletí*. Tábor: Husitské muzeum v Táboře 2001, s. 219–245. Dále srov. Ivana Dolejšová. Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology and their Implications for a Later Development of the Church in Bohemia. In: Johannes Brosseder – Kajsa Ahlstrand (ed.). *Verbogener Gott – verbogene Kirche? Die kenotische Theologie und ekklesiologischen Implikationen*. Stuttgart: W. Kohlhammer 2001, s. 138–155; Ivana Dolejšová. Eschatological Elements in Hus's Understanding of Orthopraxis Introduction. In: Zdeněk V. David – David R. Holeton (ed.). *The Bohemian Reformation and religious Practice* 4. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic 2002, s. 127–141.

vem užívaným od poloviny roku 1410, tedy od období přímého střetu s arcibiskupem Zbyňkem a událostmi souvisejícími se zahájením pojednávání kauzy spálení Wiclifových knih.⁶⁸

V listě anglickému lollardovi Richardu Wychovi z března 1411 ještě nekonkrétně z poukazem na ocas šelmy pojmenovával protivníka:

A proto povstal Satan, že se již pohnul ocas samého Behemota, a zbývá, aby Pán Ježíš Kristus potřel hlavu jeho. Ejhle hlavy jeho jsem se lehce dotkl, a otevřel tlamu svou, aby pohltil mne a spolu bratří mé.⁶⁹

Nejpozději v roce 1412 v souvislosti s realitou po odpustkové kampani, s bouřemi v ulicích Prahy a rozštěpením dříve jednotné reformní družiny Hus dospěl k novému eklesiologickému pojetí soudobé církve. V česky psaném *Výkladu na vieru* z roku 1412 v 71. kapitole navazoval na téma z předchozích pasáží o možnosti trestání hříchů a obecně o možnosti či nutnosti každého křesťana nemlčet před hříšným jednáním jiného křesťana bez ohledu na jeho postavení. Právě v ozvěně na hlásání odpustků spojených s křížovou výpravou identifikoval, kdo je hlava a ocas šelmy:

A vykládaje prorok Isaiáš, co jest hlava a ten ocas, die: Starý a poctivý on jest hlava a prorok, jenž učí lež, ten jest ocas. Teď zjevně máš, koho mieni pán buoh hlavú: že toho, jenž otec starý a poctivý slove; a koho ocasem, jenž křiví lid: že kazatele lživého Neb nyníe otcové, jenž slovú od lidí světi, mají kazatele lživé, jež rozsielají, aby lid blažili, kdy by jim peníze dali, svodiece je svými lživými řečmi; a ti sú onen drakóv ocas, o němž die svatý Jan.⁷⁰

Ve spise *Postilla adumbrata* pravděpodobně z téhož roku interpretoval Matoušova slova ze sedmé kapitoly „Střeste se falešných proroků, kteří k vám přicházejí v ovčím rouchu, ale uvnitř jsou to draví vlci“ (Mt 7, 15). V krátké expozici ohlásil, že nastal čas, kdy „povstali

⁶⁸ Tuto fázi shrnula Nechutová. *Hus a eschatologie*, s. 180–182. Rozboru eschatologických pasáží Husových dosud nevydaných spisů *Spiritus nolite extinguere, State succincti a Diliges dominum Deum*, zejména v souvislosti s Viklefovými spisy, se věnovala Jana Mazalová ve své disertační práci pod názvem *Eschatologie v díle Jana Husa*.

⁶⁹ Bohumil Ryba (ed.). *Sto listů M. Jana Husi*. Praha: Jan Laichter 1949, s. 42.

⁷⁰ Jan Hus. *Výklad na vieru*. Magistri Ioannis Hus Opera omnia I. Amedeo Molnár (ed.). Praha: Academia 1975, s. 305.

falešní proroci, kteří vystupují jako apoštolové Krista a svádějí mnohé“. Vyzval k rozlišení, jakého původu jsou ti, kteří vyhlašují odpustky na podporu války proti Ladislavovi.⁷¹

Ve stejném roce Hus ve spise *O svatokupectví* široce dokazoval, že svatokupectví je bludem, kacířstvím protivícím se Písmu. V postupu blízkém italskému spirituálnímu františkánovi Angelovi Clarenovi nejprve teoreticky nastínil, že papež může být heretikem svatokupcem.⁷² Pak odmítl, že by z vážnosti úradu vyplývala svatost osoby, a zdůraznil, že o to větší je provinění nositele, který si zaslouží označení Antikrist:

Neb co platno jest, že člověka svatým nazývají, an jest před Bohem zlořečený? Co platno Antikristovi, že se nad Boha vznosí, poněvadž ho Kristus do pekla porazí? A zase též co člověku uškodí, že ho svět zlořečí, když pán buoh velebí.⁷³

Vyjádřeními, že papeži nepřísluší, aby se věnoval světské vládě, což dle Husa zjevně současný pontifik nenásledoval, Hus v závěru kapitoly připomněl proroctví Hildegardy z Bingen z konce jejího spisu *Scivias* o událostech před završením dějin. Spolu s Hildegardou Hus tvrdil: „Papežovi panství ubude, že jedva biskupská čepice na hlavě ostane.“⁷⁴

Husova konkretizace Antikrista, která dosáhla na nejvyšší stupně v církvi, je patrně nejsystematičtěji propracovaná ve spise *De ecclesia*. Zde reflektoval rozchod s někdejšími přáteli, neúspěch v protiodpustkové kampani s prvními oběťmi Janem, Martinem a Staškem, odklon krále Václava, odvolání své pře ke Kristu i nucený odchod na venkov. Většinu z těchto událostí nahlížel v perspektivě závěrečného zápasu s Antikristem. Ve třinácté kapitole se zřetelem k současnému papeži učinil konkluzi mezi papežem žijícím nehodně, Antikristem, ohavností zpuštění prorokovanou Danielem a Synem zatracení z listu Solunánům, jehož vystoupení je nutnou součástí událostí před druhým

⁷¹ Jan Hus. *Postilla adumbrata*. Tamtéž, s. 346–347.

⁷² Jan Hus. *O svatokupectví*. Magistri Ioannis Hus Opera omnia IV. Amedeo Molnár (ed.). Praha: Academia 1985, s. 205.

⁷³ *O svatokupectví*, s. 206.

⁷⁴ *O svatokupectví*, s. 212.

Kristovým příchodem.⁷⁵ V šestnácté kapitole mistr obludnou šelmu, ohavnost spuštění přirovnal k figuře nehodného pastýře ze Zach 11, 15, o níž se zmiňoval Matěj z Janova. Hus neinterpretoval zlomení holí, ani nepřikročil ke stanovení datace. V jeho současnosti byl tento poslední protivník již přítomen, a proto Hus upozornil věřící, aby se měli na pozoru.⁷⁶ O několik řádků níže označil papeže hlavou jako v korespondenci s Wychem v roce 1411. Nyní doplnil, že papež – hlava je oním dlouhověkým člověkem a ocas znamená duchovenstvo učící o neomylnosti hlavy.⁷⁷

Obdobnou charakteristiku Jana XXIII. sdělil i v listu Mistru Křišťanovi z Prachatic z konce roku 1412, když papeže ve spojitosti s vydáním buly na podporu křížové výpravy ocejšoval parafrází apokalyptické nevěstky: „Ještě větší je ohavnost šelmy, která je připravena dáti se uctívati od každého příchozího, sedíc na stolci důstojnosti, jako by byla Bůh.“⁷⁸

V roce 1413, kdy Husův zápas dávno překročil hranice Prahy a Štěpán z Dolan hlásal přítomnost kacírů, vyslovil Hus v kázání z druhé neděle adventní slova, že stávající čas je časem utrpení a pohrom, které prorokoval Kristus, když hovořil o znameních předcházejících jeho druhému příchodu:

A jistě běh nynějšího času dává věrným rozum toho svatého evangelia o znameních soudného dne, aby běh světa pozorující, slova svého Spasitele vážili, a rozumějící, pilně se připravili proti chytrosti Antikristově; neboť po znameních těch nezmešká se příchod syna Božího.⁷⁹

Když se chystal na odjezd do Kostnice, připravoval si proslov zamýšlený k prezentaci na koncilu, nazvaný *Sermo de pace*. V poutavých pasážích bohatých na eschatologické a apokalyptické výrazivo formuloval nutnost reformy církve ve vztahu k přítomné době, vyznačující se blízkostí eschatologickému naplnění. V poselství chtěl shromážděným

⁷⁵ František M. Dobiáš – Amedeo Molnár (ed.). *Mistr Jan Hus, O církvi*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1965 s. 107. Lat. text S. Harrison. Thomson (ed.). *M. Jan Hus, Tractatus de Ecclesia [= De Ecclesia]*. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta 1958, s. 103–104.

⁷⁶ *O církvi*, s. 137. Lat. text *De Ecclesia*, s. 141–142.

⁷⁷ *O církvi*, s. 138. Lat. text *De Ecclesia*, s. 142.

⁷⁸ *Sto listů*, s. 99.

⁷⁹ Václav Flajšhans (ed.). *Mistra Jana Husi sebrané spisy*. Díl VI. Praha: Nákladem Jos. R. Vilímka 1920, s. 16–18.

představitelům církve i světské moci sdělit: „Přiblížil se král pýchy a stydno jest říci, že šiky kněží jsou v pohotovosti k jeho službám.“⁸⁰ A Janovi z Chlumu 23. června 1415 psal:

Ó svatý Bože, jak široko rozprostírá svou moc a krutost Antikrist! Ale doufám, že bude jeho moc ukrácena, a více, že bude obnažena ničemnost jeho u věrného lidu [...]. A nechť si zuří Antikrist jak chce, neodolá proti Kristovi, který ho, zabije dechem svých úst jak praví apoštol.⁸¹

O den později pak s vědomím, že svůj zápas ponese až do krajnosti kacířské hranice, napsal přátelům v Čechách list, kde koncilní shromáždění v Kostnici označoval slovy:

Jistě, již se zlost a ohavnost i hanba Antikristova oznámila, na papeži i na jiných v sboru. Již věrné slůhy Božie mohou znamenati z řeči svého Spasitele, co jest mienil řka: Když uzříte ohavnost na místě na zpusilém, jenž jest prorokoval prorok Daniel.⁸²

Jan Hus ve víru jáchymistických proroctví?

Jak je patrné z přehledu Husova očekávání Antikrista, Hus k personifikaci Antikrista přistoupil, ovšem označení podobné termínu *magnus Antichristus*, zavedené Jáchymem z Fiore a použité Milíčem i Janovem, u betlémského kazatele nenalezneme. I když, jak svědčí zápis z pražské synody ze 16. června 1413, právě tato formulace protivníka byla jistými okruhy v Praze diskutována.⁸³ U Husa nenalezneme náznaky praxe výkladu Písma, kterou patrně vykonával v bouřlivých revolučních letech po roce 1420 pražský krčmář Václav, o němž kronikář Vavřinec z Březové napsal, že jej Martin Húska se svými druhy chovali v úctě, neboť „nadevšechny obeznámený v bibli vykládal Nový

⁸⁰ František M. Dobiáš (ed.). *Mistr Jan Hus, Sermo de Pace – Řeč o míru*. Praha: Kalich 1963, s. 54.

⁸¹ *Sto listů*, s. 218.

⁸² *Sto listů*, s. 224.

⁸³ Srov. Jaroslav V. Polc – Zdeňka Hledíková. *Pražské synody a koncily předhusitské doby*. Praha: Karolinum 2002, s. 301: „Secundum, quod his diebus sit ille magnus Antichristus et regnet, qui secundum fidem ecclesie et secundum scripturam sacram et sanctos doctores in fine seculi est venturus, est error evidens secundum experientiam.“ Srov. Václav Novotný. *M. Jan Hus. Život a učení*. Díl I/2. Praha: Jan Laichter 1921, s. 114.

zákon Starým a naopak“, což mohlo být ozvěnou na Jáchymovu exegetickou metodologii shod Písem.⁸⁴ U Husa nenacházíme popis vlastního dějinně teologického zasazení. Podle některých náznaků pravděpodobně sdílel obecně akceptované schéma předložené Augustinem a očekával pronásledování společenství věrných před druhým Kristovým příchodem. V tradičním schématu pak dle potřeby akcentoval určitý prvek pocházející z rozličné škály apokalyptických komentářů, které zejména po propuknutí schizmatu kolovaly Evropou a oživovaly starší profetické vzorce.

Vzhledem k dataci Husova vystoupení proti duchovní autoritě v roce 1410 se mu jako inspirace nabízely zvláště dva prorocké spisy. Jednalo se o prococtví poustevníka Telesfora s Cosenzy, konkrétně jeho třetí verze vzniklé v roce 1396.⁸⁵ Druhým bylo prococtví Giacomma Palladiniho z Terama. Obě prococtví se hlásila k jáchymistickým sedmidílným dějinám, ovšem se značnou redukcí oproti Jáchymovu popisu perzekuce v šestém věku. Obě prococtví vycházela ze stavu církevního schizmatu a formulovala předpověď příchodu ztělesněného Antikrista, jehož zjevení i série následků se stanou zřejmými v letech 1409–1411.

Užití Telesforova prococtví je málo pravděpodobné, neboť jeho český opis pochází až z roku 1430 a není známa odvolávka na toto prococtví některou z osob kolem Jana Husa.⁸⁶ Jinak je tomu u předpovědi Jakuba Palladiniho z Terama. Palladini v roce 1382 napsal spis *Consolatio*

⁸⁴ František Heřmanský (ed.). *Vavřinec z Březové: Husitská kronika*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1979, s. 124. Vavřincovu narážku na krčmáře Václava použil jako doklad znalosti tábořského prostředí s jáchymismem Howard Kaminsky. *A History of The Hussite Revolution*. Berkley – Los Angeles: University of California Press 1967, s. 351–352. František Šmahel. *Husitská revoluce II*, s. 131, 133. K tématu nově Pavlína Cermanová. *Čechy*, s. 175–176.

⁸⁵ Jedná se o rukopis *Libellus fratri Thelesphori*, BN Paris, lat. 3184, fol. 106r–117r. K tomuto přepisu rukopisu srov. Emil Donckel. Studien über die Prophezeiung des Fr. Telesforus von Cosenza O.F.M. (1365–1386). *Archivum Franciscanum historicum* 26 (1935), s. 36; Charles Samaran – Robert Marichal (ed.). *Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste*, Bibliothèque Nationale, fonds latin (n^{os} 1 à 8000). II. Paris: Bibliothèque Nationale 1965, s. 155; Kenneth Pennington. The Libellus of Telesphorus and the Decretals of Gregory IX. *The Courier of Syracuse University Library* 11 (1974), s. 21; Richard Spence. Ms Syracuse University von Ranke 90 and the Libellus of Telesphorus of Cosenza. *Scriptorium* 33 (1979), s. 271–274.

⁸⁶ *Tractatus fratris Thelesfori heremite*, ms. NK ČR Praha, V.G.7, ff. 105r–138r. Kodex obsahuje četné Jakoubkovy exezeze biblických veršů s eschatologickou tematikou, Jakoubkův traktát o přijímání podobojí proti Ondřejovi z Brodu nebo též papežské *Vaticinium*.

peccatorum seu Lis Christi et Belial.⁸⁷ V prorockém spise použil kombinace numerických hodnot 1290 a 1335, obsažených v knize Daniel, a datace zničení chrámu v Jeruzalémě a dospěl k letům 1409–1410, po nichž Kristus ukončí svoji při se Satanem. Věřící se proto mají připravit na strádání posledního věku, kdy se již objevili četní antikristové v čele s avignonským Klementem VII. a jeho dvorem.⁸⁸ Palladini budil rozruch i dalšími spisy. Jeho nedochovaný výklad Nabuchodonosorovy sochy z Dan 2, 28–45 se stal předmětem žaloby, kterou na něj u papeže podal Scrivani z Piacenzy.⁸⁹ Ze Scrivaniho žaloby popisující Palladiniho spis vyplývá důležité nasměrování proroctví k českému království, které v *Consolatio* Palladini nezmínil. V sedmém bodě žaloba vytýká Palladinimu kalkulaci Danielových hodnot 1290 a 1335, kdy dospěl k dataci Kristova druhého příchodu v letech 1409–1410.⁹⁰ Dle 15. bodu žaloby pak měl teramský prorok ohlašovat, že k pádu císařství dojde po pětadesáti letech trvání v Českém království, tedy od korunovace Karla IV. v roce 1346. Schizma bude ukončeno v roce 1411, po němž Kristus zahájí své království.⁹¹

Otázka vlivu Palladiniho spisu na některé reformně smýšlející kruhy v Praze není zcela bez opory, tím spíše, že Palladiniho autoritu

⁸⁷ *Consolatio peccatorum seu Lis Christi et Belial*. Jacobus de Theramo, P. Wider (ed.). Erfordiae 1485. Na Palladiniho v souvislosti s Husem upozornil František J. Holeček. M. Jan Hus a proroctví Giacoma Palladiniho z Terama. In: Bronislav Chocholáč – Libor Jan – Tomáš Knoz (ed.). *Nový Mars Moravicus aneb Sborník příspěvků, jež věnovali Prof. dr. Josefu Válkovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám*. Brno: Matice moravská 1999, s. 111–118. Pro pozdější upravené staročeské vydání spolu s pozměněným kalkulačním schématem srov. Jan Nováček. *Soud o vykoupení světa od Jakuba Averánského, doktora práv na vysokých školách pádevských, a arcikněze z Těheránu*. Jindřichův Hradec: Nákladem vydavatelovým 1880. Palladiniho traktát *Consolatio peccatorum seu Belial* byl v Čechách opsán v prvním desetiletí 15. století, srov. ms. NK ČR Praha, X.C.25, fol. 106r–168r.

⁸⁸ *Consolatio peccatorum*, fol. 88rb–va.

⁸⁹ Roberto Rusconi. *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378–1417)*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1979, s. 125. Scrivaniho žalobu přepisují dle Rusconiho.

⁹⁰ „VII. Item in capitulo sexto dicit [quod] secundus adventus filii Dei pro salute populi Israelitici erit anno Domini MCCC nono vel decimo, fundasse super illo dicto Danielis [...], quod tempus fuit inceptum anno destructionis Jherusalem per Titum et Vespasianum, quibus diebus sumptis pro annis secundum morem prophetarum et scripture, si addantur 74 anni quibus precessit nativitas Christi, reperietur propositum, quod videlicet anno predicto et millesimo venturus est filius Dei“, citováno dle Rusconi. *L'attesa*, s. 124, pozn. 147.

⁹¹ „XV. Item, in eodem capitulo [sc. Vicesimo tercio] dicit quod scisma ecclesie terrene terminabitur secundum concordanciam scripturarum in annis triginta tribus sub quator pontificibus et imperium romanum duravit et durabit in regno Bohemie annis sexagintaquinque, in quo deficiet“, citováno dle Rusconi. *L'attesa*, s. 125, pozn. 150.

měl zmínit sám Hus. Nasvědčovalo by tomu obvinění v Kostnici, podle něhož měl říci při kázání v lidovém jazyce: „Hle naplnilo se proroctví, jež předpověděl Jakub z Therama, že v roce 1409 povstane jeden, který bude pronásledovat evangelium, epištoly a víru Kristovu.“⁹² Oním pronásledovatelem měl Hus mínit papeže Alexandra V., který dal spálit Viklefovy knihy. Hus na předložený žalobní článek odpověděl, že je to formálně správné, ale že to řekl jinak a že ani Alexandr V. nenařídil bulou spálit Viklefovy knihy. Tím sice nic o obecném povědomí Palladiniho proroctví v Čechách nesdělil, potvrdil ale, že dobové souvislosti znamenání času zvažoval dle Palladiniho jáchymistického spisu, jehož obsah alespoň v částečně šíři znal.⁹³ Husova slova o naplnění proroctví Jakuba z Terama bývají spojována s kázáním v Betlémské kapli z 25. června 1410. Právě tehdy dal Jan Hus předčítat již zmíněné odvolání k apoštolskému stolci a pražský lid povzbuzen Husem chodil po ulicích Prahy a hlásal: „Antikristus již chodí, zapálenů péci vodí, kněžstvo hrdé již plodí, probuoh znamenajte.“⁹⁴

Hlava a ocas draka

Výroky o Antikristu s označením hlavy a ocasu rudého draka ze Zj 12, 3 Hus opakovaně používal od roku 1411. Právě tyto formulace jsou vedle odkazu na proroctví Jakuba Palladiniho jedním z mála míst, kde je možné porovnat případné sledování exegetické linie vytyčené Jáchymem z Fiore nebo potažmo jáchymistickými autory. Pasáž Zj 12, 3 v podobném duchu komentoval Jáchym z Fiore ve spise *Expositio in Apocalypsim*, když nastínil příchod posledního osmého protivníka na konci dějin v postavě Goga. Jáchym napsal: „Ocas, to je poslední pronásledovatel, o němž svědčí prorok Ezechiel, který přijde

⁹² Jan Sedlák. *Mistr Jan*, s. 342.

⁹³ František Palacký (ed.). *Documenta mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403–1418 motas illustrantia quae partim adhuc inedita, partim mendose vulgata, nunc ex ipsis fontibus hausta*. Praha: Tempský 1869, s. 233. Jan Sedlák považoval zmínku o naplnění proroctví Jakuba z Terama za věrohodnou, srov. Sedlák. *Mistr Jan*, s. 176–177. Václav Novotný ale konstatoval, že „kázání není dnes známo, leda z vytržených citátů, jež ke kurii poslal Zbyněk a o nichž víme z procesu reprodukováného Colonnou, a z některých zmínek v žalobních artikulech Michala de Causis, Pražských Depositiones a Kostnických žalob“ a konstatoval, že snad Hus zmínku připojil. Srov. Václav Novotný. *M. Jan Hus. Život a učení*. Díl I/1. Praha: Jan Laichter 1919, s. 408, pozn. 2.

⁹⁴ Jiří Daňhelka (ed.). *Husitské písně*. Praha: Československý spisovatel 1952, s. 123–124.

na konci věků.⁹⁵ V září roku 1410 zaslal Husovi list anglický lollard Richard Wyche. V něm líčil, kterak se dozvěděl, jak

ukrutně vás mütí Antikrist, trápenie mnohá a neslýchaná Krystu věrným čině. Aníž diev, že u vás, ponydž po všech zemích od protivníkův zákon Kristóv odbuoj trpí, a drák onen červený, tolik maje hlav, o němž Zjevení svatého Jana, již z úst svých vypustil tok veliký, jimiž pozřieti mieni ženu, cierkev svatú. Ale pán najmilostivější jedinkú sobě choť konečně vysvobodí.⁹⁶

Husa pak povzbudil slovy: „údóv zemdlených od ďábla posiluj, jakž móžeš, a potvrzuj. A bude-li ráčiti najvyší pán, skoro dokonát se Antikrist.“⁹⁷

Na Wychovu nadějnou vizi v brzkou porážku Antikrista Hus odpověděl v březnu 1411 opět se zjevným užitím obrazu rudého draka ze dvanácté kapitoly Apokalypsy: „A proto povstal Satan, že se již pohnul ocas samého Behemota, a zbývá, aby Pán Ježíš Kristus potřel hlavu jeho.“⁹⁸ A téměř jako v ozvěně na Jáchymovy a jáchymistické viri spirituales, kteří v duchu Eliáše bojují do krajnosti proti Antikristovi, dodal: „Ejhle hlavy jeho jsem se lehce dotkl, a otevřel tlamu svou, aby pohltl mne a spolu bratří mé.“ Dokonce vložil sdělení o nadějně budoucí vizi obdobně Jáchymovu pojednání o přechodné fázi – fructificatio Ducha svatého: „Lid, jenž chodil v temnotách, uviděl světlo veliké Ježíše Krista, protože těm, kteří bydlili v končině stínu smrti, vzešlo světlo spásy.“⁹⁹

⁹⁵ *Expositio* IV, fol. 157va.

⁹⁶ Václav Novotný (ed.). *M. Jana Husi korespondence a dokumenty*. [= *M. Jana Husi korespondence*]. Praha: Komise pro vydávání pramenů náboženského hnutí českého, 1920, s. 80. Lat. text, s. 76: „[...] quam acriter vos turbat Antichristus, tribulaciones varias et inauditas Christi fidelibus inferendo. Nec mirum utique, si apud vos, cum iam quasi ubique terrarum per adversarios lex Christi impugnantur nimium, et draco ille ruffus, tot habens capita, de quo in Apocalipsi, iam de ore suo emiserit flumen magnum, per quod absorbere nititur mulierem. Sed deus graciousissimus unicam sibi fidelissimam sponsam finaliter liberalit.“

⁹⁷ *M. Jana Husi korespondence*, s. 81. Lat. text, s. 78: „Et ideo membra Christi per dyabolum debilitata robora pro viribus et confirma, et si dignatus fuerit altissimus, in proximo terminabitur Antichristus.“

⁹⁸ *Sto listů*, s. 41. Lat. text *M. Jana Husi korespondence*, s. 84: „Ex quo consurrexit Sathanas, quia iam cauda mota est ipsius Vehemoth, et restat, ut dominus Ihesus Christus conterat caput eius.“

⁹⁹ *Sto listů*, s. 41–42. Lat. text *M. Jana Husi korespondence*, s. 84: „Ecce caput eius lente tetigi, et apperuit os suum, ut me cum fratribus pariter deglutiret.“

Zde ovšem podobnosti končí. Z Husovy znalosti Palladiniho proctví, které v mnoha ohledech značně dopracovávalo formulace kalábrijského opata, není možné zobecnit převzetí jáchymistického teologického pojetí dějin. Palladini ve spise *Consolatio peccatorum* interpretaci ocasu šelmy nepoužil, hojně a s časovými určeními interpretoval Nabuchodonosorovu sochu, na niž ovšem v Husově vydaných spisech nenarážíme. Tematika ocasu šelmy není obsažena v soudobém jáchymistickém proctví Telesfora s Cosenzy ani v Rupescissově *Vade mecum*, které o posledním pronásledovateli Gogovi hovořilo bez odkazu na *cauda – caput*. Jáchym z Fiore zdůraznil, že poslední protivník Gog bude figurací ocasu draka. Hus ale v listu Wychovi naznačil, že hlavní protivník je hlava draka. V *De ecclesia* interpretací Izaiáše vyjasnil, že hlava je papež a ocas jsou papežovi pomocníci, oni „mnozí antikristové“ vydávající právní kazuistiku o božskosti papežova úřadu. Tutéž interpretaci Izaiášových slov a doplněnou poukazem na rudého draka ze Zj 12, 3 učinil ve *Výkladu na vieru*.¹⁰⁰ V nespočetných výkladech biblických citátů Hus nezdůrazňoval typické jáchymistické figury, ale přidržel se ustálených autorit exegeze. Například ve spise *Postilla adumbrata* v kázání na třetí neděli adventní vyšel z biblického sdělení o uvěznění Jana Křtitele Herodem a jeho stětí na popud Herodiady. Herodes, silně reflektovaný v některých Jáchymových spisech i jáchymisty jako prototyp antikristovského protivníka, byl vyložen Husem dle exegeze Bedy Ctihodného v morálním smyslu jako svět, Herodiada jako tělesnost, oba označovali světskost v protikladu k duchovnosti Jana Křtitele.¹⁰¹ V témže spise Hus interpretoval sedm hlav šelmy a deset rohů z Janova zjevení opět moralisticky: „[...] habentem capita septem, id est mortalia septem peccata, et cornua decem, id est quinque sensus corporis et quinque mentis, quibus in pugnat castitatem,“ tedy bez jakékoli souvislosti na personifikaci perzekutora a ve shodě s Matějem z Janova.¹⁰²

Husova rezistence vůči autoritě a identifikování sil Antikrista připomínají logiku užitou některými jáchymistickými autory. Pro váhu svých slov mu ovšem postačovalo užít obecně uznávaných autorit. Ostatně v 18. kapitole *De ecclesia* při jednom z dokazování Jana XXIII. jakožto Antikrista posledních dnů, který se zpronevěřil pastýřské službě, se

¹⁰⁰ *Výklad na vieru*, s. 305.

¹⁰¹ *Postilla adumbrata*, s. 28–29.

¹⁰² *Postilla adumbrata*, s. 75.

Hus dlouze dovolával Roberta Grossetesta, mimochodem velkého cti-tele jáchymisty Huga z Digne. Hus ale setrval mimo jakoukoli jáchymistickou vizi.¹⁰⁵ Ovlivnění Jáchymem či jáchymismem druhé poloviny 14. století není možné vyloučit.¹⁰⁴ Jednotlivé komponenty snad dotvářely celkovou mozaiku Husovy eschatologické eklesiologie, která se v některých bodech podobala jáchymistické. Bližší jeho prostředí i svojí aktuálností ovšem byla eklesiologie Viklefova, k níž se navzdory výslovným zákazům církevních autorit nebál přihlásit.

*Cyrlometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého
Univerzitní 22
779 00 Olomouc
e-mail: vit.hlinka@upol.cz*

¹⁰⁵ *O církvi*, s. 161. Lat. text *De Ecclesia*, s. 167–168.

¹⁰⁴ Srov. Ivana Dolejšová. *Eschatological Elements*, s. 140.

LA DISPUTA AL CONCILIO DI BASILEA
TRA GIOVANNI DA RAGUSA
E GIOVANNI DA ROKYCANA

GIACOMO CANOBBIO

ABSTRACT

**The Dispute between John of Ragusa and John of Rokycana
at the Council of Basle**

The study is aimed to sketch the dispute which took place on the Council of Basle between the representatives of Czech Church and Roman Catholic Church, namely between John of Rokycana and Ivan of Dubrovnik. The theme of the discussion was mainly the question of communion under both kinds for the laity, which could be regarded just as a disciplinary matter. In: reality, both disputers show that there are ecclesiological consequences: How should the Church be understood? What is Jesus's relation to this church? The dispute thus reflected the Church reform initiated by John Wycliffe and advanced by John Hus. The question of communion under both kinds for laity provided an opportunity to rethink the nature of the Church, the role of authority in it and the relation between the Church and Eucharist. This would, however, presuppose a certain way of perceiving the Eucharist (a sacrament or a sacrifice?), which both theologians present to justify their notion of the Church. In: order to resolve these questions, it was necessary to face a methodological problem: How to interpret the Bible and who is the supreme authority to offer an authentic interpretation? According to John of Rokycana, it is the Church while Ivan of Dubrovnik claims that it is the authority of the Church. The dispute is thus an example of the relation between the mysteries which theology should pursue.

Key words

Church; Eucharist; Communion; Body of Christ; Authority; Reform; Holy Scripture; John Hus; Council of Basle

DOI: 10.14712/23363398.2015.69

Il concilio di Basilea si colloca in un periodo notevolmente travagliato della storia della Chiesa. Il concilio di Costanza aveva cercato di porre rimedio alle lacerazioni anche condannando gli eretici. Tra gli altri interventi di condanna nella sessione XV (6 luglio 1415) aveva inserito anche quello relativo a Giovanni Hus, dichiarato discepolo di Giovanni Wyclif¹ e aveva stabilito che lo stesso Hus fosse consegnato al giudizio secolare per essere bruciato². Il teologo boemo era stato fatto entrare nell'aula conciliare dopo la messa e gli erano stati fatti ascoltare un sermone sul testo di *Rm* 6,6 (“affinché fosse distrutto questo corpo di peccato”) e quindi l'elenco dei suoi errori³. Di fronte alla condanna Hus aveva invocato il perdono per i suoi nemici che lo condannavano ingiustamente⁴. L'anno successivo nella sessione XXI (30 maggio 1416) ci sarà la condanna anche di Gerolamo da Praga⁵, un discepolo di Hus, che non aveva ascoltato il consiglio del maestro di non venire a Costanza, e che preso da paura aveva prima dichiarato di sottomettersi al concilio e alla Santa Sede per poi ritrattare la sua dichiarazione. La condanna dei due non poteva che suscitare reazioni nel movimento cui Hus aveva dato inizio.

Le questioni in causa riguardavano anzitutto la riforma della Chiesa, cosa che pure il concilio di Costanza voleva mettere in atto, ma coerentemente avevano sullo sfondo la concezione stessa di Chiesa. Il problema che si poneva era anzitutto quello dell'autorità della e nella Chiesa. Attorno a esso ruotava la diatriba tra i “boemi” e la Chiesa di Roma. Dopo il concilio di Costanza tale diatriba lungi dall'acquietarsi si era rinvigorita. Non sorprende quindi che il concilio di Basilea abbia posto tra i suoi principali scopi l'estirpazione dell'eresia hussita, che ormai vedeva coinvolto un popolo intero.

Tra i temi che si dovevano affrontare, vi era quella della comunione sotto le due specie anche ai laici⁶. La questione potrebbe apparire

¹ Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (= *COD*). G. Alberigo et al. (ed.). Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1973, p. 427.

² *Ibidem*, p. 429.

³ *Ibidem*, pp. 429–431. Si tratta di trenta proposizioni estratte dalle opere di Hus. Per una breve presentazione del processo a Hus a Costanza, cfr. Joseph Gill. *Constance et Bâle-Florence*. Paris: Éditions de l'Orante, 1965, pp. 75–88.

⁴ La preghiera di Hus in Karl Joseph von Hefele – Henri Leclercq. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, VII/1. Paris: Letouzey et Ané, 1916, pp. 327–328.

⁵ *COD*, pp. 433–434.

⁶ Si tratta del secondo dei “quattro articoli di Praga”: la libera predicazione della parola di Dio, la comunione sotto le due specie, la rinuncia della Chiesa ai suoi beni e il

marginale; comportava invece un modo di pensare l'uguaglianza e la diversità nella Chiesa e rimandava al rapporto tra Eucaristia e Chiesa.

Su questi temi a Basilea all'inizio del 1433 si svilupperà un vivace dibattito tra due rappresentanti delle divergenti visioni: Giovanni da Ragusa per la Chiesa di Roma e Giovanni da Rokycana per gli Hussiti. Al dibattito tra i due vogliamo qui prestare attenzione per mettere in evidenza come dalle due parti si considerasse il rapporto tra Eucaristia e Chiesa. Il dibattito rivela, insieme alla difficoltà di ascolto delle ragioni degli interlocutori, soprattutto da parte del rappresentante romano la funzione "ideologica" della teologia: le argomentazioni che si adducono appaiono spesso funzionali a difendere visioni che hanno radici e finalità diverse. Nessuna meraviglia: compito della teologia è mostrare la connessione tra i diversi aspetti del mistero cristiano e quando se ne vuol difendere uno particolare è logico che si adducono ragioni con esso collegate; tutto si tiene: illustrare e difendere un aspetto vuol dire illustrare e difendere una visione intera.

A causa della documentazione a disposizione⁷ lo spazio maggiore sarà dato a Johannes Stojković de Ragusio (1390/95–1443)⁸,

ritorno del clero alla povertà evangelica, il castigo dei peccatori pubblici. Attorno a questi quattro articoli nel 1419–1420 si coagulavano i due gruppi riformatori, quello di Praga, più moderato, e quello "taborita" (dal nome dato alla collina di Burkovák, dove si erano raccolti 40.000 pellegrini) più violento; questo gruppo a partire dal 1419 semina il terrore tra la borghesia e la nobiltà di Boemia. I due gruppi riformatori difendono la libertà incondizionata di seguire la Parola di Dio e il loro diritto a riformare la cristianità. L'accordo sui quattro articoli di Praga in verità è nominalistico, perché le divergenze permanevano soprattutto sulla estensione della riforma (a tutta la Chiesa [taboriti] o alla sola Boemia).

⁷ Il discorso di Giovanni da Ragusa, come vedremo, è molto più ampio dei due di Giovanni da Rokycana, che è anche meno studiato al di fuori del suo Paese.

⁸ Su questo teologo lo studio più completo sono gli Atti del Congresso tenuto a Dubrovnik dal 26 al 28 maggio 1985: Franjo Šanjek (ed.), *Misao i djelo Ivana Stojkovića (1390/95–1443)*. Zagreb: Kršćanska Sadašnjost, 1986; cfr. anche J. Santiago Madrigal Terrazas, *Juan de Ragusa O.P. (1390/95–1443) ecclesiologo. Estudio e interpretación de su Tractatus De Ecclesia*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1994 (estratto della tesi di dottorato); Angel Antón Gómez, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. Vol. I*. Madrid – Toledo: Editorial Católica – Estudio Teológico de San Ildefonso, 1986, pp. 254–260; Josef Kubalik, *Jean de Raguse. Son importance pour l'ecclésiologie du XV siècle*. *Revue des sciences religieuses* 41 (1967), pp. 150–167; Id. *Johannes von Ragusa und die Husistische Ekklesiologie*. *Theologisch-praktische Quartalschrift* 125 (1977), pp. 290–295; Roger Aubert, *Jean de Raguse. Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Paris: Latouzey et Ané, vol. 27 (2000), coll. 489–491. Studente a Padova (1414–1417), poi a Parigi dove diventa Magister di teologia nel 1420. Professore all'università di Parigi, nel 1422 viene inviato da questa università a Papa Martino V e all'imperatore Sigismondo per chiedere di convocare un concilio, secondo il decreto del concilio di Costanza *Frequens* (1417);

autore anche di un *Tractatus de Ecclesia*, “il primo trattato dogmatico cattolico sulla Chiesa nella storia della teologia”⁹, che però non ebbe influsso nella storia dell’ecclesiologia poiché fu editato solo recentemente¹⁰, ma testimonia una maturazione delle idee¹¹. Di questo trattato non prenderemo in considerazione tutto l’impianto¹², che è dogmatico-apologetico¹³, ma ci limiteremo a verificare se e come in esso si presenti il rapporto tra Eucaristia e Chiesa che è oggetto del dibattito tra cattolici e Hussiti. Il dibattito prende avvio da lontano, ma troverà particolare espressione al concilio di Basilea tra il 10 gennaio e l’8 aprile 1433¹⁴.

I lunghi discorsi di Johannes de Rokycana (ca 1390–1471), Maestro dell’Università di Praga¹⁵, e di Johannes de Ragusio meritano attenzione perché attestano il passaggio dalla discussione su un tema

partecipa al concilio di Pavia-Siena (1423) e di Basilea (1431–1437) come attore primario, soprattutto nella disputa sulla dottrina di Hus (1433) e nel tentativo di unione con i greci (1435–1437). Muore come cardinale dell’antipapa Felice V (1439–1449): cfr. Ivica Tomljenović. Beiträge zum Leben von Ivan Stojković. In: Šanjek. *Misao i djelo Ivana Stojkovića*, pp. 123–131.

⁹ L’espressione è di Werner Krämer. *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*. Münster: Aschendorff, 1980, p. 90.

¹⁰ Qui ci si atterrà all’edizione critica (la prima): Magistri Iohannis [Stojković] de Ragusio Ordinis Praedicatorum. *Tractatus de Ecclesia*. F. Šanjek (ed.). Zagabriae: Hrvatska Dominikanska Provincija – Kršćanska Sadašnjost, 1983.

¹¹ Yves-Marie Congar. *L’Église de Saint Augustin à l’époque moderne*. Paris: Cerf, 1970, p. 329.

¹² Oltre ai due saggi di J. Kubalik citati nella nota 8, per una presentazione generale in veloce comparazione con il trattato di Giacomo da Viterbo e di Giovanni da Torquemada, e con più ampia attenzione al Vaticano II, cfr. J. Santiago Madrigal Terrazas. El primer “Tractatus de Ecclesia”. Relectura de la doctrina de las “Notae Ecclesiae”. *Estudios Eclesiásticos* 67 (1992), pp. 19–50; cfr. anche Antón Gómez. *El misterio de la Iglesia*, p. 257, dove si fa notare come il punto di partenza del trattato non sia la realtà sociale, ma il mistero stesso della Chiesa, che è accettata nell’atto di fede.

¹³ L’obiettivo è quello di precisare cosa è la Chiesa e di determinare dove si trovi, contro la concezione spiritualista dei Boemi: Yves-Marie Congar. La place de Jean de Raguse dans l’histoire de l’ecclesiologie. In: Šanjek. *Misao i djelo Ivana Stojkovića*, p. 262. Il saggio di Congar colloca il trattato sulla scia dei primi trattati di ecclesiologia: di Giacomo da Viterbo e in generale delle riflessioni preoccupate di risolvere il problema del potere.

¹⁴ Cfr. Paul De Vooght. La confrontation des thèses Husites et romaines au concile de Bâle. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 37 (1970), pp. 97–136; J. Santiago Madrigal Terrazas. Eucaristía e Iglesia en la “Oratio de comunione sub utraque specie” de Juan de Ragusa. *Revista Española de Teología* 53 (1993), pp. 145–208; 285–340.

¹⁵ Per un profilo biografico di Giovanni da Rokycana cfr. Frederick G. Heymann. John Rokycana. Church Reformer between Hus and Luther. *Church History* 28 (1959), pp. 244–256; per una esposizione globale del suo pensiero teologico pp. 256–274.

tangenzialmente eucaristico¹⁶ a una riflessione ecclesiologica. La questione del calice anche ai laici poteva sembrare puramente disciplinare; in verità, implicava la questione più generale della riforma della Chiesa e quindi, come già si diceva, la concezione della Chiesa: il “calice” si trasformava nel catalizzatore della ribellione contro Roma, al punto che gli eserciti hussiti inalberavano il calice come simbolo¹⁷. Sintomatica la scelta: anche al di là della teorizzazione un elemento eucaristico diventava espressione di una concezione della Chiesa. In: tal modo si recuperava anche solo implicitamente il rapporto tra Eucaristia e Chiesa che la teologia scolastica aveva messo in secondo piano. In: effetti, la teologia, come H. de Lubac ha convincentemente illustrato¹⁸, da tempo aveva spostato l’attenzione sulle questioni relative alla presenza reale, all’Eucaristia sacrificio e sacramento¹⁹, e per quanto attiene all’ecclesiologia si preoccupava anzitutto della questione del potere.

La disputa a Basilea, come un fiume carsico, permetteva di riprendere un tema che appartiene strutturalmente all’ecclesiologia. Se ne ha una indicazione oltre che nella *oratio* di Giovanni da Rokycana già all’inizio della replica di Giovanni da Ragusa, dove si legge una citazione di Alberto Magno, secondo cui nel sacramento dell’altare “consistit fundamentum fidei et totius ecclesiae communio”²⁰. Tutto il discor-

¹⁶ Nel movimento di riforma in Boemia sul tema dell’eucaristia si erano introdotte anche questioni circa la transustanziazione, di ascendenza wyclifita (permanenza della sostanza del pane e del vino anche dopo la consacrazione, fino alla negazione della presenza reale sulla base della corruttibilità delle specie, in collegamento con una visione apocalittica che prevedeva l’avvento prossimo della parusia: secondo Martin Húska la presenza reale diminuirebbe l’importanza della venuta immediata del Signore; la cena dovrebbe essere celebrata come un pasto normale, non per significare la morte di Cristo, ma per indicare il movimento dell’anima che celebra con gioia il trionfo di Cristo), benché non ci fosse unanimità tra i diversi gruppi: cfr. Madrigal Terrazas. *Eucaristía e Iglesia*, pp. 167–172.

¹⁷ Una questione in sé puramente disciplinare si trovò portata sul terreno dogmatico; anzi, la rivendicazione del calice per i laici divenne sinonimo della ribellione e dell’eterodossia: cfr. Burkhard Neunheuser. *L’eucharistie II. Au Moyen Age et à l’époque moderne*. Paris: Cerf, 1966, pp. 106–107.

¹⁸ *Corpus mysticum. L’Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*. Studio storico. Torino: Grubaudi, 1968.

¹⁹ Questi temi affiorano anche nel dibattito tra i due autori che vogliamo considerare e facevano parte della dottrina di Rokycana, il quale sul tema dell’Eucaristia non accettava le posizioni radicali di provenienza wyclifita: cfr. Heymann. *John Rokycana*, pp. 260–263; De Vooght. *La confrontation des thèses*, p. 98.

²⁰ Mansi 29, col. 704; il contesto della citazione riguarda l’onnipotenza divina che opera nella consacrazione del pane e del vino. Il testo di Alberto Magno cui ci si riferisce riguarda la preparazione alla messa: si tratta di una preghiera nella quale si dichiara

so di Stojković è poi attraversato da una concezione di Chiesa come corpo mistico di Cristo e sposa di Lui, da considerare però nella sua situazione visibile attuale²¹. Soprattutto la citazione di Alberto Magno, che fa quasi da esergo, mostra la consapevolezza che le questioni rela-

che a Dio tutto obbedisce, ma nell'Eucaristia l'onnipotenza divina si manifesta in modo sublime: "De potentia enim Patris dicitur, Esther, XIII, 9 et seq.: 'Domine, Domine, rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuae resistere voluntati, si decreveris salvare Israel. Tu fecisti coelum et terram, et quidquid coeli ambitu continetur. Dominus omnium es, nec est qui resistat majestati tuae.' Ac si dicat: 'Talem redemptionis nostrae cibum et pignus impossibile est humanae infirmitati praeparare: sed tibi, Domine Deus, rex omnipotens, nihil est impossibile: quia in ditione tua cuncta sunt posita, quia in verbo simplici tibi coaeterno fecisti coelum et terram, et omnia quae in eis sunt contenta: et eodem verbo creaturas, ut dicit Ambrosius, mutare potes in corporis et sanguinis Filii tui cibum.' Nec enim mirum est si verbum quod omnipotentia Dei fecit creaturas, eadem potentia mutat creaturas in illud quod voluerit: quia Dominus universorum ipse est: cujus magnificentiae cuncta obediunt, et nihil resistit. Et hoc est quod dicitur, Sapient. XII, 18: 'Subest tibi cum volueris posse.' Quia quamvis fides in omnibus articulis suis omnipotentiae Dei invitatur, in sacramento tamen altaris, in quo consistit fundamentum fidei et totius Ecclesiae communio, maxime innititur omnipotentiae. Et hoc est quod in signo hujus sacramenti dixit ad Saram Angelus, Genes. XVIII, 14, ubi similis promissio sanguinis facta est, et confectio cibi Angelorum de tribus farinae satis, quae magna fuerunt, et non nisi ab omnipotentia Dei fieri poterat. Numquid Deo quidquam est difficile? Quasi diceret: 'Non est: facile est enim creaturas mutare et transsubstantiare quas fecit, et de cibis nobis consuets, hoc est, pane et vino, corporis sui et sanguinis nobis dulcem coenam praeparare.' Hoc est etiam quod, Luc. I, 37, Angelus dixit cum de perfectione et conceptione Dominici corporis et sanguinis ageretur: 'Non erit impossibile apud Deum omne verbum.' Et persuadens Virgini, unde hoc fieri posset, dixit, v. 35: 'Virtus Altissimi obumbrabit tibi.' Quod exponens Origenes, dicit virtutem Altissimi esse virtuosam potentiam Patris, quae umbram et imaginem suiipsius fecit in Maria Virgine, de creatura vetustatis corruptae novum hominem secundum Deum creatum perficiens, et hunc non ad imaginem, sed ipsam imaginem faciens per unionem, in quo perfecta resultaret potentia Patris" (*De corpore domini* [ed. Borgnet, 1899], dist. 3, tract. 1, cap. 3, pp. 244b - 245a).

²¹ Va riconosciuto che l'una e l'altra immagine servono a Stojković soprattutto per difendere l'impossibilità di errore da parte della Chiesa. Le due immagini rimarcano infatti la stretta, inscindibile, unione tra Cristo e la Chiesa al punto da formare un'unica realtà: dopo aver descritto il matrimonio spirituale tra Cristo e la Chiesa e aver affermato che se Cristo ha dato totalmente se stesso alla Chiesa e quindi le ha pure dato la grazia di non venire meno sbagliando, aggiunge: "Praeterea nullus sapiens sui ipsius, aut ejus, quod ex caritate et dilectione vera amantem in amatum transformantem seipsum reputat, dum potest et valet, curam et providentiam praetermittit: sed Christus tanto caritatis affectu ecclesiam diligit, ut non aliam et aliam, sed unam et tandem personam se et ecclesiam reputet, ut patet Actuum nono, ubi Christus ad Saulum loquens ecclesiam persequentem, ait *Saule, Saule, quid me persequeris?* Christus jam in caelo regnabat, et Saulus in terra non ipsum sed membra sua et fideles suos persequeretur: et tamen transformans caritas cogebat ipsum persecutorem sponsae propriam reputare, et unam eandemque personam fateri, cum ait: *Quid me persequeris?* Sic et in fine mundi, mundum iudicaturus, dicet: *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Ergo Christus cum potens sit et valet,

tive all'Eucaristia hanno implicazioni ecclesiologiche. Erano queste al centro di tutta la controversia tra Hussiti e "romani"; come fa notare Werner Krämer: "sia i teologi del concilio [di Basilea] sia i leader dei Boemi si vedevano obbligati a discutere espressamente il concetto di Chiesa come fondamento di ogni punto in programma".²² Che questa fosse la questione fondamentale lo si coglie poi facilmente leggendo la *Replica* di Giovanni da Rokycana al discorso di Giovanni da Ragusa, che già in apertura pone il problema di dove sia la vera Chiesa e al fine di risolvere la questione introduce sei significati del termine *ecclesia*²³, attraverso riferimenti biblici e patristici, per giungere a sostenere che la vera Chiesa, quella che secondo Agostino costituisce la mediazione necessaria della fede, è solo quella dei santi. Questa idea di Chiesa peraltro può costituire il punto di partenza per la riforma della Chiesa, il vero obiettivo del movimento boemo.

Per comprendere il dibattito tra i due Giovanni si deve riandare, pur brevemente, alla dottrina hussita, soprattutto agli aspetti relativi all'Eucaristia.

La dottrina hussita

Dopo la sua conversione nel 1363, il prelado Milíč de Kroměříž si dedica a una vita povera, fonda nel centro di Praga la sua "Gerusalemme", una comunità di discepoli dedita alla predicazione della Parola di Dio. La denominazione della comunità richiama la dimensione escatologica della stessa e si connette con l'importanza attribuita all'Eucaristia: i suoi membri devono ricevere il sacramento tutti i giorni o almeno due volte alla settimana poiché il banchetto con il Risorto nel regno dello Spirito è prefigurato dal sacramento dell'Eucaristia. L'idea è ripresa dal discepolo di Milíč, Matias Janov, che sottolinea anche l'effetto ecclesiale e comunitario dell'Eucaristia. Lamenta altresì che i laici non possano accedere al segno completo, pane e vino, dell'Eucaristia.

numquam sponsalem suae ecclesiae providentiam praetermittit et curat" (Mansi 29, coll. 788-789).

²² Konsens und Rezeption, p. 69.

²³ Anzitutto indica l'edificio, in secondo luogo i prelati, in terzo luogo i sudditi cattolici, in quarto i soli cattivi e *praesciti*, in quinto i soli giusti e predestinati, infine sia i giusti e predestinati e i peccatori: cfr. la replica di Rokycana è pubblicata in Krämer. *Konsens und Rezeption*, pp. 366-367.

Su questa base si muove il movimento hussita di riforma, nel quale l'Eucaristia occupa un posto di rilievo: nell'attesa escatologica degli ultimi tempi l'Eucaristia somministra il pane per il cammino. Jan Hus nel 1413 pubblica un *De Ecclesia* nel quale descrive la Chiesa sia come *congregatio fidelium* sia come *communio praedestinatorum*, corpo mistico il cui capo è Cristo, al quale solo si deve obbedire a fronte delle pretese dell'autorità umana. La condanna di Hus al concilio di Costanza²⁴, lo rende un martire della riforma boema. Nel frattempo, nell'ottobre del 1414 Jacobello da Stríbro (o Jacoubek de Mies), mentre Hus è imprigionato a Costanza, incomincia a distribuire la comunione sotto le due specie. Da allora la questione diventa il coagulo del movimento hussita²⁵. Va anche ricordato che alla comunione con il vino si dava un significato non solo di carattere storico (la prassi delle comunità primitive) ed ecclesiologico (uguaglianza dei fedeli), ma pure spirituale: il vino svolge la funzione di alimento spirituale per l'anima, mentre il pane è per il corpo. Peraltro, siccome Gesù in *Gv* 6,55 ha parlato anche della necessità di bere il sangue, la comunione al calice è necessaria per la salvezza.

La controtesi dei romani era che il testo giovanneo doveva essere inteso in senso spirituale e nella cena Gesù aveva dato il calice agli Apostoli, cioè al clero. Nella discussione si profilava anche la distinzione tra sacramento e sacrificio: secondo i "romani" dicendo "fate questo in memoria di me" (*Lc* 22,19) Gesù si riferiva al sacrificio e quindi al sacerdozio, che deve offrire il corpo e il sangue e a questi comunica, mentre per quanto attiene al sacramento non occorre che ci si comunichi anche al calice poiché nel pane/corpo è già contenuto anche il sangue²⁶. A loro volta gli Hussiti vedevano negli Apostoli la

²⁴ Va notato che dei trenta articoli, tolti dalle opere di Hus, condannati a Costanza, nessuno riguarda il tema eucaristico e, se si prescinde dai primi sei relativi alla Chiesa costituita dai predestinati, tutti sono relativi al Papa e ai sacerdoti, precisamente al rapporto tra funzione e santità di vita.

²⁵ Nella Sessione XIII (15 giugno 1415) il concilio di Costanza condannava la prassi introdotta da Giacomo da Mies, dichiarando che la prassi della Chiesa cattolica di non dare il calice ai laici era *consuetudo* introdotta *rationabiliter* "ad vitanda aliqua pericula et scandala" (*COD*, p. 419). Trattandosi di *consuetudo* le si deve riconoscere valore di legge e quindi a nessuno è lecito trasgredirla. Peraltro sotto ciascuna delle specie si deve credere "integrum Christi corpus et sanguinem [...] veraciter contineri" (*ibid.*).

²⁶ La posizione dei "romani" può essere vista emblematicamente nell'opera di Jean Gerson, cancelliere dell'università di Parigi, *De necessaria communione laicorum sub utraque specie* (20 agosto 1417), con la quale difende la posizione assunta dal concilio di Costanza il 15 giugno 1415. Ciò che Gerson contesta soprattutto riguarda la necessità della comunione al calice per la salvezza e l'equiparazione tra sacerdoti e laici;

prefigurazione della futura Chiesa militante, il cui capo è Cristo; sicché nel ricevere la comunione da Cristo essi rappresentavano il corpo dei credenti. Di conseguenza, se ci si vuole attenere alla legge evangelica, a fronte della deviazione della Chiesa romana, si deve dare il calice anche ai laici. Si arriva così alla contrapposizione tra la vera e la falsa Chiesa. E questo sarà il centro del problema affrontato a Basilea.

La disputa a Basilea: la posizione di Giovanni da Rokycana

Qui tra il gennaio e l'aprile 1433 si svolge la discussione sugli errori degli Hussiti²⁷. La base della discussione dovevano essere i quattro articoli di Praga, e a Giovanni da Rokycana fu dato il compito di difendere l'articolo sul calice tra il 16 e il 19 gennaio 1433, mentre Giovanni da Ragusa (aiutato da Giovanni de Torquemada a preparare il discorso) difese la posizione romana sulla comunione con una sola specie dal 31 gennaio all'11 febbraio.

La *Positio* di Rokycana²⁸, che ripropone le argomentazioni abituali nel movimento hussita sopra sinteticamente richiamate, si articola in tre parti: 1. La comunione sotto le due specie è utile e conveniente per la salvezza (*utilis multum est et saluti expediens*); 2. è necessaria a tutto il popolo dei credenti; 3. è un precetto divino. Nel procedere si chiarisce anzitutto cosa significhi *communio corporis Christi*; si individuano tre significati: 1. *communio* significa *societas ipsorum sanctorum, ecclesia sanctorum*, poiché *solum talium est unum corpus Christi mysticum, cuius caput est Christus*; 2. *communio* significa *sacramentum corporis et sanguinis Jesu Christi*, mediante il quale l'uomo si incorpora alla comunione della *societas sanctorum*²⁹; 3. volgarmente e quindi

lo stesso difende poi la distinzione tra sacrificio e sacramento: il primo riguarda il sacerdote il cui compito è “conficere hoc sacramentum et sub utraque specie sumere, propter perfectam significationem et repraesentationem dominicae passionis et mortis”, il secondo, che riguarda la *communio* laicorum, si attua “propter efficaciam et non propter repraesentationem” (cfr. Madrigal Terrazas. Eucaristía e Iglesia, pp. 175–178). Si tenga conto che la *repraesentatio* assumeva valore iconico-teatrale e non semplicemente simbolico.

²⁷ Cfr. Hefele – Leclercq. *Histoire des conciles*, pp. 765–789.

²⁸ Per il discorso di Johannes de Rokycana cfr. Mansi 30, coll. 269–306. Una presentazione sintetica dell'intervento in Madrigal Terrazas. Eucaristía e Iglesia, pp. 187–204; De Vooght. La confrontation des thèses, pp. 100–104.

²⁹ Merita attenzione la sottolineatura: il secondo significato di *communio* “dicitur proprie ab effectu quem facit, sed non principaliter, nisi solum ob rationem primae; et est malorum et bonorum, quantum ad sacramentalem manducationem” (Mansi 30, col. 271). Da quanto si scrive appare che la comunione sacramentale è funzionale

in modo meno appropriato, *communio* indica la *congregatio omnium credentium in Christo* [...] *bonorum simul et malorum*⁵⁰. Solo in riferimento a questo terzo significato ha senso la scomunica da parte di un giudice umano; dalla Chiesa dei giusti e dei predestinati o di coloro che si trovano in stato di grazia, solo il giudice divino può scomunicare, in quanto solo questa è necessaria alla salvezza, mentre l'altra, cioè la *communio bonorum christianorum et malorum est dumtaxat in actu credendi, in conversatione mutua, in caeremoniis, in adinventionibus, et traditionibus seniorum, et in sacramentis ecclesiae*⁵¹, non lo è.

In senso proprio quindi la Chiesa è dei santi, è cioè la *communio* dei buoni cristiani, che soli, esclusi quindi i peccatori, costituiscono il corpo mistico. Solo impropriamente la Chiesa è detta *congregatio* di tutti i credenti in Cristo⁵².

Per avallare la sua posizione Rokycana adduce il commento di Agostino al cap. 6 di *Gv*, dove si scrive: “Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia in praedestinitis et vocatis, et justificatis, et glorificatis sanctis, et fidelibus eius.”⁵³ Da Agostino, che costituisce uno dei riferimenti principali del suo pensiero, dunque Rokycana riprende il rapporto tra Eucaristia e Chiesa: dalla prima deriva la seconda, che quindi viene pensata nel suo effetto “spirituale”, cioè santo, il quale invece non raggiunge coloro che non sono predestinati.

Nell'argomentazione di Rokycana il cap. 6 di *Gv* occupa un posto di rilievo: già per giustificare l'utilità della comunione sotto le due specie adduce i vv. 54.56.58, nei primi due dei quali si parla di mangiare la carne e bere il sangue in senso non semplicemente spirituale. Peraltro, sulla scorta delle attestazioni patristiche (Cipriano, Ambrogio, Agostino, Crisostomo) e di Alberto Magno e Tommaso, oltre che di Nicola di Lira (cui è dedicato ampio spazio)⁵⁴, l'effetto del sacramento

alla comunione ecclesiale intesa nel primo significato; ed è l'appartenenza alla *communio* nel primo significato che rende degni di appartenere al secondo e al terzo.

⁵⁰ *Ibi*, col. 270.

⁵¹ *Ibi*, col. 271.

⁵² Mansi 30, coll. 270–271. Il legame di dipendenza tra Eucaristia e Chiesa porta a considerare, sulla scorta del Magister IV, d. 8, 4 [PL 192, col. 857] che la *res significata et non contenta* nell'Eucaristia è *unitas ecclesiae in praedestinitis, vocatis, iustificatis et glorificatis*. E questa è la Chiesa senza macchia né ruga, oggetto di fede di cui si parla nel Simbolo (*Replica de sancta communione*, in Krämer, *Konsens und Rezeption*, p. 367).

⁵³ *In Johannem* 26,15, commentando *Gv* 6,53: “se non mangerete la carne ...”.

⁵⁴ Di questo autore Rokycana cita spesso la *Postilla* su *Mt* 16,18 dove si sostiene che la Chiesa consiste non in coloro che detengono l'autorità, bensì in coloro nei quali *est*

eucaristico è diverso secondo ciascuna delle specie: il pane/carne mira alla salvezza del corpo, il vino/sangue a quella dell'anima⁵⁵. Di conseguenza non si potranno privare i laici della duplice grazia; una tale privazione è da considerare un sacrilegio e per di più danneggia la Chiesa perché toglie ad alcuni la *gratia redemptionis* data dal calice⁵⁶.

Altro riferimento scritturistico è il racconto dell'istituzione dell'Eucaristia presente nei Sinottici e in Paolo. Da esso si ricava che il precetto di Cristo non riguarda semplicemente la consacrazione, ma la consumazione⁵⁷. A questo riguardo il Maestro di Praga riprende anche un'idea di

notitia et vera confessio fidei et veritatis. Nicola di Lira (lat. *Nicolaus de Lyra*) fu un esegeta dei frati minori (Lyre, presso Evreux, 1270 circa – Parigi 1349). Addottoratosi in teologia a Parigi (1309 circa), fu poi ministro provinciale di Francia (1319 e 1322) e di Borgogna (1325) e fondatore, a Parigi (1330–1332), del collegio di Borgogna. Nel 1322 prese parte, a Perugia, al capitolo generale dell'Ordine in cui fu determinata la povertà assoluta di Cristo; ebbe anche parte nella controversia sulla visione beatifica, cui dedicò un trattato (*De visione divinae essentiae*). Rivolse i suoi interessi soprattutto alla Sacra Scrittura, che studiò ricorrendo anche, per il Vecchio Testamento, al testo ebraico (cfr. il suo *Tractatus de differentia nostrae translationis ab hebraica littera Veteris Testamenti*, 1335) e agli interpreti ebrei, primo fra tutti Shēlōmōh ben Yāq, e interpretò secondo il senso letterale nelle *Postillae litterales* (1322–1331; 1^a ed., 5 voll., 1471–1472) e secondo il senso mistico nelle *Postillae morales seu mysticae* (1339; 1^a ed. 1478); ambedue diffusissime, le prime sono spesso accompagnate, nelle stampe, dalle *Additiones*, critiche, dell'ebreo convertito Paolo di S. Maria vescovo di Burgos e dalle *Repliae* a queste di M. Döring. Tra gli altri suoi scritti va ricordata una *Probatio adventus Christi contra Iudaeos* (pubbl. 1470): cfr. Gilbert Dahan (éd.). *Nicolas de Lyre franciscain du XIV^e siècle, exégète et théologien*. Paris: Institut d'Études augustinienes, 2011.

⁵⁵ Mansi 30, coll. 275–281.

⁵⁶ Benché Cristo sia presente in ambedue le specie con la pienezza delle grazie, “non tamen uno modo [Christus] omnem gratiam dispensat: sed per diversa sacramenta diversas gratias idem ipse Christus confert. Patet: Nam in prima specie corpus dat in communionem, sanguinem autem in redemptionem” (*ibi*, col. 280). La distinzione degli effetti, sulla scorta della distinzione sopra richiamata circa il significato di *communio*, sembrerebbe far pensare che la *communio ecclesialis* sia prodotta solo della comunione con il pane, la *manducatio*, e quindi offrire all'avversario il facile compito di contestare l'argomentazione: basterebbe allora la comunione con il pane. Ma obiettivo di Rokycana è mostrare l'utilità della comunione anche al calice. Non spiega però perché la redenzione sia frutto del calice, se non attraverso il richiamo alle parole di Cristo sul pane e sul vino, rilette alla luce di *Eb* 9 congiunto con *1Gv* 1 e *Gn* 49, testi nei quali si mostra il legame tra sangue e liberazione dal peccato, cioè redenzione. La motivazione si trova nei riferimenti ai Padri e a san Tommaso, che rimanda ad Ambrogio. Volendo giustificare che la materia dell'Eucaristia sono il pane e il vino l'Aquinate adduce come terzo motivo il seguente: “Quia, ut Ambrosius dicit, super Epistolam” *1 ad Corinthios* [11,20], “hoc sacramentum valet ad tuitionem corporis et animae”: et ideo “caro Christi” sub specie panis “pro salute corporis, sanguis vero” sub specie vini “pro salute animae offertur” sicut dicitur *Levit* 17,14 quod animalis anima “in sanguine est” (*Sth* III, q. 74, a. 1).

⁵⁷ Mansi, coll. 294–295, dove si insiste sul significato di *Hoc facite in meam commemorationem* come riferito non solo alla consacrazione, ma alla *manducatio* e alla *bibitio*.

Scoto: “sumere eucharistiam est maioris necessitatis quam conficere”, cioè, secondo Rokycana, “sumptio seu communio sacramenti est maioris necessitatis quam consecratio, tamquam finis melior et nobilior ipsa consecratione, quod est contra omnes adversarios huius veritatis, dicentes: Consecrationem esse de praecepto, non communionem”⁵⁸, come del resto appare dal comando di Cristo *Nisi manducaveritis etc.* Con tale argomentazione, suffragata anche da canoni conciliari (di Papa Martino e di Nicea) e da auctoritates, tra le quali Agostino occupa un posto di rilievo, si intende confutare la tesi di coloro che ritengono precetto di Cristo la consacrazione e non la comunione. Questa corrisponde alla *manducatio* richiesta da Cristo, ed è ovvio che la *manducatio* deve essere intesa in senso materiale, non puramente spirituale, come già si è detto, sulla base di *Gv* 6,53. Tale *manducatio* poi non può essere intesa del corpo mistico: “Et patet quod hoc non potest intelligi de corpore mystico diffuso per orbem, quia illud non adoratur in sacramento sed de corpore reali et naturali, de quo dicit: Nisi manducaveritis, et quod necesse est visibiliter celebrari in sacramento.”⁵⁹ Non tenere conto del precetto di Cristo, che – lo si deve ripetere – riguarda la *manducatio* e la *bibitio*, significa cambiare l’istituzione di Cristo con la propria tradizione, che peraltro si presenta come innovativa rispetto alla prassi della Chiesa primitiva e alle attestazioni che giungono fino a Tommaso⁴⁰.

Non è difficile vedere che anziché soffermarsi direttamente sull’effetto ecclesiale dell’Eucaristia, Rokycana pone l’accento sul distinto effetto del pane/corpo e vino/sangue sul singolo fedele. Il problema ecclesiologico si sposta sulla questione dove stia la vera Chiesa: dove si è modificata la disposizione di Cristo o dove la si è mantenuta? Ovvio la risposta di Rokycana. Questa Chiesa non è però quella empirica, bensì la *communio sanctorum*, che coincide con la Chiesa escatologica: “Quinto modo ecclesia capitur pro solis iustis et praedestinatis. [...] De hac et Magister IV d. 8 loquens de sacramento dicit: ‘Res autem significata et non contenta est unitas ecclesiae in praedestinatis, vocatis, iustificatis et glorificatis’. Haec ille. Et illa est proprie ‘sine macula et ruga’ [...] Et ista ecclesia est articulus fidei, de qua in Symbolo.”⁴¹

⁵⁸ *Ibi*, col. 284.

⁵⁹ *Ibi*, col. 292.

⁴⁰ *Ibi*, coll. 300–305.

⁴¹ *Replica de sancta communione, pars 3: De Ecclesia*: Krämer. *Konsens und Rezeption*, pp. 366–367; Johannes Stojković. *Tractatus de Ecclesia*, p. 11, richiama questo passaggio della replica di Rokycana

La replica di Giovanni da Ragusa

Johannes de Ragusio propone la sua visione di Chiesa rispondendo a questo discorso⁴². La struttura della replica, il cui scopo fondamentale è giustificare la comunione sotto una sola specie come *veritas catholicae fidei*⁴³, è costituita da tre parti⁴⁴.

Non vogliamo soffermarci a considerare tutto il discorso, nel quale entrano questioni attinenti alla dottrina eucaristica (la trasformazione, per la potenza divina, del pane e vino in corpo e sangue di Cristo, quindi la transustanziazione, con particolare riferimento alla dottrina di Wyclif, che un gruppo dei Boemi aveva fatto sua), con l'accento sulla *consecratio*, in forza della quale si attua una venuta di Dio tra gli uomini al fine di trasmettere la sua grazia, che prepara alla vita eterna; peraltro etimologicamente *eucharistia* significa *bona gratia*⁴⁵, poiché

⁴² Il discorso si protrae per otto giorni: testo in Mansi 29, coll. 699–868. Una presentazione dell'*oratio* di Giovanni da Ragusa in Madrigal Terrazas. *Eucaristia e Iglesia*, pp. 286–327; De Vooght. *La confrontation des thèses*, pp. 104–115.

⁴³ Si tenga presente che Rokycana presentava la visione boema come *veritas evangelica*. Con enfasi retorica Giovanni da Ragusa dichiara che non vuole dire altro che la fede cattolica (Mansi 29, col. 709).

⁴⁴ La questione è riassunta in questi termini: “Utrum communio divinissimae eucharistiae sub utraque specie, panis scilicet et vini, sit utilis multum et saluti expediens, toti credentium populo necessaria, et a domino praecepta salvatore” (*ibi*, col. 712). Il procedimento prevede che si pongano delle premesse necessarie a capire la questione, poi che si pongano conclusioni relative alla questione posta, infine si risponda alle obiezioni degli avversari (in questa lunga parte Giovanni da Ragusa sfodera la sua profonda conoscenza della letteratura teologica dei secoli precedenti, discutendo l'interpretazione dei testi adottati da Giovanni da Rokycana: *ibi*, coll. 771–864). Il modo di procedere vuole essere scientifico: si riconduce la questione ai primi principi dai quali poi si possono ricavare conclusioni. Ma al fondo sta un principio fondamentale: la Chiesa cattolica è guidata dallo Spirito e quindi non può errare in ciò che riguarda la fede ed è necessario alla salvezza (*ibi*, col. 713).

⁴⁵ Mansi 29, col. 706. L'etimologia risale a Isidoro di Siviglia. *Etymologiarum sive Originum libri XXVI*, 19,38: “Sacrificium dictum quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis Dominicae passionis; unde hoc eo iubente corpus Christi et sanguinem dicimus. Quod dum sit ex fructibus terrae, sanctificatur et fit sacramentum, operante invisibiliter Spiritu Dei; cuius panis et calicis sacramentum Graeci Eucharistian dicunt, quod Latine bona gratia interpretatur. Et quid melius sanguine et corpore Christi?” La legittimazione del significato etimologico è vista da Giovanni da Ragusa in sei ragioni: “una est, quia non est nisi gratia, et non nisi gratia esse potest. Secunda autem, quia non datur nisi a gratissimo. Tertia, quia non nisi gratissimis administratur. Quarta, autem quia non nisi gratiam operatur. Quinta quia gratia est super gratiam. Sexta, quia est omnis gratiae contentivum, etenim cum in omnibus sacramentis aliis gratiam eorum per partes participemus, in hoc sacramento totum quod videmus, quod tangimus, quod gustamus, est gratia” (*ibidem*).

in questo sacramento è contenuto *totus Christus*; ci interessano tali questioni solo in rapporto al tema ecclesiologico⁴⁶.

Questo si orienta in buona parte sul rapporto tra autorità della Chiesa e interpretazione della Scrittura: il principio guida è l'infallibilità della Chiesa nel determinare la dottrina⁴⁷; su tale principio a parere di Johannes Stojković si basa tutto l'edificio della teologia⁴⁸. Di conseguenza anche nella questione della comunione sotto le due specie va affermata l'autorità della Chiesa nell'interpretare la Scrittura, a fronte del *sola Scriptura* hussita⁴⁹. Con ciò non si vuol porre l'autorità della Chiesa sopra la Scrittura: infatti "Sacra Scriptura in sensu literalis sane et bene intellecta est infallibilis fidei regula et sufficientissima"⁵⁰. Si vuole piuttosto dire che la Chiesa attuale, soprattutto se riunita in concilio, è la regola prossima della fede, la regola infallibile di interpretazione di ciò che è necessario per la salvezza. Si delinea quindi l'idea che tocca alla Chiesa stabilire se la comunione sotto le due specie sia o no necessaria per la salvezza.

Risolta la questione dell'autorità della Chiesa nello stabilire le pratiche oltre che le dottrine, cosa già precisata al concilio di Costanza,

⁴⁶ Va riconosciuto che il rapporto Eucaristia e Chiesa è in buona parte indotto dal fatto che la tradizione alla quale Giovanni da Ragusa si richiama lo aveva trattato: cfr. Tomislav J. Šagi-Bunić. Eucharistie und Kirche in Stojković' baseler Rede "De Communionem sub utraque specie". In: Šanjek. *Misao i djelo*, p. 364. "Per lui la Chiesa è anzitutto una massa di singoli e non una comunità" (*ibi*, p. 370). In: questo saggio si rimarca la differenza tra la visione di Agostino e quella di Giovanni da Ragusa, che pure cita testi del santo di Ippona: nella visione di Agostino si va dall'Eucaristia alla Chiesa, mentre in Stojković si va dalla Chiesa così come si è articolata in chierici e laici all'Eucaristia: una volta dato per scontato che la forma attuale della Chiesa è quella corretta, la si deve vedere riprodotta nella celebrazione eucaristica (cfr. *ibi*, p. 371).

⁴⁷ Cfr. Johannes Laudage. *Certum est quod Papa potest errare*. J. von Ragusa und das Problem der Unfehlbarkeit. In: Johannes Helmuth et al. (ed.). *Studien zum 15. Jahrhundert. FS E. Meuthen. Vol. 1*. München: Oldenburg, 1994, pp. 145-167, dove si mostra che quando Ragusa parla dell'infallibilità la intende della Chiesa soprattutto radunata in concilio.

⁴⁸ In questo modo Stojković spostava, come già Rokicana, il dibattito con i Boemi sul versante propriamente ecclesiologico della controversia: la questione diventava dove stia la vera Chiesa e quindi chi fosse il giudice supremo nelle controversie; se per i Boemi questi era Dio, per Stojković era la Chiesa: cfr. Amádeo Molnar. *La pensée Husite dans l'interpretation de Jean Stojković de Raguse*. In: Šanjek. *Misao i djelo*, pp. 221-228.

⁴⁹ Sono sedici le regole di interpretazione della Scrittura indicate da Stojković: cfr. Mansi 29, coll. 715-728, ma si risolvono "in auctoritatem, receptionem et approbationem universalis ecclesiae, tamquam in primum et universalissimum doctrinae et scientiae fidei principium" (col. 728). Su questa questione cfr. Bonaventura Duda. *Biblijska ermeneutika Ivana Stojkovića*. In: Šanjek. *Misao i djelo*, pp. 235-252.

⁵⁰ Mansi 29, col. 718.

riappare però la questione del rapporto tra Eucaristia e Chiesa. Giovanni da Ragusa lo introduce richiamando la distinzione ormai classica tra *sacramentum* (il pane e il vino), *res et sacramentum* (il corpo e il sangue di Cristo), *res tantum* (il corpo della Chiesa)⁵¹. Cita poi un testo di Innocenzo III, *Summa de officio missae*⁵²: “Tria quippe in hoc sacramento sunt discreta, videlicet forma visibilis, veritas corporis, et virtus spiritualis. Forma panis et vini, veritas, caro et sanguis, virtus, unitas et caritas. Primum oculo cernitur, secundum anima creditur, tertium corde percipitur, primum est sacramentum et non res, secundum est sacramentum et res, tertium est res et non sacramentum. Sed primum est sacramentum geminae rei, secundum verum sacramentum unius est, et res alterius, tertium vero est res gemini sacramenti. Nam forma panis utramque carnem Christi significat, id est veram et mysticam, sed veram carnem continet et significat, mysticam vero significat, sed non continet.”⁵³ Il sacramento si presenta pertanto come segno di due realtà: il corpo vero di Cristo, quello nato dalla Vergine, e il corpo mistico di cui egli è il capo. Per un aspetto il sacramento svolge la funzione di alimento spirituale, per un altro di figura del corpo mistico,

⁵¹ *Ibi*, col. 731, con riferimento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo IV,8,7: “De re sacramenti, quae est duplex. Huius autem sacramenti gemina est res: Una scilicet contenta et significata, altera significata et non contenta. Res contenta et significata est caro Christi quam de Virgine traxit, et sanguis quem pro nobis fudit. Augustinus, super iohannem: Res autem significata et non contenta est unitas ecclesiae in praedestinatis, vocatis, iustificatis et glorificatis. Haec est duplex caro Christi” (ci si potrebbe richiamare anche a IV,1,10: “Conficitur autem sacrificium ecclesiae duobus: Sacramento et re sacramenti, id est corpore Christi; est igitur sacramentum et res sacramenti idem corpus Christi. Ecce invisibilem dixit carnem Christi, quia forma panis operata sumitur et tractatur; idemque corpus dixit esse sacramentum et rem”).

⁵² In verità si tratta dell’opera *De sacro altaris mysterio*: PL 217, coll. 775–916: l’opera in sei libri, preceduti dall’ordinario della Messa, spiega i protagonisti, i gesti, le orazioni, gli abiti, le suppellettili della celebrazione; è una specie di rituale. La citazione è tolta dal libro IV, cap. 36 (PL 217, col. 879).

⁵³ Mansi 29, col. 731–732. L’idea è ripresa più avanti quando cerca di mostrare l’infondatezza della posizione di Rokycana distinguendo i diversi aspetti dell’Eucaristia: “in quantum est rememoramentum Dominicae Passionis, dicitur sacrificium, ostia et oblatio, et hoc modo significatio eius refertur ad praeteritum. In: quantum vero significat rem, respectu praesentis temporis, tum cum duplex sit res huius sacramenti una significata et non contenta, scilicet ecclesiastica unitas, ideo ratione primae rei significatae et contentae, ut dicit dominus Petrus de Palude [domenicano francese (1270/75–1342), autore tra l’altro di un Commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo], dicitur eucharistia quasi bona gratia, quia continet fontem gratiae: eucharistia enim Graece, bona gratia Latine interpretatur. Ratione vero secundae rei significatae, scilicet unitatis ecclesiasticae, nominatur communio, vel synaxis, secundum quod omnes per hoc sacramentum significantur aggregari in unum corpus Christi mysticum” (coll. 791–792).

che è l'altra *res* significata dal sacramento, “sed non contentum sub eo realiter: nec aliquid aliud secundum se ex vi huius sacramenti significans, et ideo est res tantum et non sacramentum”⁵⁴.

Si capisce l'espressione *res significata sed non contenta*, unitamente a “figura”, tenendo conto della somiglianza tra la confezione del pane e del vino e la costituzione della Chiesa: come da molti grani e da molti acini si forma il pane e il vino, “sic ex multis fidelium personis unitas ecclesiastica constat, et constituitur corpus Christi mysticum”⁵⁵. La carne mistica è la *societas ecclesiastica*⁵⁶.

Sulla scorta della distinzione richiamata si dà una triplice *manducatio*: delle specie (*corporalis*), della vera carne (*sacramentalis*), della carne vera e mistica (*spiritualis*)⁵⁷. Per quanto attiene al primo tipo di *manducatio spiritualis* o *manducatio primae rei* (Cristo), si deve pure notare una differenza tra i *minores seu vulgares* e i *majores*: ai primi spetta la semplice devota *cogitatio seu meditatio passionis Domini*, di cui l'Eucaristia è memoriale; agli altri *meditatio ipsius passionis secundum quod sub hoc sacramento continetur*, e quindi del modo secondo cui Cristo è presente nel sacramento, ovviamente unendosi mediante un atto di amore a Cristo, in modo da essere trasformati; e ciò corrisponde all'incorporazione. La meditazione devota della passione, infatti, trasforma e incorpora. La *manducatio spiritualis secundae rei* (il corpo mistico di Cristo) è invece “consecutio unionis seu adeptio per fidem

⁵⁴ *Ibi*, col. 731.

⁵⁵ *Ibi*, col. 732, con rimando a *1Cor* 10 e ad Agostino. Lo stesso Innocenzo III nel *De sacro altaris mysterio* fa uso di questa immagine, applicandola però a diverse tipologie di persone: “Sicut unus panis ex multis granis conficitur, et unum vinum ex diversis acinis confluit: sic corpus Christi ex multis membris componitur, et unitas ecclesiastica ex diversis consistit; in praedestinatis, vocatis, justificatis et glorificatis” (si tratta di un *topos* rinvenibile già nella *Didachè*); Innocenzo usa poi anche un'altra immagine: quella dell'arca formata da legni di acacia che non marciscono e che sono simili a spine bianche, mentre il vino rosso assomiglia al sangue; di più, questo “in quantum calet, et redolet, proprietatem charitatis significat et ostendit. Nam vinum et sanguinem operatur, et excitat charitatem, quia cor bibentis exhilarat et dilatat” (PL 217, col. 879).

⁵⁶ Mansi 29, col. 733.

⁵⁷ “Tertia manducatio et bibitio est spiritualis, et haec ad os animae pertinet. Et haec est duplex secundum quod duplex est res huius sacramenti. Prima primae rei, scilicet verae carnis et veri sanguinis Christi; et haec est devota cogitatio seu meditatio passionis Domini nostri Jesu Christi, sive ipsius Christi secundum quod sub sacramento continetur, cum vero suo corpore et sanguine, in quo multiplicem sustinuit passionem, et quem pro nobis in ara crucis fudit. Et hanc ipsam cogitationem seu meditationem sequitur ipsius recogitantis unio transformative ad ipsum cogitatum per actum amoris” (*ibi*, col. 733).

et charitatem ad membra ecclesiae et cum Christo capite, quam unio-
nem tam sacramentum quam prima res huius sacramenti significat”⁵⁸.

Già da queste brevi notazioni si comprende che per Giovanni da Ragusa ciò che è determinante è la *manducatio spiritualis*: è questa, infatti, che è comandata da Cristo con le parole *nisi manducaveritis*⁵⁹ ed è quindi necessaria per la salvezza; peraltro la *manducatio sacramentalis* richiede quella *spiritualis* per essere buona e degna. Si può convenire con J. Santiago Madrigal: secondo Giovanni da Ragusa “una partecipazione e incorporazione al corpo mistico di Cristo (seconda *res sacramenti*) e al suo capo (*prima res*) si attua già a partire dalla fede e dalla carità grazie a ciò che la scolastica chiamava la *manducatio spiritualis*, che è già un degustare spirituale il corpo del Signore⁶⁰. Si può parlare di una degustazione spirituale lì dove il sacramento dell’altare si presenta nel suo significato simbolico; attraverso la contemplazione devota di ciò che l’Eucaristia è segno, il *corpus verum* e il *corpus mysticum* del Signore. L’Eucaristia è, fondamentalmente, sacramento della incorporazione al corpo mistico di Cristo”⁶¹. E per ottenere questo effetto non è necessaria la comunione sotto le due specie per i laici: essa infatti non è necessaria per la salvezza e Cristo non l’ha ordinata, come si può vedere dalla Scrittura⁶², oltre che dai concili, dalla consuetudine della Chiesa e dalla testimonianza di santi dottori⁶³.

⁵⁸ *Ibi*, col. 734.

⁵⁹ *Ibi*, coll. 810–852, dove discute l’esposizione di Giovanni da Rokycana affidandosi soprattutto all’autorità di Agostino, del quale cita ampi passi del *Commento a Giovanni*, e mostrando l’inconsistenza delle argomentazioni dell’avversario fondate su auctoritates male interpretate.

⁶⁰ Nella sua risposta alla seconda parte della *Positio* di Rokycana, Johannes Stojković appellandosi ad Agostino (*tract. 27* del commento a Giovanni) difenderà l’idea che mangiare e bere coincide con credere e cioè con la *manducatio spiritualis*, l’unica che può garantire la vita eterna, come si vede nel fatto che Pietro e Giuda hanno mangiato, l’uno per la vita l’altro per la condanna: cfr. Mansi 29, coll. 813. 816.

⁶¹ Eucaristia e Iglesia, p. 301.

⁶² Giovanni da Ragusa fa notare che in *Gv* 6 delle quindici volte in cui Cristo parla di mangiare la sua carne e bere il suo sangue, undici volte fa riferimento al mangiare il pane/la carne, mentre solo quattro volte aggiunge anche bere il sangue, e mai si parla del bere il vino (Mansi 29, coll. 736–737). Peraltro chi pretende che anche ai laici si dia il vino si sofferma sulle specie (*sacramentum tantum*): infatti, in ogni specie vi è carne e sangue (*ibi*, col. 737; cfr. anche coll. 796–807 dove illustra il suo pensiero ricorrendo alla testimonianza di molte auctoritates, in primis di san Tommaso). Del resto nella cena Cristo non ha comunicato nessun laico, bensì solo i dodici Apostoli che ha ordinato sacerdoti in quella circostanza.

⁶³ Cfr. *ibi*, coll. 744–771. Alquanto strana la giustificazione della prassi della Chiesa primitiva di dare la comunione anche con il calice: essendo l’Eucaristia il sacramento della carità, “*quae sola celat et operit multitudinem peccatorum, 1Petri 4* in primitiva

Peraltro le parole di Cristo “prendete e mangiate, prendete e bevete” vanno intese solo del sacerdote celebrante poiché il “fate questo in memoria di me” significa: *id conficite*⁶⁴; sicché ai laici si deve dare la comunione sotto una sola specie. In: effetti l’Eucaristia non è solo sacramento, ma è pure sacrificio della Chiesa in quanto contiene *Christum passum*, e quindi giova a tutti i fedeli, indipendentemente dal fatto che questi assumano con una o due specie⁶⁵; in quanto sacrificio è riservato ai sacerdoti⁶⁶.

La differenza tra i due contendenti ha sullo sfondo la visione della Chiesa. Ciò che Giovanni da Ragusa contesta a Rokycana è la

autem ecclesia, laicorum caritas efferbuerat in tantum, quod pro christiano nomine sitiebant, sicut sitit cervus ad aquae fluvium, effundere sanguinem proprium; et hoc principaliter ex triplici causa. Primo ex vicissitudine amoris, ad quam invitabat apostolus dicens: *hoc facite in vobis, quod et in Christo Jesu*. Secundo ex recompensatione satisfactionis, prout beatus Petrus hortabatur fideles dicens: *Christo igitur passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini [1Pt 4]*. Tertio propter exemplum apostolorum quos videbant ultro de passionibus ingerere atque persecutionibus, de quibus dicitur actorum 5. *Ibant apostoli gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati: in cuius fervoris signum Christo eos ad passionem invitanti, secundum beatum Hieronymum, potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum? Efficaciter responderunt, possumus, ex fervore martyrii*” (coll. 769–770). Ora, una volta terminata la ragione della comunione al calice, cioè “bere il sangue di Cristo” con il martirio, non c’è più bisogno di dare la comunione al calice.

⁶⁴ Se il comando di Cristo dovesse essere inteso della *sumptio* anziché della *consecratio*, si dovrebbe concludere che tutti i fedeli sono sacerdoti, dato che Cristo con quelle parole (*hoc facite*) ha consacrato sacerdoti gli apostoli (*ibi*, col. 834; cfr. anche 840). Inoltre nel comando di Cristo si deve distinguere l’*hoc* che riguarda la sostanza del sacramento e non il *sic*, che indica il modo (cfr. *ibi*, col. 836).

⁶⁵ “[...] *populus fidelis in subtractione calicis non spoliatur quibuscumque effectibus salutiferis, aut quomodocumque utilibus, cum sanguis Christi non auferatur ab eis, sed solum species et signum repraesentans*” (*ibi*, col. 803). Peraltro il pane e il vino non costituiscono due sacramenti, ma uno solo, sicché Cristo non dà una grazia diversa a seconda che si tratti del pane o del vino; solo se questi fossero due sacramenti si potrebbe pensare così: infatti la grazia è diversa solo quando diversi sono i sacramenti (coll. 806–807).

⁶⁶ *Ibi*, col. 771. Il pane e il vino servono a significare la passione di Cristo, che è da intendere come sacrificio. Sicché se è vero che in ogni specie è presente Cristo, siccome l’Eucaristia ha anche una funzione rappresentativa, il sacerdote che compie il sacrificio deve assumere le due specie (cfr. coll. 796–797); l’idea è ripresa a conclusione della *Oratio*: quanto si legge nella Scrittura e nelle *auctoritates* circa la comunione sotto le due specie deve essere inteso “*de sacerdotibus sacrificantibus, quorum est conficere hoc sacramentum, et sub utraque specie sumere propter perfectam significationem et repraesentationem dominicae passionis et mortis, spiritualis refectio-nis completae, et aliorum quae in hoc sacramento repraesentantur, non autem de communionem laicorum, quorum capere et sumere est solum propter efficaciam, et non propter repraesentationem, cujusmodi est auctoritas Christi, qui solis apostolis, quos in sacerdotibus instituerat, praecepit ut hoc facerent sub utraque specie in suam commemorationem*” (col. 864).

concezione della Chiesa *toto orbe diffusa* intesa come comunità di quanti sono in grazia e quindi come la *congregatio praedestinatorum*, sicché il corpo di Cristo sarebbe costituito solo dai “santi”⁶⁷. Secondo tale prospettiva l’attuale autorità della Chiesa, come quella dei secoli precedenti, andrebbe sottoposta a giudizio da parte dei “santi”. A fronte di tale visione Giovanni da Ragusa dichiara che l’attuale Chiesa, che contiene giusti e peccatori, è il corpo mistico di Cristo e dalla sua autorità dipende approvare o disapprovare le norme di vita; e a questa medesima autorità si devono sottoporre i dottori, per quanto santi essi siano⁶⁸.

Il *Tractatus de Ecclesia* di Giovanni da Ragusa

La visione di Stojković verrà ripresa nel suo *Tractatus de Ecclesia* nel quale sottolinea la visibilità della Chiesa, che richiede pertanto segni o indizi: *Unitas fidei, unitas sacramentorum et praeceptorum*. Di conseguenza chiunque prende parte alla fede, ai sacramenti, ai precetti della Chiesa, può essere certo di essere nella Chiesa⁶⁹. Il trattato,

⁶⁷ Nella discussione determinante è la concezione di “corpo mistico”: per il boemo si tratta della Chiesa dei santi; per Stojković è “universitas fidelium bonorum et malorum orthodoxam fidem tenentium, in sacramentis ecclesiasticis societatem habentium” (*ibi*, col. 779). Ciò significa che il corpo di cui Cristo è capo è la Chiesa così come si presenta ora, con la tipica distinzione tra gerarchia e laici. Tale distinzione si evidenzia anche nella celebrazione eucaristica, come si coglie nell’anafora. Al riguardo merita ricordare che Giovanni da Ragusa rimarca non solo la differenza ma pure l’unità del celebrante e del popolo nell’offerta del sacrificio eucaristico: “Sicut enim pro omnibus orat et pro omnibus offert imo et ipsi cum ipso offerunt, sicut enim sacerdos ait pro omnibus orans, et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est, et nota devotio, pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis. Sic ipse sumens in persona omnium, omnes sumunt cum ipso, quia ipsius oblationis omnes fideles efficiuntur participes per remissionem peccatorum et augmentum gratiae, et in his sacerdos sacram consummat actionem” (*ibi*, col. 845). Ciò significa che il sacerdote assume il calice *in persona ecclesiae*. Ciò dipende dall’accento posto sul *consecrare* rispetto al *sumere*, che implica l’accento sulla *manducatio spiritualis* e quindi sulla adorazione.

⁶⁸ Cfr. la settima Regola per l’interpretazione dei testi: *ibi*, coll. 867–868.

⁶⁹ *Ibi*, coll. 722–778. Per illustrare l’idea di una Chiesa militante che ingloba giusti e peccatori si richiamano immagini della Scrittura: le dieci vergini di *Mt* 25, 1ss, la rete, l’aia in cui si separa il grano dalla paglia, le nozze del figlio del re, l’arca di Noè, la casa (di cui parla *2Tm* 2,20) nella quale ci sono utensili d’oro e d’argento, ma anche di legno e di creta. A fronte di Iohannes de Rokycana si deve affermare: “non tamen propter praedestinationem aut gratiam quae occulta sunt sancta ecclesia dicitur catholica, sed propter communionem unius fidei, sacramentorum, et praeceptorum, quae omnibus possunt esse nota et communia, bonis scilicet et malis” (*ibi*, 29, col. 777). Sicché “Ecclesia sancta catholica militans sive viatrix est universitas

terminato probabilmente nel 1440–1441⁷⁰, si divide in tre parti⁷¹: 1. in 17 capitoli si espone la molteplice considerazione della Chiesa cattolica⁷²; 2. in 47 capitoli si illustra che la Chiesa è costituita da buoni e cattivi ed è quella che si confessa nel simbolo di fede, e a essa si applicano le caratteristiche (una, santa, cattolica e apostolica) qui indicate⁷³; 3. in 12 capitoli si risponde alla questione dove sia la Chiesa cattolica: dove, sulla scorta di sant'Agostino⁷⁴, si riscontrano cinque segni, cioè l'integrità della fede, il consenso dei popoli, l'autorità confermata dai miracoli, la successione dei sacerdoti nella sede di Pietro, il nome "Chiesa cattolica"; e quindi la Chiesa si trova nella Chiesa romana.

La trattazione ha uno stile apologetico-didattico⁷⁵ e, come già detto, prende avvio dalla disputa tenutasi nel concilio di Basilea con Johannes de Rokycana⁷⁶, in particolare relativa alla considerazione della

fideliū bonorum et malorum orthodoxam fidem tenentium, in sacramentis ecclesiasticis societatem habentium" (*ibi*, col. 779B).

⁷⁰ Cfr. *Introductio*. B. Duda et al. (ed.). In: *Tractatus*, pp. XV–XVIII. Sulla questione cfr. la meticolosa indagine di Alois Krchňák. Wann wurde der *Tractatus de Ecclesia* von Johannes de Ragusio verfasst? In: Šanjek. *Misao i djelo*, pp. 291–319, dove attraverso un confronto tra le diverse opere di Stojković si conclude che nel 1440 l'autore stava ancora lavorando al trattato (p. 311). Le argomentazioni di A. Krchňák, frutto di una tesi di dottorato presso la Pontificia Università Lateranense discussa nel 1958, sono riassunte nella *Introductio* alle pp. XVI–XVIII.

⁷¹ Un'ampia esposizione si può leggere in Krämer. *Konsens und Rezeption*, pp. 96–124; cfr. anche o due saggi di J. Kubalik citati sopra, alla nota 8.

⁷² Karl Binder fa notare che nel suo trattato Giovanni da Ragusa pone una serie di definizioni della Chiesa senza collegarle tra loro: Der "Tractatus de Ecclesia" Johans von Ragusa und die Verhandlungen des Konzils von Basel mit den Husiten. *Angelicum* 28 (1951), p. 47.

⁷³ Si tratta della parte più corposa e più polemica, come l'autore stesso dichiara all'inizio della terza parte: "Et praedicta dicta sunt de Ecclesia in generali tantum quantum adversarius Ecclesiae praestitit occasionem dicendi" (*Tractatus de Ecclesia* III, 1, p. 211).

⁷⁴ Si cita il passo di *Contra epistolam Manichaei quam vocant "fundamenti"* cap. 4, n. 5.

⁷⁵ Lo indica l'autore stesso alla fine dell'opera: è stata scritta per difendere la Chiesa cattolica rispondendo all'esigenza del tempo, con molta fatica e notti insonni (cfr. III, 12, pp. 312–313).

⁷⁶ La circostanza è dichiarata dallo stesso Stojković al termine del trattato: "Explicit *Tractatus de Ecclesia* quem magister Iohannes de Ragusio Ordinis Praedicatorum Basileae, dum in Concilio generali cum magistro Iohanne de Rochizana, Boheme haeretico, disputaret, compilavit, in quo tanta de Ecclesia locutus est, quantum sibi praefatus haereticus praestitit loquendi occasionem" (*Tractatus de Ecclesia*, pp. 313–314). "La *Oratio de comunione sub utraque specie* di Giovanni da Ragusa è servita di pre-testo, nel duplice significato del termine, per una riflessione ecclesio-logica che si è depositata nel suo *Tractatus de Ecclesia*" (Madrigal Terrazas. *Euca-ristia e Iglesia*, p. 151). Lo stesso Stojković qua e là fa riferimento alla disputa: cfr. in particolare il cap. I della Pars III: pp. 211–213; cfr. anche cap. 12, pp. 289–313, dove si confronta con la replica di Johannes de Rokycana. Questo fatto mette in evidenza che

Chiesa come costituita dai soli giusti e predestinati. A fronte di tale descrizione Giovanni da Ragusa presenta la Chiesa come “congregatio omnium in fide, spe et revelatione Iesu Christi unitorum”⁷⁷; tale descrizione deriva da un’analisi del termine *ecclesia*, che significa “solum fideles, qui sunt quasi quaedam membra vinculo caritatis vel fidei in uno corpore, cuius caput est Christus, in simul coniuncta”⁷⁸. Essa può poi essere distinta in *Ecclesia bonorum* e *Ecclesia malignantium*. La distinzione dipende dalla condizione dei cristiani che compongono la Chiesa, a seconda che siano in stato di grazia o di peccato. La prima è costituita da tre stati: celeste, purgante, militante⁷⁹. A questo stato, in forza dell’appartenenza a esso anche dei cattivi cristiani, si applica l’espressione del *Cantico* “Nigra sum sed formosa” (1,4). La parte di Chiesa costituita dai buoni che perseverano fino alla fine grazie alla predestinazione di Dio si denomina *Ecclesia praedestinatorum*, che si oppone alla *Ecclesia praescitorum*, di coloro cioè che non hanno la grazia e muoiono senza recuperarla. Va da sé però che le due denominazioni non possono essere poste sullo stesso piano poiché Dio vuol salvare tutti gli uomini (cfr. *1Tm* 2,4). Ciò non toglie che la Chiesa militante sia composta da buoni e cattivi. Ma ciò non comporta che si tratti di due Chiese: è sempre la medesima considerata secondo diversi aspetti in dipendenza dalla condizione delle persone che la compongono. Ne consegue che nel presente stato la Chiesa non corrisponde ancora alla descrizione che si trova in *Ef* 5,27, poiché vale quanto scrive *1Gv* 1,8 (*se diciamo che non abbiamo peccato...*). Ciò non toglie che coloro che sono predestinati, sebbene siano in peccato, siano da considerare figli di Dio, pecore e frumento di Cristo⁸⁰.

a Basilea, nella disputa con gli Hussiti, non era in gioco semplicemente la questione del rapporto tra papa e concilio, ma pure la questione dell’essenza della Chiesa e dell’appartenenza a essa: cfr. Binder. *Der “Tractatus de Ecclesia”*, p. 54.

⁷⁷ *Tractatus de Ecclesia*, I, 2, p. 13.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Si riprende l’identificazione, risalente ad Amalario di Metz, di ciascuno dei tre stati con la parte di ostia nella celebrazione eucaristica: la prima corrisponde al frammento messo nel calice, la seconda alla parte minore di ostia che rimane fuori dal calice, la terza alla parte maggiore dell’ostia. Cfr. Henri de Lubac. *Corpus mysticum: l’eucharistie et l’Église au Moyen âge. Étude historique [L’Eucaristia e la Chiesa nel medioevo]*. Paris: Aubier, 1949, pp. 389–441.

⁸⁰ Giovanni da Ragusa si preoccupa di precisare che essere figlio, pecora, frumento di Cristo non coincide con l’essere membro di Cristo e della Chiesa: questo comporta incorporazione attuale in forza della fede, e della grazia e della carità nel caso dei membri vivi; sicché nessun infedele, sebbene predestinato, finché resti tale può essere detto membro di Cristo e della Chiesa, se non in potenza, benché possa essere

Se questo è vero, si deve affermare che quando nel simbolo di fede si confessa la Chiesa una santa, cattolica e apostolica, è di questa Chiesa che si parla; peraltro è solo questa che noi conosciamo: quella dei predestinati è nota solo a Dio⁸¹.

Nella seconda parte dell'opera Giovanni da Ragusa si sofferma a illustrare le quattro "note" (*conditiones*) prendendo avvio dall'unità⁸², che si comprende a partire dalla descrizione della Chiesa come corpo mistico a somiglianza del corpo naturale dell'uomo. Sulla scorta di questa somiglianza si considera l'unità secondo due aspetti: quello dell'unità dei membri tra di loro e quella del corpo con il capo. Quanto alla prima considera cinque aspetti: "Prima quidem in quantum omnia membra huius corporis mystici sunt unius naturae specificaе. 2° in quantum omnia huiusmodi membra accipiunt per spiritualem regenerationem unum esse spirituale in baptismo. 3° in quantum sunt colligata ad invicem per fidem et spem, quia sic continuantur in uno credito et sperato. 4° in quantum vivificantur per gratiam et caritatem. 5° vero secundum quod in eis est Spiritus Sanctus, unus et indivisibilis, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici quasi anima in corpore naturali."⁸⁵ La vera unità tuttavia non è garantita dai

detto figlio, pecora e frumento. Wyclif e Hus hanno sbagliato non tenendo conto di questa distinzione e quindi considerando la Chiesa costituita solo dai predestinati (*ibi*, p. 43). Anche per Giovanni da Ragusa l'*auctoritas* per eccellenza è Agostino.

⁸¹ Preoccupazione di Giovanni da Ragusa è rimarcare la visibilità della Chiesa. A tal fine, sulla scia di san Tommaso, distingue tre tipi di grazia: *praedestinationis, gratum faciens, gratis data* (cfr. I,3-6: pp. 23-36). La prima e la seconda sono note solo a Dio e quindi non sono decisive per identificare chi appartenga alla Chiesa; solo la terza lo è: questa, infatti, è data non in vista della giustificazione, bensì in vista della cooperazione del singolo alla propria e altrui giustificazione; cioè mediante la fede e il battesimo per quanto attiene alla giustificazione propria, e la fraterna collaborazione, con il proprio ufficio, alla giustificazione degli altri. In: forza della triplice grazia non si può però parlare di una triplice Chiesa, come se si desse una Chiesa dei predestinati, una militante, e una romana; nel Simbolo infatti si parla di una sola Chiesa (cfr. I, 6: p. 34). Il riferimento è ad alcuni autori cattolici (Stanislaus de Znoyma, Stephanus de Paleć, Thomas Netter of Walden) che avevano scritto contro gli Hussiti e avevano introdotto la distinzione richiamata. "Item Ecclesia Christi catholica est unum corpus mysticum, ad similitudinem corporis naturalis, secundum Apostolum [cfr. *1Cor* 12,12], in quo diversitas et multiplicitas membrorum, ut caput, manus pedes et alia viliora membra non faciunt plura corpora, sed unum constituunt et perficiunt. Tam igitur praedestinati, quam in gratia constituti et prelati non tres ecclesias catholicas, sed unum et integrum corpus Christi et Ecclesiae militantis constituunt: una fide, uno baptisate, una spe et caritate, colligatum et connexum" (*ibi*, I,7: p. 36).

⁸² A questa *conditio* si riserva notevole spazio, presumibilmente per la situazione della Chiesa nel momento in cui Stojković scrive: cfr. Antón Gómez. *El misterio de la Iglesia*, p. 257.

⁸⁵ II, 2, p. 61.

primi due aspetti, ma solo dagli altri tre, poiché i primi due non pongono ancora un'unità numerica (il fatto di essere uomini non include l'appartenenza al corpo mistico e il carattere del battesimo, benché questo sia l'elemento fondamentale dell'unità che trae la sua *virtus* dalla passione di Cristo, può andare di pari passo anche con l'eresia), mentre gli altri tre pongono una cosa sola numericamente in tutti.

La nozione di Chiesa corpo era ormai acquisita e la sua assunzione in forma rigida, che portava a trasferire sul capo, Cristo, la condizione peccaminosa delle membra, era stata oggetto di dibattito al concilio di Basilea⁸⁴. Johannes de Ragusio fa dunque sua la dottrina della Chiesa corpo di Cristo per illustrare l'unità della Chiesa⁸⁵. Per giustificare l'analogia con l'unità del corpo fisico si affida prevalentemente a *1Cor 12*⁸⁶. Preoccupazione costante è mostrare che si tratta di un'unità fondata su elementi visibili. Tra questi il battesimo, che però non può stare senza la fede ed è la condizione per la salvezza per tutti, siano essi vissuti prima o dopo Cristo⁸⁷: benché il battesimo sia la porta della

⁸⁴ Si tratta della condanna di Agostino Favaroni, il quale mutuando da Agostino la dottrina dell'unità tra capo e corpo era giunto ad affermare che Cristo pecca ogni giorno. Il Concilio aveva condannato la proposizione "Christus quotidie peccat, ex quo fuit quo Christus quotidie peccavit" (*COD*, p. 493).

⁸⁵ Illustrando la Chiesa come corpo di Cristo, oltre che da san Paolo, si fa guidare da Agostino e Tommaso, e giunge a dichiarare la Chiesa la realtà più grande dopo Dio: "Haec itaque Ecclesia sponsa Christi carissima, quae Christum continet caput, Virginem eius beatissimam tanquam collum et universos sanctos fideles, praeteritos atque futuros, tanquam corpus et membra ipsius corporis, nichil est post Deum dignius" (*Tractatus de Ecclesia*, II, 9, p. 79). E ciò sebbene nel Simbolo non si creda *in* lei, ma *lei*, poiché essa è solo una creatura, e non le si deve il culto che si deve solo a Dio. Ciò nonostante, l'unione tra Cristo capo e la Chiesa suo corpo è tale "ut unus Christus, unus homo et una quaedam persona Christus et Ecclesia dicantur" (*ibid.*). Per illustrare questa affermazione adduce una serie di testi di Agostino. Ovvio che la Chiesa corpo e sposa di Cristo è la Chiesa romana (cfr. *ibi*, III, 5, p. 247).

⁸⁶ Già nella *Oratio* a Basilea questo era il testo guida: cfr. Mansi 29, coll. 778–779, dove si descrive la Chiesa come "corpus mysticum organicum, fide Christi animatum"; precisa poi che si usa l'aggettivo "mistico" per distinguerlo da quello naturale, e "organico" per indicare la diversità di stati, gradi e uffici (col. 778).

⁸⁷ Stojković fa sua la dottrina di Agostino della Ecclesia ab Abel: *Tractatus de Ecclesia*, II, 4, pp. 67–68; commentando *Mt 23,35* (il sangue di Abele il giusto), scrive: "ut ostendat [Dominus] in Abel incepisse et non in Adam, quia Abel fuit virgo et martyr et primus iustus, iustitia continuata et non interrupta per lapsus peccati, sicut fuit in Adam, ad ostendendum quod Ecclesia Dei sponsa Christi incipiendo ab ispo primo iusto Abel usque ad consummationem saeculi, sine interruptione, semper et continue virgo et immaculata permanebit, quia a praedicto sancto et iusto Abel numquam fuit tempus nec erit, in quo non sint sancti et immaculati aliqui in utero sanctae matris Ecclesiae vel aliquis, ratione quorum vel cuius verificabitur de Ecclesia omnis sanctitas et iustitia".

Chiesa e degli altri sacramenti, poiché non può stare senza la fede e non rende membri della Chiesa senza la fede, “unitas fidei est prima unitas, per quam quis incipit Ecclesiae incorporari, et est fundamentum et radix totius aedificii spiritualis”⁸⁸.

Colpisce il fatto che parlando dell’unità non si faccia riferimento all’Eucaristia, neppure quando nel cap. 5 si parla dell’unità nella carità⁸⁹ e quando nel cap. 7 nel quale si illustra dell’unità tra il capo, Cristo nella sua duplice natura, e il corpo. La ragione sembra doversi cercare nella similitudine con il corpo fisico che guida tutta la riflessione, benché nel cap. 8 cerchi di mostrare che si tratta solo di similitudine. Non c’è riferimento all’Eucaristia neppure nei capitoli dedicati alla potestà di giurisdizione⁹⁰, benché si usi il termine *sacerdotium*⁹¹.

⁸⁸ *Tractatus de Ecclesia*, II, 4, p. 65. Fede è da intendere in senso oggettivo e si identifica con Gesù Cristo; peraltro la Chiesa è detta dei fedeli, termine che deriva da fede.

⁸⁹ La carità è identificata con la *gratia gratum faciens*, cioè “id quo aliquid perfecte et sufficienter membrum corporis mystici Christi et Ecclesiae nullo alio requisito efficitur” (*ibi*, II, 5, p. 69). Introduce qui la contestazione della visione wyclifita e hussita, secondo la quale è la predestinazione che rende membro del corpo di Cristo.

⁹⁰ “Potestas iurisdictionis ecclesiastica est, qua Ecclesia potest dicere ius statuendo et sententiando pro felicitate aeterna consequenda, cum obligatione subditorum ad tenendum et habendum illud quod dicitur pro iusto. Et est duplex: una quae respicit intellectum, alia quae respicit voluntatem. Prima obligat intellectum respectu credibilium et agibilium, prout a ratione lege divina informata diriguntur; alia voluntatem respectu agibilium, prout ad opus ordinantur, et utraque vel statuendo vel etiam sententiando” (*ibi*, II, 33, p. 154).

⁹¹ Nel cap. 34 della Pars II, con citazioni bibliche mostra che la duplice potestà di giurisdizione appartiene al sacerdozio della nostra Chiesa (pp. 157–159). Si vede chiaramente che obiettivo è difendere la legittimità della legiferazione ecclesiastica. Il sacerdozio viene pertanto attratto nella giurisdizione. Anche quando nel cap. 42 citando un passo di Agostino, *De corpore Domini* (in verità quest’opera è di Lanfranco, *De corpore et sanguine Domini*, come si trova nel *Decretum Gratiani* [Pars II, Causa 1, q. 1, c. 77], ma Giovanni da Ragusa riferisce al cap. 77 del *Decretum Gratiani* ciò che si riferisce al cap. precedente: “Maledicam benedictionibus vestris”: hoc est, quicquid a vobis benedicetur per me erit maledictum. XI. Pars. Gratian. Hoc igitur intelligendum est de heretico, illud autem ad Luciferianum de peccatore ecclesiastico. De quo Augustinus ait in libro *de corpore Domini*; infatti il testo citato da Giovanni da Ragusa non si trova nell’opera di Lanfranco): “Intra ecclesiam catholicam in ministerio corporis et sanguinis Domini nichil a bono maius, nichil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur creatoris et virtute Spiritus Sancti. Si enim in merito sacerdotis, nequaquam ad Christum pertineret. Nunc autem sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui per Spiritum sanctum hanc suam efficit carnem et transfundit in sanguinem”), vuole mostrare che la potestas, neppure nel caso della consacrazione del pane e del vino, non viene tolta dal peccato di colui che la detiene, sembra utilizzare *sacerdotium* nel senso di giurisdizione (p. 180); così pure nel cap. 43, dove riprende l’argomento della impossibilità che il peccato tolga la potestà ai cattivi sacerdoti (pp. 183–186). Solo nel cap. 4 della Pars 3 parla del sacerdozio di Cristo in riferimento anche ai sacramenti con rimando

Si può restare sorpresi che, mentre nella disputa a Basilea il tema eucaristico fosse presente, nel *Tractatus* manchi completamente. La ragione sembra da vedersi nell'intenzionalità del *Tractatus*: contestare la visione della Chiesa che i Boemi proponevano, soprattutto la loro contestazione dell'identificazione tra la Chiesa e la Chiesa cattolica romana, che implicava una concezione di Chiesa "invisibile", costituita solo dai predestinati. Per descrivere la Chiesa nel suo aspetto visibile, costituita da giusti e peccatori, a Giovanni da Ragusa non serviva fare riferimento all'Eucaristia. In: tal senso il *Tractatus* è una testimonianza dello scollamento che già si era riscontrato nei secoli precedenti tra Eucaristia e Chiesa e del tenore dominante della riflessione sulla Chiesa, di sapore giuridico. Si può dire che se a Basilea il rapporto tra Eucaristia e Chiesa è ancora presente è per la questione che era sul tappeto: il calice ai laici. Una questione teologicamente marginale diventava occasione per riprendere una tematica che con il trascorrere dei secoli tendeva a essere sottaciuta a fronte della questione del potere della Chiesa, come appare anche nel *Tractatus* di Stojković.

Conclusion

La disputa a Basilea permette di constatare il permanere di una convinzione: l'Eucaristia è il sacramento che contenendo Gesù Cristo trasmette ai fedeli la grazia e quindi realizza l'unione di essi con Lui stesso e tra di loro, cioè la Chiesa. Va riconosciuto che tale prospettiva è maggiormente sottolineata da Giovanni da Rokycana che non da Giovanni da Ragusa. Nei due casi il riferimento all'Eucaristia (nella duplice o singola specie) è funzionale a giustificare la rispettiva concezione di Chiesa. Del resto era questo il tema fondamentale del dibattito, benché questo trovasse occasione dalla comunione al calice anche per i laici.

Se qualcosa si può imparare dalla disputa è la capacità di connettere tra loro questioni che sembrerebbero lontane: quella pratica

al *Sal* 110 (109), 4: "Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedek", con il commento di Bonaventura, ma subito tiene a precisare che se la Chiesa permane fino alla fine dei secoli è grazie ai sacramenti, "utique et secundum regalem dignitatem usque in finem permanebit" (p. 235). Anche quando parla della successione sulla cattedra di Pietro usa il termine "successio sacerdotum" (III, 6, p. 255), ma chiaramente non lo intende nel senso di funzione culturale. In: tal senso Giovanni da Ragusa è testimone di una tradizione teologica che ha ormai identificato il sacerdozio con la potestà ecclesiastica.

del calice ai laici non può essere risolta senza cogliere le implicazioni ecclesiologiche ed eucaristiche. A proposito di queste ultime si deve riscontrare la distinzione tra Eucaristia sacramento ed Eucaristia sacrificio, che diventava specchio e fonte di una distinzione nella Chiesa tra laici e sacerdoti. In: ultima analisi, il modo di considerare l'Eucaristia induce un modo di considerare la Chiesa; e viceversa, poiché nella polemica tra Boemi e romani il riferimento alla concezione dell'Eucaristia diventa tentativo di legittimazione del modo di pensare la Chiesa. Nei due casi si ha l'attestazione del rapporto tra Eucaristia e Chiesa, o almeno tra la concezione dell'una e dell'altra.

*Via Bollani 20
I-25123 Brescia
Italia
e-mail: giacomocanobbio@alice.it*

MARIÁNSKÉ MOTIVY V DÍLE M. JANA ROKYCANY

FRANTIŠEK URBAN

ABSTRACT

Marian Motives in the Work of John Rokycana

Goal of this paper is to make acquaintance with Marian motives in work of master Jan Rokycana. First of all author introduces life story of the hussite archbishop and try to evaluate his personality. In: the second part he analyzes some texts from Rokycana's *Postilla*. Conclusion of this paper reflects the topic of mariological thoughts of Jan Rokycana.

Key words

John Rokycana; Czech reformation; Virgin Mary; Marian motives; dogmatical emphasis; moral emphasis

DOI: 10.14712/23563398.2015.70

Postava Marie z Nazareta zaujímala v křesťanství vždy význačné místo. Dokladem toho je i následující příspěvek, v němž pojednává autor o mariologii a mariánské úctě voleného husitského arcibiskupa M. Jana z Rokycan. Vychází přitom z vlastní disertační práce.¹ Na ni rovněž odkazuje případně zájemce o hlubší analýzu dané tematiky, protože rozsah tohoto článku nedovoluje představit Rokycanovu mariologii kompletně. Autor nejprve krátce seznamuje čtenáře s životním příběhem Jana Rokycany a pokouší se o zhodnocení jeho osobnosti. V druhé části se více zaměřuje na Rokycanovu *Postillu*, konkrétně na rozbor nejvýraznějších míst s mariánskou tematikou. Tematickým pohledem na mariologii Jana Rokycany svůj příspěvek zakončuje.

¹ František Urban. *Sondy do české středověké mariologie. Mariologie Arnošta z Pardubic, Jana Jenštejna, Jana Husa a Jana Rokycany*. Olomouc: CMTF UP 2012.

1. Život M. Jana Rokycany

Mistr Jan z Rokycan, zvaný též Rokycana, se narodil někdy v 90. letech 14. století.² Základní vzdělání nabyt v rokycanském klášteře řeholních kanovníků sv. Augustina. Před dovršením 20. roku svého života augustiniánský klášter opustil a vydal se do Prahy. Zde až do r. 1412 naslouchal kázáním M. Jana Husa v Betlémské kapli. Když pak byl Hus donucen opustit Prahu, stal se mladý student věrným posluchačem M. Jakoubka ze Stříbra, horlivého stoupence kalicha.³

Po tragické Husově popravě v Kostnici byl Rokycana přijat za člena studentského ústavu, jehož správcem byl právě M. Jakoubek. Ocitl se tak v samém duchovním ústředí reformního úsilí, jež se brzy mělo rozvinout v celé své síle. V září r. 1415 získal Rokycana titul bakaláře svobodných umění a ještě na jaře r. 1418 byl jakožto přední husitský teolog pozván k závěrečným jednáním kostnického koncilu. Než však stačil na jednání dorazit, nově zvolený papež Martin V. koncil ukončil (22. 4. 1418).

Stále sílící nepokoje vyústily v této době do četných revolučních srážek.⁴ Král Zikmund se po marných pokusech o nějaký smír s husity odhodlal potlačit celé jejich hnutí zbraní.⁵ Rokycana sám byl nepřitelem tábořského radikalismu. Byl přítomen hádkám s tábořskými kněžími na hradě Konopišti v r. 1423. I proti Žižkovi bouřil Pražany, takže mu byla dávana vina za porážku pražských vojsk u Malešova. Když však táhl Žižka proti Praze (v září 1424), byl to právě Rokycana, kdo se zasloužil svými přímlovami o příměří mezi zneprátenými husitskými stranami.⁶

² Přesný údaj Rokycanova narození není znám. Srov. František M. Bartoš. *Světcí a kacíři*. Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká 1949, s. 197.

³ M. Jakoubek byl, zejména v prvních letech veřejné činnosti, mnohem radikálnější než Hus. Ten např. v otázce podávání sv. přijímání podobojí nesouhlasil s Jakoubkem, že je tato praktika nutná pro spásu, i když ji připouštěl za dovolenou a užitečnou. Srov. Jan Sedlák. *M. J. Hus*. Praha: Dědictví sv. Prokopa 1915, s. 305.

⁴ Srov. Petr Čornej. *Velké dějiny zemí Koruny české*, sv. 5. Praha – Litomyšl: Paseka 2000, s. 221–225.

⁵ Obtíže těchto jednání byly umocněny skutečností, že husitství nepředstavovalo jednolitý myšlenkový proud. Zároveň je třeba říci, že i Zikmund nesl na nezdarech jednání s husity vinu.

⁶ Současně zde bylo rozhodnuto o velkém společném tažení husitů na Moravu pod Žižkovým velením proti Albrechtu II. Habsburskému. Srov. Jiří Kejř. *Husité*. Praha: Panorama 1984, s. 170.

Již zde můžeme vidět dva základní rysy, typické pro osobnost našeho autora. Jednak se ukazuje, že Rokycana měl smysl pro pořádek a že nebyl lhostejný k aktuálním problémům ve společnosti, k tomu, čím žilo jeho okolí. Zároveň můžeme ocenit diplomatické schopnosti našeho reformátora, především jeho snahu vytvářet smír, jít zlatou střední cestou a vyhýbat se krajnímu řešení problémů. Tato snaha zůstane pro Rokycanu určující i v dalších letech jeho působení.

Zřejmě r. 1422 byl Rokycana vysvěcen na kněze.⁷ O pět let později byl již správcem fary při jednom z nejvýznamnějších pražských kostelů, při Týnském chrámu. Od Jakoubka také postupně přejímal vůdčí autoritu v pražské straně⁸ a po jeho smrti dne 9. srpna 1429 se stal vůdcem této strany. Při diskusích v Basileji stál v čele husitské delegace a jeho moc ještě vzrostla po bitvě u Lipan r. 1434.

V r. 1430 dosáhl Rokycana titulu mistra svobodných umění a o pět let později se stal jako hlava pražských husitů rektorem Karlovy univerzity.⁹ Dne 21. října 1435 byl zvolen za arcibiskupa.¹⁰ Řím však tuto volbu nikdy neuznal. Zemský sněm proto zvolil r. 1437 zvláštního administrátora pro utrakvistickou stranu, M. Křišťana z Prachatic. Rokycana odešel do Hradce Králové, kde jedenáct let řídil utrakvistickou církev ve východních Čechách.¹¹

Dne 2. září 1448 se Prahy násilím zmocnil vůdce sjednocených kališnických krajů Jiří z Poděbrad, který okamžitě povolal Rokycanu zpět do Prahy. Ten se opět ujal správy týnské fary. Je známo, že základní tendencí Jiřího z Poděbrad i Jana Rokycany bylo dosáhnout smíru s církví na základě zvláštností, zakotvených v kompaktátech. Římská kurie však chtěla pravý opak: odstranění těchto výjimek jako překážek právě

⁷ Světitel byl arcibiskup Konrád z Vechty. Pro jeho nemoc nemohly být zachovány všechny předpisy kanonického práva, protože byla později Rokycanovi platnost tohoto svěcení upírána. Srov. Zdeněk Nejedlý. Rokycana. *Ottův slovník naučný* 21 (1904), s. 915.

⁸ Již koncem r. 1427 byl Rokycana zvolen za nejvyššího představitele duchovenstva podobojí. Arcibiskup Konrád uznal Rokycanu r. 1429 za svého generálního vikáře. I po Konrádově smrti v listopadu 1431 však zůstal Jan nejvyšším správcem husitského duchovenstva. Srov. Kamil Krofta. *Duchovní odkaz husitství*. Praha: Svoboda 1946, s. 185.

⁹ Podruhé bude zvolen do rektorské funkce r. 1459. Srov. Bartoš. *Svěťci a kacíři*, s. 213.

¹⁰ Volbu provedl český sněm se Zikmundovým svolením. Oprávněn k ní ovšem nebyl ani sněm, ani král, ale pouze příslušná katedrální kapitula. Krofta. *Duchovní odkaz husitství*, s. 184.

¹¹ Již r. 1440 byl ale českými stavy znovu uznán za arcibiskupa a o rok později svolal synodu do Kutné Hory, která sehrála rozhodující vliv ve sjednocování strany podobojí. Srov. Kamil Krofta. *Listy z náboženských dějin českých*. Praha: Historický klub 1936, s. 228.

jednoty.¹² Dne 31. března 1462 prohlásil papež Pius II. kompaktáta za neplatná, čímž se ocitlo kališnické kněžstvo v čele s Rokycanou z pohledu katolické církve bez právní základny.¹³ Z utrakvistů se stali rozkolníci a Jiří z Poděbrad se nyní rozhodně postavil na obranu kalicha.¹⁴

Roku 1457 se utvořila Jednota bratrská. Jejím duchovním otcem byl Petr Chelčický, vlastním zakladatelem Rokycanův synovec Řehoř. Zpočátku náš reformátor sám odkazoval své žáky na učení a spisy Petra Chelčického, s nímž se v mnohém shodoval. Král Jiří v této skupině viděl novou sektu, proto ji pronásledoval. V důsledku toho začali Bratři od r. 1461 odcházet z Prahy, Rokycana však nepřestal být jejich rádcem. V r. 1467 se ale tato skupina odtrhla jak od církve obecné, tak od strany podobojí a Rokycana se jí veřejně zřekl. Přesto s Bratry zůstal v kontaktu až do své smrti.

V roce 1466 se na týnské faře objevil kněz Havel, aby Rokycanovi pomáhal v duchovní správě.¹⁵ Po boku našeho reformátora v posledním desetiletí jeho života stál také M. Václav Koranda mladší. Nemoc a názorový rozchod s Jednotou bratrskou podlomily Rokycanovo zdraví. Volený husitský arcibiskup zemřel 22. února 1471. Byl pohřben v Týnském chrámu, zasvěceném Matce Boží.¹⁶

2. Hodnocení Rokycanovy osobnosti

M. Jan Rokycana patřil zejména ve 2. třetině 15. stol. k předním činitelům politického a kulturního dění v českých zemích. Především za vlády Jiřího z Poděbrad ovlivňoval život v Praze a jejím širokém okolí.¹⁷ Čím ale může osobnost tohoto reformátora oslovit moderního člověka?

¹² To ovšem už nebylo možné, protože kompaktáta znamenala pro člověka XV. stol. daleko víc, než se jeví dnešnímu pozorovateli. Proto také mise papežských legátů u nás skončily nezdarem.

¹³ Srov. Václav Medek. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: ČKCH 1982, s. 153–156.

¹⁴ Papež začal bouřit proti Jiřímu z Poděbrad jeho vlastní poddané. V důsledku toho vznikla r. 1465 Jednota zelenohorská, proti níž hledal král oporu především ve straně podobojí. Rokycana mu v tom horlivě pomáhal. Jezdil po celém kraji a povzbuzoval lid ke stálosti v protivenstvích. Srov. Krofta. *Duchovní odkaz husitství*, s. 195–196.

¹⁵ Rokycana se začal zadrhávat v řeči. Proto byl nucen vzdát se kazatelské činnosti, nicméně svá kázání dále diktoval. Srov. Bartoš. *Světcí a kacíři*, s. 214.

¹⁶ Srov. Nejedlý. Rokycana, s. 918.

¹⁷ Síla a podmanivost Rokycanovy kazatelské činnosti tkvěla především v tom, že vycházel ze skutečných poměrů, projevovat živý smysl pro praktické potřeby a zájmy širokých vrstev lidových. Srov. František Šimek. *M. Jan Rokycana, obránce pravdy a zákona Božského. Výbor z kázání, obrany kalicha a z listů*. Praha: Jan Laichter 1949, s. 12.

Již bylo uvedeno, že Jan Rokycana měl smysl pro pořádek a všemožně se snažil zasazovat o mír. Stále hledal střední cestu, kde by se mohli sejít přívrženci různých stran. Pro svou důslednost a umírněnost však byl vystaven četným útokům z obou stran, katolické i radikální husitské. Právě neporozumění Rokycanově snaze o stabilitu poměrů zapříčinilo vznik tradice o jeho dvojakosti a nestálosti. Události životního příběhu M. Jana z Rokycan však žádné závažnější nestálosti nevykazují.¹⁸

Volený husitský arcibiskup svou otevřeností představuje také výzvu pro český ekumenismus. Inspirující pro nás mohou být jeho snahy vést dialog na různých úrovních, uvnitř husitství¹⁹ i navenek.²⁰ Dnes zcela jistě budeme mít pro Rokycanovo směřování daleko větší pochopení než v době, kdy se v církvi prosazovala uniformistická ekleziologie. Jan Rokycana smýšlel otevřeně, tj. katolicky. Dělat z něj protestanta je anachronismus.²¹

Z hlediska dnešního pojetí katolicismu nám tedy může být osobnost Jana Rokycany blízká a sympatická, především pro směr, jímž se tento reformátor ubíral. Proto se nabízí otázka rehabilitace této tragické a nedocenené postavy našich dějin ze strany katolické církve.²²

¹⁸ To můžeme demonstrovat i na jeho vztahu s Jednotou bratrskou. Prvním vyznavačům Jednoty nešlo o náboženské hádky ani o dogmata, nýbrž o vnitřní umravňení. Proto Rokycana Bratry podporoval. Laický ráz však v Jednotě počal brzo mizet, zbytky starého táborství a zejména kněží do ní opět zanesli teologické spory. Jednota začala jednat o svátosti oltářní, r. 1467 si zvolila i své vlastní kněze. Postupně se z ní stávala náboženská sekta. Teprve nyní se Rokycana s Bratřími rozešel, což však není důkazem nějaké vrtkavosti, nýbrž právě jeho důslednosti. Srov. Nejedlý. Rokycana, s. 918.

¹⁹ Vrcholem vnitrohusitského dialogu byla společná cesta do Basileje. Dne 16. prosince 1432 vyrazilo z Domažlic poselstvo, v němž byly zastoupeny všechny směry husitství – z teologů pražské strany Jan Rokycana a Martin Lupáč, z táboritů Mikuláš z Pelhřimova a Markolt ze Zbraslavic, za sirotky Petr Payne a Oldřich ze Znojma. Srov. Čornej. *Velké dějiny země Koruny české*, sv. 5, s. 568.

²⁰ Poslové Basilejského koncilu naznačili r. 1433 Rokycanovi, že dohoda s církví je možná, ale ne s extrémním křídlem.

²¹ „Jakkoli to bude znít paradoxně, nejbliže Rokycanovu husitství stojí římskokatolická církev, třebaže emocionálně je mu vzdálená a na rozdíl od ostatních partnerů ekumenického dialogu nemá ani v nejmenším v úmyslu považovat se za jeho legitimního pokračovatele.“ Jaroslav Vokoun. *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*. České Budějovice: Studie Jihočeské univerzity 2004, s. 225.

²² Ačkoli Rokycana upřímně a jistě z hlubokého přesvědčení stál o smír s církví, přece rozhodným hájením husitských požadavků vzbudil nelibost římské kurie. V jejích očích, ba lze říci v očích celého katolického světa, se stal právě v době jednání o kampaťátech hlavním představitelem husitské nepoddajnosti, českého kacířství. Srov. Krofta. *Listy z náboženských dějin českých*, s. 227. Bylo to dáno i asymetrií postojů,

3. Maria ve vybraných Rokycanových spisech

Z Rokycanových spisů toho zatím není pro širokou veřejnost k dispozici mnoho. I náš příspěvek bude vycházet především z dosud uveřejněných pramenů. Na tomto místě se blíže seznámíme s postilou²⁵ husitského arcibiskupa, resp. s její první částí, zvanou *Postilla česká*. Z úsporných důvodů tohoto příspěvku pouze vyjmenujeme názvy promluv z druhé části díla našeho autora, tzv. *Postilly sváteční*, kde je rovněž pojednáváno o tajemstvích Mariina života.

První část Rokycanovy postily zahrnuje různá kázání v průběhu církevního roku, počínaje adventem. I když se zde nevyskytuje žádná tematická homilie věnovaná Matce Páně, v mnoha promluvách můžeme objevit myšlenky s mariánskými motivy. Zde předkládáme některé z nich.

Zmínky o Matce Boží nalezneme již v kázání *První neděle v advent*, kde Rokycana ukazuje, jaká milost byla lidstvu skrze Spasitele nabídnuta. Náš reformátor přitom propojuje vánoční a velikonoční tajemství, a to skrze Mariinu osobu. Její úloha totiž neskončila při vtělení, jak dokládá Rokycana biblickým veršem z Písňe písní: „Milý muoj snapek myrry mně a odpočívati bude v mých prsech.“ Tím totiž převádí pozornost od motivu kojící Madony (*Lactans*)²⁴ k pohledu na Marii stojící pod křížem:

[...] nazřím tam, an pláče, kvíelí v jesličkách, an malým pokrmem krmen. Jak se zpívá na vánoce: „Parvo lacte pastus“, prý „maličkým mlékem krmen“, nebo ona, drahá dievka, maličko toho pokrmu měla, neb chudička byla; nebylo co jísti, aby mohlo hojně pokrmu mieti. [...] pohled na jeho vopuštění, ano jej všichni vopustili a prechli od něho, jediná máté žalostivá s ním zuostala.²⁵

V další adventní promluvě představuje Mistr Jan tajemství vtělení jako nové stvoření, jako větší zázrak, než bylo stvoření světa.²⁶ Uvádí

kdy jedna strana dialogu se přela o otázky učení, druhou zajímalo v první řadě podrobení nekonformní strany. Srov. Vokoun. *Ekumenická metodologie*, s. 181.

²⁵ *Postilla Jana Rokycany* (= *PJR*). Praha: Komise pro vydávání pramenů českého hnutí náboženského ve stol. XIV. a XV. při Čes. akad. 1928.

²⁴ Srov. P. Morsbach *Lactans*. In: Remigius Bäumer – Leo Scheffczyk – Institutum Marianum Regensburg. *Marienlexikon III*. St. Ottilien: EOS Verlag 1991, s. 701–702.

²⁵ První neděle v advent. In: *PJR* I, s. 18–19.

²⁶ Srov. Neděle druhá v advent. In: *PJR* I, s. 29.

Jeremiášovu předpověď vtělení²⁷ a vztahuje ji na Marii: „Žena, to jest Panna Maria, obklíčila muže, měvši zavřena v svém životě našeho milého Pána Ježíše. A dí, že *obklíčí ,muže‘*; nedí, *by ,dítě‘* neb *,pachole‘*, ale *muže* pro jeho dokonalost.“

Matka Boží přitom nemá větší moc než Kristus, jak by se mohlo zdát z uvedeného výrazu „obklíčila“. Na tuto skutečnost poukazuje náš reformátor i rozbořením slov Písma ohledně druhého Kristova příchodu: „Tehdy, když se žádný nebude moci přimluvíti aniž čích proseb přijme; né, by to mohlo býti, že by Panna Maria klekla plačíc krvavými slzami, proséc za tě se všemi svatými, nic by to platno nebylo.“²⁸

Následovat Marii tedy znamená pokorně a pravdivě sloužit Bohu. Pro pravou oddanost k Panně Marii je dle husitského arcibiskupa typická především změna smýšlení. Vykonat pouze vnější skutek nestačí:

Bude se mnohý chlubití fka: „Á, já slaužím matce božie, té drahé Panně Mariji.“ a bude zlý, neřádná, neřádný, cizoložnice, cizoložník, opilec, ožralec, lájce, kostkár, přestúpce přikázanie božieho, Ježíše znovu křižuje, rány jeho svými hříechy obnovuje, v kaut Ježíše zavrže – a Panně Mariji, matce jeho, slauží?²⁹

Rovněž ve vánočních kázáních náš autor rozvíjí mariánskou tematiku. Dává ji vždy do souvislosti s naukou o Kristu. Tak např. na slovech anděla Josefovi, aby se nebál přijmout svou manželku Marii k sobě, přibližuje skutečnost dvojího Kristova narození, věčného a tělesného.³⁰

Při představení Ježíše v chrámě zase poznamenává, že Simeonovo proroctví o meči bolesti se na Marii naplnilo, když stála pod Kristovým křížem a že i ona byla zahrnuta do vykupitelské oběti Božího Syna:

[...] a což jest on trpěl na svém těle, to jest ona trpěla na duši a všecko čila, což jest on trpěl, jako by ona trpěla sama. A to jest jie mauky přidalo, neb jest ona věděla, že i za ni trpí, i měla proto velikau bolest; nebo byt on,

²⁷ „Novú věc učiní Pán Buoh na zemi: Žena obklíčí muže.“ Srov. Jer 31,22.

²⁸ Srov. Neděle druhá v advent. In: *PJR* I, s. 55–56.

²⁹ Pravá mariánská úcta nikdy nejde mimo Krista: „Každý jinam hledí, ježto se říedko člověk nahodí, aby právě k Ježíšovi hleděl: onen k tomu svatému, ona k této svaté, ježto ani Panna Maria ani svatý Petr ani Pavel sám z sebe té moci nemá, aby komu mohl jediný hříech odpustiti aneb jedinau duši spasiti – žádný té moci nemá!“ Neděle čtvrtá v advent. In: *PJR*. Díl I., s. 102–103.

³⁰ Srov. Na hod slavný narození Pána Krista. In: *PJR* I, s. 125.

drahý Pán, také za ni netrpěl, nikoli by ona byla nemohla do nebe přijíti, ačť jest ona byla svatá nad svatě.⁵¹

V rozboru biblické scény nalezení Páně v chrámu dává husitský arcibiskup Marii za vzor matkám, jak mají postupovat při výchově dětí. Říká, že Josef i Maria vzali s sebou Ježíše do Jeruzaléma, aby jej hned v mládí vedli ke službě Boží. Podobně každý otec i matka jsou vázáni vést děti k tomu, aby Boha milovaly a poslouchaly.

Při výkladu perikopy o kananejské ženě, která přišla za Ježíšem s prosbou, aby uzdravil její dceru, neopomene náš autor zdůraznit, že přímluva Panny Marie se plně projevuje pouze u toho, kdo ctí jejího Syna. Náš reformátor i zde implicitně hájí zásadu, že pravá mariánská úcta nikdy není odtržena od Ježíše Krista.⁵²

Jaký vztah měla nazaretská Panna k Božímu slovu? Na tuto otázku odpovídá Rokycana následovně: „[...] duše člověka má býti jako schrána anebo nějaká almara, aby v nie skládala a schovávala slova božie, aby je každého času přemietala, jakožto činila drahá Panna Maria.“⁵³ Náš autor se přiklání také k výroku sv. Augustina, podle něhož je Matka Boží více blahoslavená pro svůj postoj naslouchání Božímu slovu a jeho uchovávaní v srdci než pro skutečnost, že Slovo se v ní stalo tělem.

O osobní Rokycanově touze spatřit Matku Boží svědčí i tato pobídka: „Běda mně, budu-li já zbaven té radosti nebeské! Ba uzřím-li já tu drahú Pannu Mariji?“⁵⁴ V odpověď na tuto otázku vyzývá náš reformátor k pokornému životu z víry. Inspirací k tomuto životu může být právě víra Mariina, protože ta svou velikostí zastínila víru všech, kdo hledali důkaz o Ježíšovu zmrtnýchvstání u prázdného hrobu.⁵⁵

V rozboru perikopy o emauzkých učednících se husitský arcibiskup zastavuje u osoby neznámého poutníka. Na Kristovo putování se ovšem dívá z širšího hlediska, takže rozlišuje trojí pouť: vtělení („z nejvyššího nebe do břicha Panny Marie“), narození („z břicha Panny Marie na tento svět“) a konečně ukřižování („z tohoto světa na kříž“).⁵⁶

⁵¹ Neděle mezi ochtábem Božieho narozenie. In: *PJR* I, s. 162.

⁵² Srov. Neděle druhá v postě. In: *PJR* I, s. 451–452.

⁵³ Neděle druhá v devítiník. In: *PJR* I, s. 542.

⁵⁴ Neděle čtvrtá v postě. In: *PJR* I, s. 515.

⁵⁵ „Jako o Panně Mariji se nečte, by ona ho hledala, neb jest měla víru o jeho z mrtvých vstání, nebo v ní samé zachována byla víra; ale tyto ženy neměly jsú víry, protož je trestal anjel řka: ‚I co hledáte mrtvého mezi živými?‘“ Hodu velikonočního. Kázání I. In: *PJR* I, s. 621–622.

⁵⁶ V pondělí. In: *PJR* I, s. 671.

Náš reformátor vyjadřuje své přesvědčení, že Maria není nositelkou spásy. Přitom nechce zlehčovat velikost Mariiných zásluh, vyjadřuje pouze starobylou zásadu, že Maria by nebyla ničím bez Krista: „[...] ona t jest byla zaslúžení velikého, nad jiné svaté, avšak by ona nikdy nepřišla do nebe pro to samo své zaslúžení, by t jí nepřispělo zaslúžení Pána Ježíše.“³⁷

V jiné velikonoční promluvě nalezneme vysvětlení, proč byla Maria přítomná ve večeřadle: „Také i Panna Maria, ačkoli byla plna milosti, však se pro to s apoštolý modlila a s jinými věrnými, aby milý Syn její v ní ještě víc daruov svých rozmnožil a přispořil.“³⁸ Dodejme, že v žádném ze svatodušních kázání se náš autor výslovně o Matce Boží nezmiňuje.

Konečně v rozboru Ježíšovo podobenství o svatební hostině odpovídá Rokycana na otázku, o jakou svatbu se jednalo. Z ní se zároveň dozvídáme, jakou úlohu zde sehrála Matka Boží: „[...] Syn boží milý jako ženich a člověčenství naše jako nevěsta, s tím se jest on spojil jako ženich s nevěstú na loži – totiž v životě drahé Panny Marie. Nebo její život byl jest jako luože, jakož se zpívá na den narozenie božieho: ‚Ej, jakožto ženich z lože svého pochází!‘“³⁹

V druhé části Rokycanovy postily, zvané *Postilla sváteční*, jsou zpracovány mariologické motivy daleko důkladněji. Rozbor a hlubší analýza těchto textů ovšem do značné míry překračuje možnosti našeho článku, pročež na danou tematiku poukazujeme jen heslovitě.

Tak se Rokycana zamýšlí např. nad biblickou scénou zvěstování⁴⁰ nebo na základě Mariina panenského porodu obhazuje právě Ježíšovo lidství.⁴¹ O tajemstvích Mariina života dále pojednávají samostatné promluvy k mariánským svátkům slaveným v Rokycanově době⁴² nebo k jiným událostem z Ježíšova života.⁴³

³⁷ Neděle křížových dnuov aneb prositelná. In: *PJR* I, s. 805–806.

³⁸ Neděle v uochtáb Božího vstúpení. In: *PJR* I, s. 848.

³⁹ Neděle XX. po svaté Trojici. In: *PJR* II, s. 574.

⁴⁰ Na den Vtělení Pána Ježíše Krista. In: *PJR* II, s. 746–766.

⁴¹ Na den Těla božího. In: *PJR* II, s. 767–779.

⁴² Na den Navštívění matky boží. In: *PJR* II, s. 814–826; O Nanebevzetí Panny důstojné Marie. In: *PJR* II, s. 844–858; Na den vzetí do nebes Panny Marie kázání. In: *PJR* II, s. 859–869; Na den narození Panny Marie. In: *PJR* II, s. 870–884.

⁴³ Na hod Obětování Pána Ježíše do chrámu kázání. In: *PJR* II, s. 885–897; Naučení spasitedlná z zákona božího. In: *PJR* II, s. 915–970.

4. Tematický přístup k Rokycanově mariologii

Stejně jako jiní reformátoři i Rokycana byl silně mariánsky založený. Obhájit toto tvrzení bude úkolem následujících odstavců. Pokusíme se shrnout mariánskou tematiku našeho autora. Zastavíme se především u dogmatických a morálních akcentů tvorby husitského arcibiskupa, jak se tyto objevují v dostupných textech.

4.1 Dogmatické důrazy v Rokycanově mariologii

Rokycana často opakuje svým posluchačům hlavní křesťanské pravdy, související s osobou Marie z Nazareta.⁴⁴ Základní pravdu představuje skutečnost vtělení.⁴⁵ Dobově podmíněný je názor našeho reformátora, že lidská přirozenost Ježíše Krista byla od okamžiku svého vtělení vybavena veškerou moudrostí, rozumností a dalšími dary.⁴⁶

Se skutečností vtělení souvisí pravda o Mariině Božím mateřství, které však nijak neuменьšuje panenství Bohorodičky: „Pán Ježíš počat jest nad veškeren běh přirozený, nebo Ducha svatého jedním z čistě krve Panny Marije to tělo zjednáno a zpuosobeno jest v životě jejím.“⁴⁷ Náš autor přitom rozlišuje dvojí Kristovo zrození.⁴⁸

Když se Rokycana zmiňuje o Marii, téměř vždy ji označuje titulem Panna.⁴⁹ Právě pro své panenství je spojena s Kristem, jak dokládá následující úvaha: „Jeho duše, drahého Pána, a její duše, drahé panny, byla jest jako jedna duše a tělo jeho bylo z jejího těla; [...] a což jest on trpěl na svém těle, to jest ona trpěla na duši a všecko čila, což jest

⁴⁴ Vzhledem k tomu, že Rokycana byl dlouhé roky kazatelem v Týnském chrámu zasvěceném Matce Boží, lze si snadno představit, že se v jeho kázáních často objevovaly mariánské motivy.

⁴⁵ Husitský arcibiskup říká doslova, že Kristus „se jest vtělil v život Panny Marie drahé a přišel na tento svět pro nás hříšné, aby nám pomohl“. První neděle v advent. In: *PJR* II, s. 9. Na jiném místě: „[...] jest to naše pravá pravda z zákona božieho a jest naše víra, že se jest Pán Ježíš narodil z Panny Marie.“ Neděle osmá po svatě Trojici. In: *PJR* II, s. 301–302.

⁴⁶ Na hod slavný narození Pána Krista. In: *PJR* I, s. 125.

⁴⁷ Na den Navštívení matky Boží. In: *PJR* II, s. 822.

⁴⁸ „Najprvĕ pohled a podívaj se tomu jeho zrození božskému, jenž se rodí od věčnosti, Buoh z Boha, světlo z světla a mocí toho jeho zrození každý živočich jest živ a má život v tomto světě... tu ť o tom nesluší mnoho mysliti, ale až tam budeme, tož lépe spatříme! Druhĕ, nahlédněme k jeho rození tělesnému, že ten Buoh všemohaucí, věčný, nesmírný, tak se ráčil velmi ponížiti, pokořiti a dítětem jednoho dne býti, abychom my mocí té jeho malosti rostli v dokonalého muže k věčné slávĕ.“ Na hod slavný narození Pána Krista. In: *PJR* I, s. 123–124.

⁴⁹ Tak nacházíme následující spojení: drahá Panna Maria, drahá Panna, svatá Panna, duostojná Panna, velebná Panna, čistá Panna Maria a další.

on trpěl, jako by ona trpěla sama.⁵⁰ Dle Rokycany zůstala nazaretská dívka pannou i po porodu: „Nebo jako parslek pochodí od slunce bez zkažení slunečného, tak P. Kristus narodil se bez poškrvnenie panenstvie P. Marie.“⁵¹

Volený husitský arcibiskup vícekrát mluví o jediném prostřednictví Ježíše Krista.⁵² I tím se ukazuje, že dával mariánské účtě ve svém životě správné místo. Maria Krista nezastiňuje, spíše nám může být nápomocna v jeho nalezení.⁵³

Významná je pro našeho reformátora i pravda o Mariině svatosti.⁵⁴ Rokycana si byl vědom toho, že svatost Matky Boží nestojí samostatně, ale že má svůj počátek ve svatosti Kristově. I Maria potřebovala vykopení.⁵⁵

S Mariinou svatostí souvisí dále moc její přímlyvy.⁵⁶ Tato přímlyva je však dle našeho autora účinná pouze tehdy, když se snažíme o bezúhonný život.⁵⁷ Že Matka Boží zastává významné místo v církvi, je pro husitského arcibiskupa nade vší pochybnost: „[...] ona náramnú milost k nám má a žádného nenie svatého po Pánu Ježíšovi; on ť jest najmilostivější, ale ona ihned po něm jest najmilostivější, neb ona

⁵⁰ Neděle mezi ochtábem Božieho narozenie. In: *PJR* I, s. 162. Obdobně říká: „[...] jest to naše pravá pravda z zákona božieho a jest naše viera, že se jest Pán Ježíš narodil z Panny Marie.“ Neděle osmá po svatě Trojici. In: *PJR* II, s. 301–302.

⁵¹ Šimek. Učení M. Jana Rokycany. s. 105.

⁵² Píše např.: „Žádný svatý nenabyl svatosti aniž nabude, ani svatý Petr ani Panna Maria, jedině skrze Ježíše Krista, neb jest on právě řebřík mezi Bohem Otcem a mezi námi, lidmi hříšnými [...]“ Neděle dvanáctá po svatě Trojici. In: *PJR* II, s. 392. Obdobně myšlenky se objevují i v kázání nazvaném Neděle křížových dnuov aneb prositelná. In: *PJR* I, s. 806.

⁵³ „Volení boží, ač druhdy potratie milost božie, ale vždy ještě jiná milost boží v nich zůstává, že želejí, pláčí, lkají a rauče zase hledie najítie milost boží; jako Panna Maria hledala, též oni pracují o to, usilují, mútie se.“ Neděle mezi ochtábem Božieho křtěníe kázanie. In: *PJR* I, s. 182.

⁵⁴ „Neb tento drahý mistr, Duch svatý, přišed a oddělil, co bylo najčistší v této Panně přesvaté, a z té krve stvořil jest nové, čisté tělo oka mžení a spojil se jest s božstvím, jakož jest jedné ona svolila říkúci: „Staň se mi vedlé slova tvého!“ Na den Vtělení Pána Ježíše Krista. In: *PJR* II, s. 765.

⁵⁵ „[...] ona ť jest byla zaslúžení velikého, nad jiné svatě, avšak by ona nikdy nepřišla do nebe pro to samo své zaslúžení, by ť jí nepřispělo zaslúžení Pána Ježíše.“ Neděle křížových dnuov aneb prositelná. In: *PJR* I, s. 805–806.

⁵⁶ Rokycana v kázání na svátek Mariina nanebevzetí citoval např. tuto mešní modlitbu: „Milý Bože, odpusť hříchy svým sluhám! Ale, že z našich skutkuov tobě se líbiti nemuožeme, orodováním rodičky Syna tvého milého, Panny Marie, dajž, abychom spaseni byli!“ Na den Vzetí do nebes Panny Marie kázání. In: *PJR* II, s. 860.

⁵⁷ „[...] žádný není úcasten zaslúžení svatých ani přímlyvy Panny Marie ani jiných, nebude-li sám dobrý, aby najméně zlého zuostal, a což muože dobrého činil.“ Neděle XIX. po svatě Trojici. In: *PJR* II, s. 561.

žádá náramně velmi spasení našeho a oroduje za nás“.⁵⁸ Byla to právě Maria, kdo přiblížil evangelistům mnohé aspekty z tajemství Ježíšova života. I tento fakt potvrzuje skutečnost, že Maria a církve patří k sobě.

Konečně pravda o Marii nanebevzetí je doložena v mnoha titulech, jež náš autor Matce Boží připisuje. Nejhojněji se objevují tyto: *důstojná královna anjelská, paní anjelská a královna nebeská*. Vedle promluv ke svátku Mariina nanebevzetí⁵⁹ se v Rokycanových spisech objevuje celá škála krátkých zmínek potvrzujících tuto pravdu víry. Tak se náš reformátor ptá sám sebe: „Běda mně, budu-li já zbaven té radosti nebeské! Ba, uzřím-li já tu drahú Pannu Mariji?“⁶⁰ Jinde zase konstatuje: „Panna Maria by byla nikoli nepřišla do nebe pro to samo své zaslúžení.“⁶¹

Cesta do nebe, k Matce Boží, není pro nikoho uzavřena, ovšem jít po ní znamená konat pokání: „[...] bývalá cizoložnice se bude radovati z čistoty P. Marie, jen když se kála.“⁶²

4.2 Morální důrazy v Rokycanově mariologii

Co Rokycana vyznával o Marii, se ukazuje nejen v dogmatických pravdách, jež hájil, ale také v mravních kvalitách, které Matce Boží připisoval. Husitský arcibiskup své posluchače často upozorňoval na Mariiny ctnosti, jako byla její víra, naděje a láska, dále pak pokora, chudoba, čistota, poslušnost, spravedlnost, důvěra a trpělivost. Náš reformátor přitom zdůrazňoval dynamický prvek ctností. V kázání na seslání Ducha svatého např. říká: „Také i Panna Maria, ačkoli byla plna milosti, však se pro to s apoštoly modlila a s jinými věrnými, aby milý Syn její v ní ještě víc daruov svých rozmnožil a přispořil.“⁶³

Husitský arcibiskup doporučuje utíkat se k Marii o přímluvu, právem však říká, že Matce Boží nepřísluší nejvyšší kult. Na to poukazuje např. promluva *Na den Vtělení Pána Ježíše Krista*, v němž náš autor o Marii říká, že „po Pánu Ježíši jest ona naděje naše [...] a také jest najmilostivějšíe po svém milém Synu“.⁶⁴ Především ženám představoval Rokycana Marii jako vzor panny a matky. Tak např. pokoru panny

⁵⁸ Srov. Na den Narození Panny Marie. In: *PJR* II, s. 871.

⁵⁹ O Nanebevzetí Panny důstojné Marie. In: *PJR* II, s. 844–858; Na den Vzetí do nebes Panny Marie kázání. In: *PJR* II, s. 859–869.

⁶⁰ Neděle čtvrtá v postě. In: *PJR* I, s. 515.

⁶¹ Neděle křížových dnou aneb prositedlná. In: *PJR* I, s. 806.

⁶² Šiměk. Učení M. Jana Rokycany, s. 271.

⁶³ Neděle v uochtáb Božího vstúpení. In: *PJR* I, s. 848.

⁶⁴ Na den Vtělení Pána Ježíše Krista. In: *PJR* II, s. 747.

z Nazareta dává za vzor všem pannám: „Velmi jest potřebna čistota ku poznání Pána Boha, ale ctnostmi ozdobená, pokorau a jinými ctnostmi. Neb i Panna Maria nejvíce pokorau přitáhla Pána Ježíše v svůj život.“⁶⁵ Jako vzornou matku zase líčí husitský arcibiskup Marii při Ježíšově první pouti do Jeruzaléma.⁶⁶ Manželkám ukazuje, proč byla Maria na svatbě, když říká: „[...] tiem dala naučenie, aby žádným panenstvom manželstvie nebylo opomietáno.“⁶⁷ Při nalezení Ježíše v chrámě povzbuzuje ženy, aby po Mariině vzoru „své muže v čest měly“.⁶⁸

Nás všechny pak může oslovit způsob, jakým nazaretská dívka naslouchala Božímu slovu. Inspirující je rovněž Mariina odvaha a věrnost, jak Rokycana ukazuje ve chvíli Kristova ukřižování: „[...] pohled na jeho vopuštění, ano jej všichni vopustili a prchli od něho, jediná máte žalostivá s ním zuostala.“⁶⁹ Z toho vyplývá jednoznačný závěr, totiž že pravé následování Matky Boží je vždy spojeno s následováním Ježíše Krista.⁷⁰

O osobním vztahu našeho autora k Matce Boží svědčí i jeho vystoupení při zakončení basilejského sněmu. Jan Rokycana zde pronesl řeč, v jejímž závěru „vyzval všechny shromážděné, aby s ním vzývali o pomoc Pannu Marii. Všichni Čechové i Otcové poklekli a zbožně se pomodlili Zdravas Maria“.⁷¹

Závěr

Mariánská úcta v Božím lidu vzešla z naslouchání slovu Písma, jak ho vykládá církev pod vedením Ducha, a z přijetí velikonočního daru Matky.⁷² Náš krátký pohled na některé mariánské motivy M. Jana

⁶⁵ Srov. Naučení spasitelná z zákona božího. In: *PJR* II, s. 929.

⁶⁶ O rodičovském působení na Ježíše mluví Rokycana takto: „Nezůstavili jeho po sobě, ale měli o něm péči, aby ihned z mládí uvedli na službu boží. Toto věz, že každý otec i každá máte zavázáni sau z viery vésti své děti jedno k tomu, aby Boha milovaly, a druhé, aby poslauchaly jeho a bály se; a jestliže sami neumějí, aneb nemohú, ale aby jim zjednali lidi maudré a rozumné a bojící se Boha, aby jimi byli zpravováni.“ Neděle mezi ochtábem Božieho křtěníe. In: *PJR* I, s. 175.

⁶⁷ Z výkladu na evangelium sv. Jana. In: Šimek. *M. Jan Rokycana*, s. 145.

⁶⁸ Neděle mezi ochtábem Božieho křtěníe kázanie. In: *PJR* I, s. 188.

⁶⁹ První neděle v advent. In: *PJR* I, s. 19.

⁷⁰ „Bude lájce nectný, kostkář, cizoložník, a velikú nádeji má v Panně Marii a v svatých, posty vede i púti – a Ježíše křižuje svým nectným životem!“ Z výkladu na evangelium sv. Jana. In: Šimek. *M. Jan Rokycana*, s. 171.

⁷¹ Alois Krchňák. *Čechové na basilejském sněmu*. Svitavy: Trinitas 1997, s. 225–227.

⁷² Srov. MPMA. *Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje*. Kostelní Vydří: Karmeliánské nakladatelství 2003, s. 118.

z Rokycan potvrzuje, že pro voleného husitského arcibiskupa úcta k blahoslavené Panně rozhodně nebyla nějakým cizím či nepatřičným prvkem. Tento postřeh může být výzvou pro hlubší studium dané tematiky a také inspirací pro rozšíření ekumenického úsilí současnosti.

*Förichtgottova 160
751 01 Tovačov
e-mail: f.urban@seznam.cz*

VARIA

PRAVOSLAVNÁ TEOLOGICKÁ ETIKA – NĚKOLIK POHLEDŮ

VÁCLAV VENTURA

ABSTRACT

Orthodox Theological Ethics: Several Views

The article introduces a key text of contemporary orthodox ethics called The Basis of the Russian Orthodox Church's Social Concept, which synthesises theoretical and practical orthodox attitudes, briefly traces patristic sources from which this ethics originates and shows the connection of orthodox ethics and spirituality, which is the basic and original accent of orthodox theology. Last but not least, it draws attention to several modern works of orthodox theologians, which are devoted to ethical themes.

Key words

Orthodoxy; Theological ethics; Hesychasm; Paul Evdokimov; Dimitru Staniloae; Jean-Claude Larchet; Christos Yannaras

DOI: 10.14712/23363398.2015.71

V komplexu složitých etických otázek a problémů dotýkajících se jednotlivců, rodin, ekonomiky, politiky a celého stvoření se dnes jeví jako cenná a nezbytná pomoc hledání odpovědi z různých úhlů pohledu a nalézání konsenzuálních, pokud to je možné, řešení. Platí to i o prostoru křesťanství, církví, teologie. Mělo by dnes být samozřejmostí, že se při takovém hledání řešení zmíněných etických otázek ptáme, jak se na ten či onen problém dívají v jiných církvích a církevních společenstvích. Ekumenický dialog se mimo jiné takto také profiluje. Katolické tradici je nejbližší tradice pravoslavná, a to ve všech rozměrech, tedy předpokládejme i v teologické etice a vůbec

pohledu na etická či morální témata.¹ Vzhledem k této blízkosti je možná i inspirace a vzájemné obohacení. K tomu by chtěl následující text napomoci. Představíme klíčový text současné pravoslavné etiky *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*,² který syntetizuje teoretické i zkušenostní pozice pravoslaví, předtím stručně načrtneme patristické zdroje, z nichž tato etika vychází, poukážeme na spjatost teologické etiky se spiritualitou, v čemž lze spatřovat základní a originální akcent pravoslavné teologie, a upozorníme na díla několika moderních pravoslavných teologů, která se výrazně etickými tématy zabývají. Výběr autorů je určen jejich nepřehlédnutelností v západním prostoru, neboť jejich díla vycházejí ve světových jazycích.

Pravoslavná teologická etika vychází přirozeně z bible a také z bohaté teologické a duchovní tradice křesťanství prvních staletí. Určující jsou texty koncilů, významných patristických autorit i duchovní asketické a mystické ideály.

Zdroje

Etické impulzy inspirované etikou Ježíšovou rozvíjejí teologové generace apoštolských otců (2. století), apologeti a další. Objevují se tu významné myšlenky o proměně života, pokání, je využita židovská etická teorie dvou cest (*Didaché*, *List Barnabášův*), odkazující na pozitivní a negativní hodnoty, prohlubuje se psychologické vnímání motivace (*Pastýř Hermův*). Apologeti (Justin, Tertulián a další) popisují a zároveň inspiroují morální život křesťanů.

Pravoslavná teologická etika navazuje na práce těchto teologů 2. a 3. století. Křesťanství vznikalo a rozvíjelo se jako hnutí těch, kteří byli zasaženi a okouzleni Ježíšovou osobností a jeho vizí Božího království, která měla osvobozující náboj. Ježíš ani první křesťané neměli žádný etický ani jiný systém. Žili vírou, nadějí a láskou ve svobodě Ducha a aktivním očekáváním nové situace, která změní daný stav. Tento základ stále v křesťanské teologické etice existuje.

¹ Mluvíme-li o etice, pak se přirozeně vztahujeme k vědní disciplíně, která se zabývá morálkou. Mluvíme-li o morálce, pak tím máme na mysli vše, co se vztahuje k lidskému jednání v souladu či nesouladu s hodnotami toho, co má být, ať už vytvořenými tradicemi, kulturou, společenskými konvencemi, ale především nejhlubším kritériem mravního – svědomím. V běžné mluvě je však etické a morální synonymem, jako je tomu třeba u rozdílných pojmů nemoc a choroba. V tomto smyslu obecné mluvy se bude pohybovat i náš text.

² *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*. Praha: P. Mervart 2009.

Bylo ale přirozené, že se prvotní entuziasmus zklidňoval a živé jádro, aby mohlo žít dál, si vytvářelo skořápku institucí a systémů. Můžeme jistě vést diskusi o životaplném jádře a neživotnosti skořápky, ale jedno bez druhého prostě neexistuje. Ke křesťanství se přiklánělo stále více vzdělaných lidí a filozofů. Ti porozuměli jeho výzvám ve svém filozofickém předporozumění a impulzy víry, naděje a lásky, impulzy svobody Ducha pojali jako to, co dobře znali, jako vrcholné hodnoty antické etiky. Tak se rodila velkolepá syntéza. Propojila se antická nauka o ctnostech a neřestech, o svědomí, kontemplaci s inspiracemi Ježíšovy zvěsti a biblické tradice. Dodnes bereme za křesťanské učení o kardinálních ctnostech či hlavních hříších a jen stěží si vzpomínáme, že jsou to ideje etiky antické. Na této syntéze se podíleli mnozí křesťanští myslitelé, mezi nimi Justinos Filozof, Klémens Alexandrijský či Órigenés.

Justinovi se podařilo nalézt fenomén antické filozofie – *logos*, který identifikoval s božským Logem – Kristem a mohl tak bez problémů přijímat kladné hodnoty antické filozofie a kultury, protože ty jsou, podle něj, výsledkem působení tohoto Logu, který v nich zárodečně působil jako stoický *logos spermatikos*.

Pročítáme-li texty Klémentovy nebo Órigenovy, udivuje nás jejich perfektní znalost tehdejších vědeckých a filozofických systémů a syntetická práce s nimi. Tak se jim podařilo rozumět světu, otevřít se mu a zároveň pohanský svět obohatit novými impulzy. Příklad toho, co by teologická etika měla dělat dnes. Znáť stav současného světa prostřednictvím specializovaných věd, znáť bez ideologických brzd svá vlastní, tedy Ježíšova, východiska, nechat se fascinovat a obohatit autentickými hodnotami, které v lidstvu vyrůstají, opilovat či naroubovat je nosnými hodnotami křesťanské tradice, ale také se odvážně kriticky postavit proti všem antihodnotám a podílet se tak na humanizaci světa.

Po tvůrčím syntetizujícím období ve 3. století, které jsme zmínili, začalo postupně docházet k proměně dynamické zvěsti v ideologii. Jistě se to nezdařilo na sto procent, svoboda Ducha se ochočit nedá, ale mocenské struktury, které jsou již křesťanské, využívají všech prostředků k tomu, aby využily potencional zvěsti k podpoře svých politických a ekonomických ambicí. Nemilosrdná likvidace ideových odpůrců, pogromy na Židy, brutální vražda filozofky Hypatie⁵ a uzavření pohanských filozofických škol včetně athénské Akademie roku 529 jsou jen

⁵ Socrates Scholasticus. *Církevní dějiny* VII, 15. 15. Praha: ČKCH 1990, s. 127–129.

ukázkou této tendence. Teologická etika tehdejší doby se v případě vraždy Hypatie zmožila snad na konstatování politováníhodného činu.

Tento zločin poskvřnil pověst Cyrila i alexandrijské církve. Vždyť ti, kdo vyznávají křesťanské náboženství, nesmějí zabíjet, válčit ani něco podobného dělat. To se stalo ve 4. roce Cyrilova episkopátu a v 10. roce Honoriova a 7. roku Theodosiova konzulátu v březnu v postní době.⁴

Ideologizace křesťanské zvěsti a snaha o podřízení morálky požadavkům moci jsou negativní, ale velmi poučnou kapitolou teologické etiky. Výčet historických dokladů by byl opravdu dlouhý. Stačí připomenout ospravedlnování násilí ve službách kříže, křížové výpravy, násilnou christianizaci nových území i pozdější teorie o poslušnosti světské moci.

Kromě této ideologizace zasáhl teologickou etiku, jakož i celou teologii, jak na Východě, tak na Západě silný tlak racionalizace. Oslabení mystické a kontemplativní dimenze, která udržovala kontakt s živými zdroji prvotní inspirace a charismatickou svobodu Ducha, bylo doprovázeno často předdimenzovanou vírou v rozumové přístupy. To lze vidět jako nesporný pokrok, jeho rizika však nebyla malá. Spor Abélarda s Bernardem a napětí mezi mnišskou teologií a nastupující scholastikou to názorně představuje. Na Východě se podobné napětí projevilo ve sporu Řehoře Palamy s italským mnichem Barlaamem. Racionální metody vedly k systematizaci původních charismatických impulzů. Z inspirujících ideálů se stávaly teze, definice, logické distinkce. Ze strujících životních příběhů, jejichž vyprávění mělo vést ke skutečným životním katarzím a proměnám, se staly ilustrační kázy, které měly podpořit logické dedukce morálních úvah. Scholastika i její teologická etika měly samozřejmě také velký pozitivní přínos. Přenesly důraz na člověka, na jeho obrovský potenciál poznání, a tím i možností odkrývat a dobývat svět. Byla vlastně pokračovatelkou snah pozitivně komunikovat s vyvíjejícím se světem a jeho myšlením.

Nesmíme přeskočit další tlak, který se podepsal na teologické etice: tlak právního myšlení a přístupů. Ten má své kořeny v křesťanském starověku. V přibližně stejné době, kdy myslitelé na Východě tvořili velkolepou syntézu antické filozofie a biblických inspirací, rýsoval v latinské literatuře jiná východiska obrácený právník Tertullianus. Jak jinak, byl skvělý advokát a křesťanství pochopil jako geniální právní systém, který se vši svou erudicí bude obhajovat před pohanským světem. Jeho Apologetikum je toho skvělým důkazem. Západnímu, pro

⁴ Socrates Scholasticus. *Církevní dějiny* VII, 15, s. 129.

právo nakloněnému duchu konvenovala jeho vize. V čem se odlišovala od vize východních teologů? Nastíháme jen několik ukázkových pohledů. Bůh byl pro tyto východní teology spíše ten neuchopitelný, nepoznatelný, nevyslovitelný, *mystérion*, k němuž se adekvátně přibližujeme v kontemplaci a adoraci. Pro právníka Tertulliana je spíše dokonalým zákonodárcem. Pro východní teology bylo evangelium osvobozujícím poselstvím, pro Tertulliana je naším zákonem (*lex proprie nostra*), na Východě chápali hřích jako existenciální nemoc, pro Tertulliana byl překročením zákona, léčebný proces pokání trestem. Ale ani na Východě se nevyhnuli okouzlení právem. Justiniánův († 565) zákoník je monumentální dílo. Na Západě pak ve 12. století dominuje práce mnicha Gratiana *Concordia discordantium canonum* (1140) a zákoník Řehoře IX. *Decretales Gregorii noni* (1234).⁵ Právo se dotýkalo mnoha otázek mravních a jejich řešení právní se zase promítlo do oblasti mravní. „Tento právní vliv na problémy morálky na úsvitu teologické renesance, i když byl v té chvíli užitečný, věštil ohrožující konfuze [...]“⁶

Na teologickou etiku mělo vliv i strhující asketické hnutí, které se ve 4. století postupně stabilizovalo v mnišství. Vznik mnišství byl mimo jiné spojen s reakcí proti rozměňování radikální náročnosti prvotního křesťanství. Ve 3. století je již ve vzduchu, že budoucnost bude patřit křesťanství. Mnoho těch, kteří tuší šance, se stávají křesťany, ale těžko přijímají nároky evangelia na vzdání se politických a ekonomických ambicí. Tlak této mentality je silný a církev mu pomalu ustupuje. Ti, kteří se s tím nechtějí smířit a opustit martyrskou tradici křesťanství, se pokusí tomu mocensky bránit. Příkladem je zvolení Hippolyta († 235), zastávce původní tradice, za prvního vzdoropapeže. Radikální křesťané však záhy pochopili, že proti takovému tlaku jsou bezmocní, a rozhodli se vytvořit alternativní cestu – odešli do samoty, aby tady pokračovali v životě podle prvokřesťanských zásad. V poušti se vyvine „geneticky“ nový typ křesťanského života, který zpětně ze skrytosti osudově ovlivní celé křesťanství. Ovlivní pochopení Krista a exegezi jeho slov a činů, pochopení společenství, vztahy ke světu, spiritualitu a nebývalou měrou pojetí mravních hodnot. Asketické hnutí zvýraznilo především kritický moment osobní skromnosti, dobrovolně zvolené

⁵ Cf. Jirí Kejř. Středověká právní věda. In: Pavel Spunar a kol. *Kultura středověku*. Praha: Academia 1995, s. 99–115.

⁶ Bernard Häring. *La loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs. Tome I. Théologie morale générale*. Paris: Declée 1956, s. 58. Tuto úvodní kapitolu využívám v následujících historických poznámkách.

chudoby, související se solidaritou s potřebnými, čistotu, tedy život v panenství/panictví, kontemplativní sféru života a intenzivní úsilí o eliminaci negativních tendencí v lidském srdci i v širších vztazích. Později mnišská teologie analyzovala tento asketický přístup, vypracovala teorii o osmi *logismoi*, negativních zdrojích, z nichž vyvěrá paralýza lidského duchovního a mravního života,⁷ vypracovala do detailních podrobností strategie duchovního boje, taktiky působení rozkladných sil a pozitivní cestu k získání ctnosti (*virtus*). A protože po krátké době se někteří z těch, kteří odešli do samoty, vracejí na odpovědná místa ve velké církvi, dochází k ovlivnění celokřesťanské mentality asketickým modelem. Výslovně nacházíme výzvy velkých biskupů, jakým byl např. Jan Chrysostomos, aby všichni křesťané usilovali o stejný způsob života jako mniši s výjimkou plození potomstva. A navíc tento myslitel snil o reformě světa podle klášterního života – celý svět by se mohl stát velkým monastýrem. Všichni by žili v dobrovolně zvolené skromnosti, neexistovaly by sociální rozdíly, neboť v monastýru jsou si všichni rovni, a život by stál na dvou nosnících: modlitbě a práci. Takto koncipovaná reforma byla utopická, ale mnišský model podstatně ovlivnil celé křesťanství. To platí i o teologické etice.

Spjatost teologické etiky se spiritualitou

Hledáme-li specifika pravoslavných přístupů, pak lze užít postřehu současného řeckého morálního teologa Basilio Petrà: „Pravoslavná tradice neustále vyzdvihuje primát osoby a nepreferuje její podřízenost všeobecným a neosobním normám... Osoba je těmito normami vychovávána, ale není jim podřízená. Pravidla napomáhají při morálním vzrávání osoby, na její cestě k dokonalosti a k pravé svobodě.“⁸ Více než západní teologická etika akcentuje pravoslavná spjatost se spiritualitou. Jde o proměnu srdce, erótu⁹, získání Ducha¹⁰, ale také o proměnu sociální a kosmické reality, o uchvácení Království. Mnišský ideál svobodně přijaté skromnosti, čistoty a poslušnosti Božím

⁷ Srov. Václav Ventura. Osm zdrojů duchovní nestability podle mnišské tradice. In: J. Payne (ed.). *Kvalita života a zdraví*. Praha: Triton 2005, s. 118–136.

⁸ Basilio Petrà. *Tra cielo e terra*. Bologna: EDB 1992, s. 127–128. Cit. in: Helena Hrehová. *Ruská ortodoxní morální teologie v perspektive „Od obrazi k podobe“*. Prešov: Petra 2001, s. 14.

⁹ Boris Vyšeslavcev. *Etika proměněného erotu*. Olomouc – Velehrad: Refugium 2005.

¹⁰ Ivan M. Koncevic. *Stjažanie Ducha Svjatago v Putjach Drevnej Rusi*. Paris: Sine 1952.

nárokům se stal všeobecným mravním ideálem a majákem pravoslavné etiky¹¹. Do srdce pravoslaví ve všech sférách se nesmazatelně vrylo hesychastické hnutí. Je to

duchovní systém podstatně kontemplativní orientace, který nahlíží dokonalost ve sjednocení člověka s Bohem prostřednictvím modlitby či neustálé modlitby. Charakterizuje jej také zvýraznění významu a nezbytnosti hesychie, klidu v širokém významu, k dosažení tohoto sjednocení.¹²

Své kořeny má hesychasmus ve zkušenosti prvních mnichů, plně a teoreticky rozpracovaně se rozvinul v díle Řehoře Palamy († 1359) a jeho žáků. Velmi rychle se myšlenky a zkušenosti hesychasmu rozšířily do pravoslavného světa, zejména díky monumentální antologii duchovních a asketických textů *Filokalia* v ruském překladu *Dobrotoljubije*¹³ a popularizující zkušenosti popsané v ruském textu z 19. století *Razskazy stranika*¹⁴. To všechno ovlivňovalo morální myšlení i kulturu pravoslavného prostředí. Ve dvacátém století můžeme mluvit o rozkvětu novohesychasmu. Jsou to práce významného pravoslavného teologa Johna Meyendorffa věnované Gregóriovi Palamovi a hesychasmu¹⁵ a samozřejmě dalších teologů, jež podnítily zájem a další studium. Na hoře Athosu se objevuje řada duchovních osobností – starců, kteří křísí hesychastický náročný život modlitby a askeze. Mezi nimi vyniká zvláště dnes již kanonizovaný Josef Hesychasta (1898–1959) a jeho žáci¹⁶. Pro etiku má v hesychasmu klíčový význam primát duchovního, zejména noetické modlitby, modlitby srdce, jež

¹¹ Srov. Pavel Evdokimov. *Epochy duchovního života. Od pouštních otců do našich dnů*. Olomouc: Refugium 2002.

¹² Pierre Adnès. *Hésychasme. Dictionnaire de spiritualité* 7 (1968), sl. 584.

¹³ Přetisk *Dobrotoljubie I–V*. Paris: YMCA-Press 1988; slov. př. I. části: *Filokalia I*, Ružomberok: Pedagogická fakulta Katolícké univerzity v Ružomberku 2008.

¹⁴ *Otkrovennyje passkazy stranika duchovnomy svojemu otcu*. 4. vyd. Paris: YMCA-Press 1973; čes. př.: *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Olomouc: Refugium 2007.

¹⁵ John Meyendorff. *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris: Éditions du Seuil 1959; *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems: Collected Studies*. London: Variorum Reprints 1974; *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. Crestwood, NY – Bedfordshire: SVS Press – Faith Press, 1974; fr. př.: *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris: Éditions du Seuil 1976. A zejména jeho překlad Palamovy Obrany hesychastů: *Defense des saints hesychastes*. 2 sv. 2. vyd. Louvain: Spicilegium sacrum lovaniense, 1973.

¹⁶ Životopis: Joseph de Vatopaidi. *L'ancien Joseph l'Hésychaste*. Paris: Cerf 2002. Joseph l'Hésychaste. *Lettres spirituelles*. Lausanne: L'Age de l'Homme 2012.

má stále v srdci pulzovat, přilepit se k dechu člověka¹⁷, strhávat jej do vědomí Boží přítomnosti, a tak vidět vše v novém světle. Takto do Boha pohroužený člověk, který nahlíží svět v Božím světle, je v tomto radiačním poli Lásky proměňován v celém svém bytí, mění se jeho myšlení, mění se jeho způsob života, vztahy, proniká do něj zbožšťující energie. Pak je paradoxně zbytečné o etice mluvit. Dnes už hesychastické impulzy překročily hranice pravoslaví, *Filokalia* je překládána do mnoha světových jazyků, nevyjímaje i připravovaný překlad český.¹⁸ Tyto vlivy byly zapříčiněny posuny v ruské politice, ale také neodolatelnou přitažlivostí nových myšlenek v té které době a jistě přinesly i mnoho pozitivních dopadů, rozvoj školství, vědecké přístupy a další. Ruská teologie, i ta morální, si však nenechala vzít svá specifika a stále se k nim vracela.

Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve

V současné době mohlo dojít k jakési syntéze teologických snah, která zrála na různých místech a v různých obdobích. Ruská pravoslavná církev vydala roku 2009 oficiální text *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*¹⁹, který je touto syntézou. Dokument má šestnáct kapitol. Zabývá se vztahem církve a národa, státu (2–3), křesťanské etiky a světského práva (4), církve a politiky (5), prací (6), vlastnictvím (7), válkou a mírem (8), zločinem, trestem, nápravou (9), otázkami osobní, rodinné a osobní mravnosti (10), zdravím jednotlivce a národa (11), problémy bioetiky (12), ekologií (13), vědou, kulturou a vzděláním (14), sdělovacími prostředky (15) a otázkami mezinárodních vztahů, globalizací a sekularizací (16).

Základní teologická východiska jsou dána jejím církevním charakterem. Církev je nesena vírou v Krista, „který je naplněním všeho, co je“ (Ef 1, 22–23). „V církvi je působením Ducha svatého zbožštěno stvoření a naplňuje se tak prvotní záměr o světě a o člověku.“ (1,1), církev je boholidským organismem, a „to vytváří možnost pro blahodárné proměnění a očistění světa, které se v dějinách realizuje tvůrčí spoluprací ‚synergií‘ [Krista a věřících]“ (1,2). Úkolem církve „není jen spasení lidí na tomto světě, ale také spása a obnova samotného světa“ (tamtéž),

¹⁷ Klasickou podobou této modlitby je: „Pane, Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou (hříčným/nou).“

¹⁸ Hrehová. Ruská ortodoxná morálna teológia.

¹⁹ *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*. Praha: P. Mervart 2009.

církev realizuje Kristovo poslání ve službě světu, zejména nemocným, trpícím, potřebným. Zároveň je to autentická služba samotnému Kristu. Služba světu se zakládá také na „pochopení toho, že svět, společnost a stát jsou předměty Boží lásky, neboť jsou předurčeny k proměnění a očištění na principech Boží lásky“ (1,3).

Státní zřízení patří k hříchem porušenému světu, „Písmo svaté vyzývá mocné tohoto světa k užívání síly státu pro omezení zla a podporu dobra a v tom je spatřován mravní smysl existence státu (Ř 13, 3–4)“.²⁰ V tomto smyslu mají křesťané respektovat státní moc.

Zároveň se křesťané musí odvracet od absolutizace moci, od neuznání hranic její čistě pozemské, dočasné a přechodné hodnoty, podmíněné přítomností hříchu ve světě a nutností jeho potlačování. Podle učení církve nemá moc právo absolutizovat sama sebe, rozšiřovat svoje hranice až k plné nezávislosti na Bohu a jím ustaveném pořádku věcí, což může vést ke zneužití moci, a dokonce ke zbožštění mocných. Stát stejně jako i jiná lidská zřízení, třebaže mohou být zaměřeny k obecnému prospěchu, mají tendenci změnit se v soběstačnou, do sebe zahleděnou instituci. Četné historické příklady takové proměny ukazují, že v tomto případě ztrácí stát svůj základní smysl.²¹

Dokument se pak zabývá formami vztahů církve a státu v dějinách a hledá jejich aktuální podobu. V zásadě platí loajalita a mnohvrstevná spolupráce,²² pokud není možná, nastoupí občanská neposlušnost.

Církev zachovává loajalitu státu, ale výše než loajalita stojí Boží přikázání: naplňovat dílo spásy v jakýchkoliv podmínkách a za jakýchkoliv okolností. Jestliže moc nutí pravoslavné věřící ke zřeknutí se Krista a jeho církve a rovněž k hříšným, duši škodícím činům, pak musí církev poslušnost vůči státu odmítnout. Křesťan poslušen svého svědomí nemusí plnit příkazy moci, která jej nutí k těžkému hříchu.²³

Dokument se věnuje i otázce lidských práv, které mají pro křesťana hlubší zakotvení.

²⁰ Tamtéž III, 2, s. 31.

²¹ Tamtéž.

²² Cf. tamtéž III, 8, s. 39–41.

²³ Tamtéž III, 5, s. 37. Viz též IV, 8, s. 49: „musí zaujmout postoj občanské neposlušnosti“.

V systému současného světského humanitního chápání občanských práv není člověk pojímán jako obraz Boží, ale jako samostatný a soběstačný subjekt. Ovšem vně Boha existuje pouze padlý člověk, zcela vzdálený od křesťanského ideálu dokonalosti, zjeveného v Kristu („hle, člověk!“). Kromě toho je pro křesťanské pojetí práva myšlenka svobody a lidských práv neoddělitelně spojena s myšlenkou služby. Práva jsou pro křesťana nutná především proto, aby mohl díky nim nejlepším způsobem realizovat vznešené povolání být „obrazem Božím“ a naplnit svoje poslání před Bohem, církví, druhými lidmi, rodinou, státem, národem a jinými lidskými společenstvími.²⁴

Vztah pravoslavného křesťana ke státu musí být realistický.

Při účasti na řízení státu a v politických procesech má pravoslavný křesťan zakládat svoji činnost na normách evangelijní morálky, na jednotě spravedlnosti a milosrdenství (Ž 85, 11), na péči o materiální a duchovní blaho lidí, na lásce k vlasti a na snaze měnit okolní svět podle Kristových slov. Zároveň si musí křesťan – politik nebo státník – jasně uvědomovat, že v podmínkách historické reality, a tím spíše v kontextu rozdělené a protichůdné společnosti, většina přijatých rozhodnutí a politických aktů přinese prospěch jedné části společnosti a omezí zájmy a přání druhé nebo jim uškodí. Mnohé z těchto rozhodnutí a činností jsou nevyhnutelně spojené s hříchem nebo s ústupky hříchu. Právě proto se od pravoslavného politika nebo státníka vyžaduje nejzazší duchovní a mravní citlivost. Křesťan pracující v oblasti politického a státního života má rozvíjet dar zvláštní obětavosti a odříkavosti. Nutně musí být vnímavý ke svému duchovnímu stavu, aby nepřipustil zvrácení státní nebo politické činnosti ze služby v cíl, který vyvolává pýchu, chamtivost a jiné neřesti.²⁵

Lidské práci se dostává maximálního uznání: „Je požehnaná, pokud představuje spolupráci s Hospodínem a vede k naplnění jeho úmyslu se světem a člověkem.“²⁶ Práce je též ve službách spravedlnosti:

Církev vystupuje vždy na ochranu slabých a bezmocných, čímž pokračuje v pozemské službě Kristově, jenž se ztotožnil právě s trpícími. Proto

²⁴ Tamtéž IV, 7, s. 47.

²⁵ Tamtéž V, 3, s. 55.

²⁶ Tamtéž VI, 4, s. 60.

vyzývá společnost ke spravedlivému rozdělení plodů práce, při kterém bohatý podporuje chudého, zdravý nemocného, praceschopný starého. Duchovní požehnání a zachování společnosti jsou možné pouze v případě, kdy je zabezpečení života, zdraví a minimální životní úroveň všech občanů považováno za prioritu při rozdělování materiálních prostředků.²⁷

Pokud jde o majetek a vlastnictví, uznává pravoslavná církev různé formy vlastnictví a zároveň připomíná kritická slova Písma o závislosti na materiálních statcích.

V problematice války stojí pravoslavní na straně budování dobrých vztahů a míru. Pokud je válka přípustná, pak jen obranná a podle vyhlášených principů a pravidel, které jsou v dokumentu specifikovány. „Válka je zlo. Její příčina, stejně jako příčina hříchu, je zneužití Bohem dané svobody.“²⁸

Zločin, trest, náprava – devátá kapitola dokumentu. Zdůrazňuje se tu role pastýřské služby církve, ať už ve věznicích či v prevenci a uměně se plaiduje pro zrušení trestu smrti.

Z pohledu teologické etiky lze považovat za zajímavé zejména pasáže o manželské etice (10) a bioetice (12). Podobně jako teologická etika katolická trvá i pravoslavná na zásadách úcty k životu a tradičním hodnotám, je však citlivější ke konkrétním bolestným situacím lidí (např. rozvedení, antikoncepce, fertilizace in vitro). Pravoslavná církev si vysoce cení manželství, přesto, že manželství mezi pravoslavnými je žádoucí, uznává i legitimitu jiných forem:

Podle starých kanonických předpisů ani dnes církev nezhátná sňatkům uzavřeným mezi pravoslavným a nekřesťanem, zároveň je uznává za zákonné a nepovažuje je za smilné soužití. Pro realizaci díla spásy považuje Ruská pravoslavná církev, dříve stejně jako dnes, za možné uzavření sňatku mezi pravoslavnými křesťany a katolíky, členy starobylých východních církví a protestanty, kteří vyznávají víru v Trojjediného Boha, pod podmínkou uzavření sňatku v pravoslavném chrámě a vychovávání dětí v pravoslavné víře. Této praxe se v posledních staletích drží většina pravoslavných církví.²⁹

²⁷ Tamtéž VI, 6, s. 61.

²⁸ Tamtéž VIII, 1, s. 67.

²⁹ Tamtéž X, 2, s. 82–83.

Pravoslavní trvají na doživotní věrnosti a nerozlučitelnost manželství a rozvod chápou jako hřích, který s sebou nese utrpení. Přesto na rozdíl od katolické tradice je za určitých okolností možný včetně druhého či třetího sňatku.

Souhlas s rozvodem církevního manželství nelze udělit kvůli uspokojení chlípnosti nebo jako „potvrzení“ občanského rozvodu. Ovšem pokud je rozpad manželství neodvratitelným faktem – zejména při odděleném životě manželů – a obnovení rodiny je nemožné, podle pastýřské shovívavosti lze připustit církevní rozvod. Církev pak nepodporuje uzavření druhého sňatku. Nicméně po zákonném církevním rozvodu podle kanonického práva se druhý sňatek dovoluje nevinnému manželovi. Těm, z jejichž viny se první manželství rozpadlo, se uzavření dalšího sňatku dovoluje pouze pod podmínkou pokání a vyplnění epítímie, uložené podle odpovídajících kanonických pravidel. V případech, kdy se dovoluje třetí manželství, se délka epítímie podle pravidel svatého Basila Velikého zvětšuje.⁵⁰

Pasáže o roli rodiny oceňují její nezastupitelnou roli:

Rodina jako domácí církev je jediným organismem, jehož členové žijí a uspořádávají své vztahy dle zákona lásky. Zkušenost rodinného života naučí člověka přemáhat hříšný egoismus a je základem zdravého občanského uvědomění. Právě v rodině, škole zbožnosti, se formuje a posiluje správný vztah k bližnímu a ke svému národu a společnosti obecně.⁵¹

Dokument se nevyhýbá ani ocenění role ženy:

Církev si velmi cení společenské role žen a vítá jejich politické, kulturní a společenské zrovnoprávnění s muži, zároveň se však staví proti tendencím snížit roli ženy jako manželky a matky. Základní rovnost důstojnosti obou pohlaví neruší jejich přirozené rozdíly a neznamená totožnost jejich rolí jak v rodině, tak ve společnosti.⁵²

Kapitola je zakončena kritickými pohledy na zneužívání sexu a připomenutím jeho kladných hodnot:

⁵⁰ Tamtéž X, 3, s. 84–85.

⁵¹ Tamtéž X, 4, s. 86.

⁵² Tamtéž X, 5, s. 87.

Při odsuzování pornografie a smilstva církev nevyzývá k tomu hnusit si tělo nebo pohlavní sblížení jako takové, neboť tělesné obcování muže a ženy je požehnáno Bohem v manželství, kde se stává zdrojem pokračování lidského rodu a vyjadřuje čistou lásku, plné společenství, „jednotu duší i těl“ manželů, za které se církev modlí během svátostného uzavírání sňatku.³³

I v otázkách vztahujících se ke zdraví a zdravotnictví vychází pravoslavné pojetí z biblických a teologických zdrojů. Pravoslavná církev má ve veliké úctě lékařskou činnost, jejímž základem je služba lásce, napravení, odvrácení a ulehčení lidskému utrpení. Vyléčení nemocné lidské bytosti zde vystupuje jako naplnění Božího úmyslu s člověkem: „Sám Bůh pokoje nechť vás cele posvětit a zachová vašeho ducha, duši i tělo bez úrazu a poskvrny do příchodu našeho Pána Ježíše Krista. (1 Te 5, 23) „Tělo, zbavené otroctví hříšných vášní a jejich následků, tj. nemocemi, by mělo sloužit duši. Duševní síly a schopnosti, proměněné milostí Ducha svatého, mají směřovat ke konečnému cíli lidské existence – zbožštění. Veškeré pravé léčení má sloužit tomu zázraku uzdravení, které probíhá v Kristově církvi.“³⁴ Církev se má společně se státní mocí podílet na „vypracování takového vnímání zdravotní péče národa, při kterém by každý člověk mohl naplnit svoje právo na duchovní, tělesné a duševní zdraví a sociální blahobyt při maximální délce svého života“³⁵. Církvi nesmí být lhostejné ani demografické problémy lidí včetně krizových problémů, jako je např. alkoholismus, a spolu s dalšími zainteresovanými činiteli má spolupracovat na zlepšení stavu.

Otázky bioetiky vnímá pravoslaví opět v kontextu zjevení:

Církev při formulaci svého postoje k dnes široce posuzovaným problémům bioetiky, v první řadě k těm z nich, které bezprostředně působí na člověka, vychází z představ založených na svatém zjevení, o životě jako nedocenitelném daru Božím, o neporušitelné svobodě a Bohu podobném důstojenství lidské osobnosti, povolání „k získání nebeské ceny, jíž je Boží povolání v Kristu Ježíši“ (Fp 3, 14), k dosažení dokonalosti nebeského Otce (Mt 5, 48) a k zbožštění, tj. účasti na Božím životě (2 P 1, 4).³⁶

³³ Tamtéž X, 6, s. 89.

³⁴ Tamtéž XI, 1, s. 92.

³⁵ Tamtéž XI, 3, s. 93.

³⁶ Tamtéž XII, 1, s. 97.

Jasně odsouzení potratů doplňuje poznámka o shovívavosti v krajních situacích:

V případech, kdy existuje přímé ohrožení života matky během pokračujícího těhotenství, zvláště pokud má další děti, se v pastýřské praxi doporučuje projevit shovívavost. Žena, která uměle přerušila těhotenství za takových podmínek, není odloučena od eucharistického společenství s církví, ale toto společenství je podmíněno splněním jejího osobního modlitebního pravidla, stanoveného knězem, u něhož se zpovídala. Boj s potraty, které ženy někdy podstupují kvůli krajní materiální nouzi a tísní, vyžaduje od církve i společnosti vytvoření účinných opatření k ochraně mateřství a vytvoření podmínek k osvojování dětí, které matka nemůže z jakýchkoliv důvodů sama vychovávat.³⁷

Jasně ne k potratové antikoncepci pro pravoslavnou etiku neznamená absolutní ne k jiným formám. Byť sexuální zdrženlivost je jednou z nich, platí i následující:

Při použití nepotratových antikoncepčních prostředků mají mít křesťanští manželé na paměti, že pokračování lidského rodu je jedním ze základních cílů Bohem ustanoveného manželského svazku (viz X. 4). Záměrné odmítnutí dětí z egoistických pohnutek znehodnocuje manželství a je nepochybným hříchem.³⁸

Užití nových biomedicínských metod v případech neplodnosti při zachování „souladu s úmyslem Stvořitele“ může být chápáno jako terapie: „K přípustným prostředkům lékařské pomoci může být započítáno umělé oplodnění spermii manžela, neboť nenarušuje plnost manželského svazku a principiálně se neliší od přirozeného početí, protože probíhá v kontextu manželských vztahů.“³⁹ Dárcovství spermii a zástupné mateřství jsou však „protipřirozené a morálně nepřipustné“⁴⁰, to platí i mimotělesném oplodnění, kdy by docházelo ke konzervaci a následnému ničení zárodků. Pokud jde o dožadování se práv na dítě svobodnými či s nestandardní sexuální orientací, platí: „Užití reprodukčních metod mimo oblast rodiny požehnané Bohem se

³⁷ Tamtéž XII, 2, s. 98–99.

³⁸ Tamtéž XII, 3, s. 99.

³⁹ Tamtéž XII, 4, s. 100.

⁴⁰ Tamtéž XII, 4, s. 101.

stává formou vzpoury proti Bohu, skrývající se za argumenty ochrany autonomie člověka a zvráceně chápané svobody jednotlivce.⁴¹

Pokud jde o genetickou terapii:

Při sledování mravních příčin lidských chorob církev zároveň vítá úsilí lékařů směřující k léčení dědičných nemocí. Cílem genetických zásahů však nesmí být umělé „zdokonalování“ lidského rodu a narušení Božího plánu s člověkem. Proto může být genetická terapie užita jen se souhlasem pacienta nebo jeho zákonných zástupců výlučně podle lékařských údajů.⁴²

Prenatální diagnostika je ospravedlnitelná v případě, že směřuje k včasnému léčení, ne k indikaci potratu či volbě pohlaví. Klonování člověka je absolutně nepřijatelné, klonování však „izolovaných buněk a organických tkání není zásahem do důstojnosti jednotlivce a v řadě případů se ukazuje jako prospěšné v biologické a lékařské praxi“⁴³. Originálním způsobem se pravoslavná etika staví k transplantacím:

Ovšem i posmrtné dárce orgánů se může stát projevem lásky prostírající se i z druhého břehu. Tento způsob obdarování nebo poslední vůle nelze považovat za lidskou povinnost. Proto je dobrovolný souhlas ještě za života podmínkou k oprávněnosti a mravní přijatelnosti vyjmutí orgánu. V případě, že vůle potencionálního dárce není lékařům známa, musí zjistit přání umírajícího nebo zemřelého člověka, v nezbytných případech dotazem u jeho příbuzných. Tzv. presumpci souhlasu potencionálního dárce s vyjmutím orgánů a tkání z jeho těla, obsaženou v zákonodárství mnohých států, považuje církev za nepřijatelné porušení lidské svobody.⁴⁴

Kategorické je odmítnutí tzv. „fetální terapie“, tedy použití tkání a orgánů od potracených zárodků.

Ne k eutanazii nechává prostor pro paliativní medicínu a přirozený proces umírání. Prodlužování života umělými prostředky, při kterém jsou aktivní pouze jednotlivé orgány, nelze chápat jako závazný a ve všech případech žádoucí úkol medicíny. Oddalování okamžiku smrti někdy pouze prodlužuje utrpení nemocného a zbavuje ho práva na důstojnou, „neponižující

⁴¹ Tamtéž.

⁴² Tamtéž XII, 5, s. 102.

⁴³ Tamtéž XII, 6, s. 103.

⁴⁴ Tamtéž XII, 7, s. 104.

a pokojnou“ smrt, za kterou prosí pravoslavní křesťané Hospodina v bohoslužbách. Ve chvíli, kdy se aktivní léčba stává nemožnou, musí její místo zaujmout paliativní pomoc (zmírňování bolesti, péče, sociální a psychická podpora), a také pastýřská péče. To vše má za cíl zabezpečit skutečně lidské ukončení života, prostoupené milosrdenstvím a láskou.⁴⁵

Pravoslavná etika má jasné a tvrdé slovo proti homosexualitě:

Pravoslavná církev vychází z neměnného přesvědčení, že Bohem ustanovený manželský svazek muže a ženy nemůže být srovnáván se zvrácenými projevy sexuality. Církev považuje homosexualitu za hříšnou zkaženost lidské přirozenosti, která je přemáhána duchovním úsilím, vedoucím k uzdravení a osobnímu růstu osobnosti. Homosexuální sklony, stejně jako i jiné vášně, které vládnu nad padlým člověkem, se léčí svátostmi, modlitbou, půstem, pokáním, četbou Písma svatého a děl svatých Otců, a také křesťanským obcováním s věřícími, ochotnými poskytnout duchovní podporu. Církev přistupuje k lidem s homosexuálními sklony s pastýřskou odpovědností, zároveň stojí proti snahám představovat hříšné tendence jako „normu“, nebo dokonce jako objekt hrdosti a příklad k následování.⁴⁶

Podobně nesmlouvavé stanovisko je vůči všem formám změny pohlaví:

Církev nemůže schvalovat takovou „vzpouru proti Tvůrci“ a uznat uměle změněnou pohlavní příslušnost za skutečnou. Jestliže „změna pohlaví“ proběhla do křtu, může být člověk připuštěn k této svátosti jako každý jiný hříšník, ale církev ho pokřtí jako příslušníka toho pohlaví, s nímž se narodil. Vysvěcení takového člověka a uzavření křesťanského manželství mu však není dovoleno.⁴⁷

Východní teologie a etika vždy zdůrazňovaly souvztažnost člověka s přírodou, mezi antropologií a ekologií. Ta byla narušena hříchem, který měl dopad na celé stvoření:

Pravoslavná církev s úctou oceňuje činnosti, které směřují k překonání ekologické krize, a vyzývá k aktivní spolupráci ve společenských akcích,

⁴⁵ Tamtéž XII, 8, s. 105.

⁴⁶ Tamtéž XII, 9, s. 107.

⁴⁷ Tamtéž XII, 9, s. 107–108.

směřujících k ochraně Božího stvoření. Zároveň poznamenává, že takové úsilí bude ještě plodnější, jestliže základy, na kterých se vytváří vztah člověka a přírody, neponesou jen úzce humanistický, ale i křesťanský charakter.⁴⁸

Ekologická krize souvisí s krizí duchovní:

Antropogenní základ ekologických problémů ukazuje, že měníme okolní svět v souladu se stavem svého vnitřního světa, a proto přetvoření přírody musí začínat přetvořením duše. Podle myšlenky Maxima Vyznavače může člověk přeměnit na ráj celou zemi pouze tehdy, když bude nosit ráj v sobě samém.⁴⁹

V kapitole o světské vědě, kultuře a vzdělání slyšíme výzvu k „nutnému návratu ke ztracenému spojení mezi vědeckým poznáním a náboženskými, duchovními a mravními hodnotami“⁵⁰. To svým způsobem platí i o kultuře, která má „kultivovat lidskou duši [...] a obnovovat hříchem zkažený obraz Boží“⁵¹.

Závěr textu je věnován otázkám mezinárodních vztahů, globalizaci a sekularizaci. Mezinárodní vztahy mají své zakotvení v Písmu, prostým, ale zásadním kritériem se má stát zlaté pravidlo. „Pravoslavní křesťané a jejich společenství jsou nicméně vyzýváni, aby se snažili vytvořit takové mezinárodní vztahy, které by sloužily maximálnímu prospěchu a uspokojení zákonných zájmů vlastního národa, národů cizích a veškerého lidského rodu.“⁵² Křesťané musí stát na straně obětí agrese a proti nelegitimnímu politickému tlaku. Pravoslavná církev vítá sjednocovací procesy národů, je kriticky opatrná k „procesu právní a politické internacionalizace“⁵³, vlády musí dbát „na duchovní, kulturní a jinou svébytnost země a národů a zákonné zájmy států. V mezinárodních organizacích je třeba zajistit rovnost suverénních států v přístupu k mechanismu přijímání rozhodnutí a v právu na rozhodující hlas, včetně stanovení základních mezinárodních norem.“⁵⁴ A to se týká i ekonomických a kulturně informačních dimenzí globalizace.

⁴⁸ Tamtéž XIII, 4, s. 111.

⁴⁹ Tamtéž XIII, 5, s. 112.

⁵⁰ Tamtéž XIV, 1, s. 113.

⁵¹ Tamtéž XIV, 2, s. 117.

⁵² Tamtéž XVI, 1, s. 124.

⁵³ Tamtéž XVI, 2, s. 126.

⁵⁴ Tamtéž, s. 127.

Je uznávána přirozenost globalizačního procesu, ale je třeba pamatovat na jeho rizika: změny tradičního uspořádání, dominance bohatých států nad méně bohatými, je třeba zajistit kontrolu nadnárodních korporací a procesů.

Proti duchovní a kulturní expanzi, hrozící totální unifikací, je třeba postavit společné úsilí církve, státních struktur, občanské společnosti a mezinárodních organizací za upevnění pro svět významné, rovnoprávné a vzájemné kulturní a informační výměny, spojené s obranou svébytnosti národů a dalších lidských společenství.⁵⁵

V sekularizačním tlaku se církev má snažit o upevnění křesťanských východisek ve všech rovinách lidského života.

Církev respektuje volbu světonázoru u nenáboženských lidí a jejich právo ovlivňovat společenské procesy, zároveň však nemůže přijímat takové uspořádání, při kterém se za střed všeho považuje hříchem pokazená lidská osobnost. Právě proto, při zachování možnosti spolupráce s lidmi bez náboženského přesvědčení, se církev snaží o upevnění křesťanských hodnot při přijetí nejdůležitějších společenských rozhodnutí jak na národní, tak na mezinárodní úrovni. Dožaduje se legitimitosti náboženského pohledu na svět jako základu pro společensky významné činnosti (včetně státních) a jako reálného faktoru, který má ovlivňovat (a měnit) mezinárodní právo a činnost mezinárodních organizací.⁵⁶

Vidíme, jak silný důraz na odpovědný vztah křesťanů k politice, národu a kultuře je pro pravoslavnou teologickou etiku charakteristický.

Dokument je zajímavým pokusem odpovídat na aktuální otázky a problémy z pohledu víry, Písma a tradice. Neméně zajímavý je důraz na pastýřskou odpovědnost a shovívavost při neustupování z principů. Jistě inspirativní moment pro ekumenický dialog.

Pavel Evdokimov a Dimitru Staniloae

Nemůžeme se zde bohužel zabývat všemi teology, kteří pracovali či pracují na poli morální teologie v pravoslavném světě. Jistě by stálo

⁵⁵ Tamtéž XVI, 3, s. 128.

⁵⁶ Tamtéž XVI, 4, s. 129.

za to podrobněji zmapovat situaci v Řecku, v Rusku i jinde. Soustředíme pozornost na několik významných teologů moderní pravoslavné teologie, známých v západním teologickém prostředí – francouzského teologa Paula Evdokimova († 1970) a rumunského Dimitru Staniloae († 1993).

Evdokimov emigroval ze SSSR a dlouhá léta působil v Paříži. Patří mezi čelné představitele tzv. „pařížské školy“ spojené s Institutem svatého Sergije. Hlavním přínosem Evdokimovovým je jeho inspirativní a inspirující navazování na patristickou teologii, duchovní a kulturní bohatství Ruska a dialog, který vedl s jinými náboženskými okruhy i myšlením moderní doby.⁵⁷ Z jeho přednášek o morální teologii vznikla kniha *Une vision orthodoxe de la théologie morale*.⁵⁸ Základní stavební kámen jeho etiky představuje pojetí „etiky jako lásky, která přesahuje etiku povinností a závazků“⁵⁹, a pochopení, že „moralismus může být překonán pouze za podmínky, že náboženský život nebude vycházet od Dobra jako abstraktní kategorie, ale od Boha, živé osoby, v oživujícím společenství, v němž se člověk proměňuje“.⁶⁰ Proto je jeho etika úzce propojena s vírou, církví a duchovním životem. Více než polovina jeho přednášek z morální teologie pojednává o etických aspektech eklesiologie (kap. 10), posvátném prostoru a čase (kap. 11), liturgii (kap. 12), svátostech (kap. 13), eucharistii (kap. 14), duchovním životě a askezi (kap. 15) a modlitbě (závěrečná 16. kapitola).

Další základní kameny Evdokimovovy etiky představují svoboda a láska. Člověk se stává osobou v procesu duchovního života tím, že odpovídá na povolání být Bohu podobným. Rysem podoby Boží v člověku je svoboda. Bůh je svoboda a láska a ve svobodě a lásce se lidský život naplňuje a proměňuje. Teologická etika není jen teoretickým předmětem, „učí vtělovat dogmatickou pravdu do lidské existence, je vědou či uměním orthodoxního života, aplikuje dogmata do existence“⁶¹.

Dimitru Staniloae († 1993) patří k významným pravoslavným teologům rumunským. Působil na teologické fakultě v Sibiu, Bukurešti, ale

⁵⁷ Česky vyšla jeho kniha, která má také teologicko-etické roviny, *Epochy duchovního života. Od pouštních otců do našich dnů*. Olomouc: Refugium 2002.

⁵⁸ Paul Evdokimov. *Une vision orthodoxe de la théologie morale. Dieu dans la vie des hommes*. Paris: Cerf 2009.

⁵⁹ Tamtéž, s. 9.

⁶⁰ Tamtéž.

⁶¹ Tamtéž, s. 17.

také ve Fribourgu, Heildebergu, Oxfordu i jinde. Z bohatého díla je pro námi sledovanou oblast teologie důležitá zejména jeho dogmatika⁶² a morální teologie⁶³. Stejně jako Evdokimov vychází z patristické teologie a z propojení víry, spirituality a morálky. Bere vážně sekularizaci a snaží se srozumitelně vyjádřit obsah křesťanské víry. Pro etiku je zajímavé jeho výchozí chápání Boha jako toho, kdo přesahuje a relativizuje vše dosažené a ukazuje cestu ke stále vyššímu – ke království svobody. Podtrhuje základ dogmatických a morálních koncepcí, jímž je život vztahů lásky v Trojici, Kristovo vtělení a jeho vykupitelské dílo, v němž se lidstvu otevírá společenství s Bohem v Trojici. „Dogmata o vtělení, vzkříšení a zbožštění jsou velkým přínosem k růstu lidství v jeho autenticitě.“⁶⁴ Účast na životě Trojice rozvíjí osobnostní charakter lidského života a jeho vztahy k druhým a ke světu. Také následováním Krista se otevírá možnost osvobodit se od egoismu a žít pro druhé. V Staniloaeově koncepci jsou nejen člověk, ale celé stvoření pozváni k účasti na Božím životě. Na morální teologii má dopad i jeho pojetí spiritualizované hmoty. „V každém případě křesťanství věří ve věčnost hmoty, hmoty proměněné mocí a bohatstvím duchovního života a božskými energiemi. Křesťanství připouští jistý druh mystického materialismu, zná svatou hmotu. Proto je svaté tělo Páně, které posvěcuje naše těla, když je přijímáme.“⁶⁵ Posvěcení člověka představuje jeho skutečnou humanizaci.

Tato základní východiska předkládá i ve své *Morální teologii*. Ta je vlastně nerozeznatelně propojena s teologií spirituální. V úvodu publikovaného třetího dílu se jasně říká, že základem křesťanské morálky a duchovnosti je Trojice. V první části se věnuje vášním, cestě ke svobodě od vášní a ctnostem. Část druhá se zabývá osvícením, kontemplací, pochopením Písma, poznáním Boha a modlitbou. Část třetí pak láskou a zbožštěním.

⁶² Dimitru Staniloae. *Teologia dogmatică ortodoxă, pentru Institutele Teologice*, 3 sv. București: Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române 1978.

⁶³ Týž. *Teologia morala ortodoxa, pentru institutele teologice. III. Spiritualitatea ortodoxă*. Bukuresti: Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române 1981.

⁶⁴ Týž. *Teologia dogmatică ortodoxă*, sv. 1, s. 105; cit. in Dan-Ilie Ciobotea. Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui. *Irénikon* 54, 4 (1981), s. 478.

⁶⁵ Tamtéž, sv. 1, s. 417; cit. in Ciobotea. Une dogmatique, s. 485.

Jean-Claude Larchet a Christos Yannaras

Z bohatých patristických zdrojů čerpá teolog a filozof Jean-Claude Larchet (*1949). Z rozsáhlého díla se k etice vážou především jeho knihy *Teologie těla*⁶⁶, *Variace na lásku*⁶⁷, *Křesťan tváří v tvář nemoci, utrpení a smrti*⁶⁸, *K etice plození*⁶⁹, *Terapie duchovních nemocí*⁷⁰, *Zbožštění člověka podle Maxima Význavače*⁷¹, *Terapie mentálních nemocí*⁷² a *Teologie nemoci*⁷³. Opět se etika zakládá na patristických pramenech a duchovní zkušenosti. Etika opírající se optimisticky o pozitivní nejhlubší základ lidství – člověk i se svou tělesností je Božím obrazem, který se ve svobodném přijetí Krista obnovuje a celé lidské bytí zbožšťuje. Tento optimismus však není nerealistický, naopak zkušenosti duchovních zápasů, popsané ve spisech starých mnichů, které Larchet pečlivě analyzuje, ukazují i na děsivou moc zla, jež však nemá slovo poslední.

Originální představu morální teologie představuje pravoslavný filozof a teolog Christos Yannaras (*1935). Působil na vysokých školách v Athénách, Soluni, Paříži, Ženevě a na několika dalších. Morální teologie se dotýká ve svém díle *Svoboda morálky*⁷⁴. Pro něj je „morálka člověka především existenciální událostí, dynamickou realizací plnosti existence a života“⁷⁵. Je spjata se spásou. „Je vzdálena od každého formálního systému hodnot a utilitaristické predeterminace“⁷⁶, vychází ze svobody, ze skutečnosti bytí, Božího zjevení, z osobního rozměru. Bůh je jeden v Trojici osobních vztahů, vztahů lásky a svobody. Člověk je stvořen podle obrazu Boha v Trojici, každý je hypostasí (osobou) existující ve vztazích, tedy v lásce a svobodě. Podle Yannarase evangelium radikálně obrací konvenční hodnoty. Není oprávněně farizeus,

⁶⁶ Jean-Claude Larchet. *Théologie du corps*. Paris: Cerf 2009.

⁶⁷ Týž. *Variations sur la charité*. Paris: Cerf 2007.

⁶⁸ Týž. *Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*. Paris: Cerf 2002.

⁶⁹ Týž. *Pour une éthique de la procréation. Éléments d'anthropologie patristique*. Paris: Cerf 2002.

⁷⁰ Týž. *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*. Paris: Cerf 1997.

⁷¹ Týž. *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf 1996.

⁷² Týž. *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*. Paris: Cerf 1992.

⁷³ Týž. *Théologie de la maladie*. Paris: Cerf 1991.

⁷⁴ Franc. př. Christos Yannaras. *La liberté de la morale*. Genève: Labor et fides 1982.

⁷⁵ Yannaras. *La liberté de la morale*, s. 23.

⁷⁶ Tamtéž.

který pečlivě dodržuje Zákon, ale hříchy zatížený celník, který ví o své bídě a hledá Boží smilování, touží po milosti a daru lásky⁷⁷. „Evangelijní etice jde o proměnu života a ne jen o změnu vnějších postojů.“⁷⁸ Jedním z důkazů, jak se evangelijní morálka radikálně liší od individuální etiky, jsou v pravoslavném světě populární „blázni pro Krista“, kteří často konali absurdní a nepřijatelné věci a trhali tak závěsy konvenční morálky a ukazovali její nedostatečnost a zároveň nové hluboké dimenze existence. „Kristus neruší zákon, ale vyjevuje, že Zákon je překročen k hranicím Království.“⁷⁹ Je překonána především individuální morálka ctnosti. Aby člověk dospěl k vnitřní svobodě, na to nestačí, byť dokonale, zachovávat Zákon. Originální pravoslavný akcent představuje pojetí morálky jako morálky liturgické⁸⁰, morálky jako díla společenství, v němž se projevuje soucítění. „Soucitné srdce hoří pro celé stvoření, lidi, ptáky, zvířata, démony, pro každé stvoření“ (Izák Syrský).⁸¹ V soucítění se vyjevuje v člověku obraz Boha soucítícího se stvořením, člověk se stává Bohu podobným. Morálka také předpokládá „naroubování“ člověka na kmen těla Kristova, na proměnu divokého olivovníku v olivovník ušlechtilý.⁸² Proto má nedozírné etické důsledky eucharistie. „Eucharistie, sjednocení života osob ve společenství dvou Kristových přirozeností, božské a lidské, ustavuje v bytí člověka, v jeho modu existence obraz morálky – Ethosu – Boha, plnost osobního trojičného společenství.“⁸³ A to je také základ teologické morálky. Yannaras velmi ostře kritizuje autonomní, individualistickou etiku, kterou reprezentuje pietismus. Naproti tomu „morálka [pravoslavné] církve je morálkou svobody, jež osvobozuje od relativity, vazeb a kritérií tohoto století. Je morálkou svobody osoby, jedinečnou participací ... na liturgickém společenství osob a je morálkou, která vyjevuje pravdu a autenticitu života.“⁸⁴ Je také morálkou s mocnou sociální dynamikou a kosmickými konsekvencemi.

⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 51.

⁷⁸ Tamtéž, s. 54.

⁷⁹ Tamtéž, s. 63.

⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 67n.

⁸¹ Tamtéž, s. 70.

⁸² Srov. tamtéž, s. 71.

⁸³ Tamtéž, s. 71.

⁸⁴ Tamtéž, s. 77.

Závěr

Z přehledu trendů v pravoslavné morální teologii můžeme odhadovat její aktuální přínos. Teologická etika zpřítomňuje a aktualizuje celou tradici zápasů o morální hodnoty. Upozorňuje na jejich transcendentní a objektivní charakter. Stále efektivně v současném morálním diskursu, ale také v osobní, sociální a politické praxi připomíná, že základními morálními a lidskými hodnotami jsou: důstojnost lidské osoby, úcta k lidské osobě, vznešenost svobody, rovnost lidí a sociální spravedlnost, podpora manželství a rodiny, podpora kultury, morální zodpovědnost v hospodářském a politickém životě a hodnota míru. V morálním životě se jistě projeví i specifika pravoslavné eklesiologie. Každé společenství slavící eucharistii je plně církví, jednota všech je chápána v trojičním principu jednoty osob, tedy žádná místní církev není nadřazena jiným, ale komunikují jako rovné s rovnými v dialogu lásky – *sobornost* (alespoň v teorii).

Nelze také pro duchovní a morální život přehlédnout charismatický prvek pravoslaví. Každá soukromá i liturgická modlitba začíná vzýváním Ducha (epiklésis), Duch je tvůrčím elementem eucharistického dění, Duch primárně řídí církev. Kde je Duch, tam je svoboda. Tento charismatický prvek otevírá v pravoslavné etice větší prostor pro svobodu a dynamické rozhodování v konkrétní situaci (ekonomie). Důraz, který pravoslavná morální teologie klade na modlitbu, liturgii, eucharistii, spiritualitu a mystické zdroje, je jistě inspirací pro ostatní cesty této teologie a obohacuje tak ekumenické soužití a dialog se současným světem.

*Katolická teologická fakulta UK v Praze
Thákurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: vaclav.ventura@lf1.cuni.cz*

TOWARDS A THOMISTIC THEORY OF INTENTIONAL (“FICTIVE”) INDIVIDUALS (I)¹

STANISLAV SOUSEDÍK

ABSTRACT

Following Aristotle's stimuli, the medieval scholastics produced the theory of beings of reason (= intentional beings), i.e. beings that can only exist as an object of our reason (and in no other way). It is remarkable that an important component was omitted by the scholastic scholars, namely the teaching of intentional (nowadays called “fictional” more frequently) individuals, e.g. Sherlock Holmes, Hamlet, Hephaistos etc. This issue was dealt with later by A. Meinong, E. Mally, T. Parsons and E. N. Zalta. This contribution strives to propose an alternative theory founded on the scholastic, specifically Thomistic thought. The author distinguishes 1) individual description of intentional individual; 2) this individual itself, and 3) its “representative” existing in the real world. An intentional being, in this conception, has only the properties ascribed to it by its description and the property of individuality (and no other property). Nevertheless, an intentional individual bears these properties differently from the real individual. Therefore, the author distinguishes two kinds of predication, the real and the intentional one. In: this context, other logical problems of intentional individuals are addressed. By the “representative” of an intentional individual (e.g. Sherlock Holmes) the author means e.g. its image made by the reader of A. C. Doyle in his (reader's) fantasy, or a real picture (illustration) in the Hound of Baskerville book, further the actor who plays the role of famous detective in the film adaption of the novel etc. The goal of the contribution is to show that if existence is the first-level predicate, it can be predicated informatively, for as such it is able to distinguish the individuals that exist really from those that do not.

Key words

Thomism; fictional individuals; predication

DOI: 10.14712/25363598.2015.72

¹ The work on this paper was partially supported by GA ČR Grant No. 13-08512S.

1. Some preliminaries

I am taking as real those beings, which exist independently of whether they are or are not the object of some of our cognitive abilities. In: the context of scholastic philosophy one can speak, besides real beings, also of beings of reason (*entia rationis*), or intentional beings (*entia intentionalia*). Unlike real beings, intentional beings are marked by the fact that they exist only as an object of our rational cognitive potency (on the basis of this it is said that they do not exist at all as real beings but rather as *intentional*).

In the context of Aristotelian-oriented scholasticism, the most remarkable development of the teaching dealing with intentional beings occurred in the seventeenth century; nevertheless, its achievements sank later into oblivion within the main stream of Modern Period thinking.² The scholastics distinguished various kinds of intentional beings, one of which, surprisingly enough, was left aside their systematic concern: This kind concerns the intentional (“fictive”) individuals such as mythological individuals, (e.g. Phoenix), the invented novel or theatrical figures (Sherlock Holmes, Hamlet) etc.

I hold the philosophical principles of the nowadays more or less forgotten scholastic theory (mainly the thesis that all our knowledge is genetically sensitive) for correct. Therefore, I shall try to complete the scholastic teaching in accordance with its own principles and to outline a theory of intentional (“fictive”) individuals.

I mentioned above that knowledge of intentional beings fell into oblivion in the main current of Modern Period philosophy. It has to be added that at the turn of the nineteenth and twentieth centuries a particular parallel to the doctrine of intentional beings appeared in the context of this current. I have in mind the well-known contributions on non-existing objects by the Austrian philosopher Alexius Meinong († 1920), his pupil Ernst Mally († 1944)³ and their mainly American contemporary followers, especially Terence Parsons⁴ and Edward N.

² Daniel D. Novotný. *Ens rationis from Suárez to Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era*. New York: Fordham University Press, 2013. doi: 10.5422/fordham/9780825244768.001.0001.

³ Ernst Mally. *Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik*. Leipzig: J. Barth, 1912.

⁴ Terence Parsons. *Nonexistent Objects*. Yale: University Press, 1980.

Zalta⁵. The teaching of the Meinong followers on non-existing objects is concerned partially with the same themes as the scholastic doctrine on intentional beings; there are however essential differences in the two theories, both in the field of philosophical principles and in the theoretical structure built on them. Along with the differences one can of course come across partial correspondences. Here however, for the reasons mentioned above, I will leave the teaching of the Meinong adherents aside.

2. Are there any intentional individuals?

When (as in the title of this paragraph) we ask about the existence of intentional individuals, we are obviously thinking in this case of existence expressed in logic by the existential quantifier (symbolically: “ \exists ”). So our question can be expressed as follows: Is the extension of the concept “intentional individual” a non-vacuous set?

This question has to be answered positively: We can affirm this on the basis of the fact that we directly encounter such beings. There is no sort of “proof” for the existence of intentional individuals, if by “proof” we mean an intellectual procedure issuing from something known and advancing to something originally not known. Such proof is in this case impossible, but is not even necessary. Just as we do not prove the existence of birds (for example) simply because we are coming across them in our surroundings, in the same way we do not prove the existence of intentional individuals, because we come across them, not in our material world but, for example, when we listen to made-up stories, fairy tales, legends, and so on, or when we ourselves invent (“fabricate”) persons who appear in such stories. The latter is done mainly by those who work in literature.

We can love or admire intentional individuals whom we come across and even (as, mostly, young people sometimes do) imitate them in our own lives. It is known that a particular kind of literary work is based on this fact, using it for pedagogical purposes. Because we encounter intentional individuals, we also talk about them among ourselves in certain circumstances. Let us imagine that, a father is walking in a forest with his small daughter Annie. The little girl bursts into tears

⁵ Edward N. Zalta. *Abstract Objects*. Dordrecht: D. Reidel, 1985.

because, as she explains, she is “afraid of Cormoran the giant”. We would expect her father to calm his daughter down, saying:

Cormoran the giant exists in stories, but he’s not real.

Regular users of natural language will certainly think this sentence is true (it is a compound sentence consisting of two phrases linked by the conjunction “but”). This however indicates two things: *First*: that the occurrence of fairy-tale individuals is admitted alongside real existing persons. “Cormoran” is the subject of the first sentence, and a subject which is a proper name commonly indicates an individual about whom the predicate tells us something. In: addition to this, the word “indicates” expresses a certain (binary) relationship and a necessary condition of every relationship is the existence of its second member. And *secondly* the fact that regular users of natural language believe that the given sentence is truthful suggests that they distinguish the two kinds of existences (\exists) which can be predicated of an individual, one which characterises the real individual (\exists_r), and another which is characteristic of an invented – for example, fairy-tale – being (\exists_i). The example given indicates what regular users of language see as the difference between the two: if they say that some individual exists only in fairy tales they apparently mean by this that, unlike real persons, he/she exists only as an object invented (fabricated) in people’s minds, but not independent of their thinking. Clearly one need not be afraid of the invented object (in our case the person Cormoran) in the real world because such an object (person) is not him or herself able to have any effect here. In: invented stories, it is natural to speak of not only invented persons but also invented things. So for example in fairy stories we hear about living water, magic pipes, etc. We will therefore call all such invented things collectively intentional individuals.⁶ A characteristic feature of the intentional individual is that properties can be ascribed to it in a given context, although that individual cannot, him or herself, be in the same context ascribed to something else.

Intentional individuals are reflected on not only in the context of everyday life, but sometimes in academic research as well. For example,

⁶ In the Meinong school tradition, the individuals are called “fictive”. I decided to retain the expression “intentional” so that the terminology was clear, i.e., that the naming of these entities is not the same in scholasticism and with the Meinong disciples.

historians pose the question as to “whether King Arthur existed only in ancient legend or whether he was a real person”, that is, whether he “actually” was a real tribal leader possessing at least some of the important properties legend ascribes to him, or whether he was only invented. In: similar cases (including for example a question frequently discussed by Bible scholars concerning the historical existence of biblical persons such as Abraham, Melchisedech etc.), specialist scholars proceed in such a way that, with the help of data contained in literary documents, they create around the relevant person a special concept into whose scope only this individual falls,⁷ and then on the basis of particular criteria examine what existence this individual has, whether real or only “invented”. Their procedure is not in fact essentially different from the little girl afraid of the Cormoran the giant that calms down when, by using particular criteria (in this case her father’s reliability), she finds out that it is only an invented being.

Based on the above, it seems that invented individuals each live their own existence; Cormoran lives a fairy-tale existence, Sherlock Holmes a novelistic existence, Hamlet a dramatic existence, and so on. If we disregard the diversity of literary kinds in whose context these individuals appear, we can gain a general understanding of the special existence in which each of them is found and in every case speak of “intentional existence”. The common property of all intentional objects is that they exist as objects in our minds only, and not otherwise.

* * *

Intentional individuals (and intentional beings in general) have long since had their deniers. These have occurred even among scholastics; one of the important authors often quoted is Duns Scotus’s direct pupil, Franciscus de Mayronis (before the mid-fourteenth century),⁸ but so far we know little about them. More is known about the critics of the Meinong theory, which is somewhat different from

⁷ This concept is not, in spite of the given characteristic, an individual’s description but rather a predicate (from which it was however possible to create an individual’s description with the help of the relevant operator). See on this issue: Pavel Cmorej. *Od deskripcí k ich referentom* [From Descriptions to their Referents]. *Filozofia* 68, 10 (2013), pp. 825–848.

⁸ See Franciscus de Mayronis. *Quodlibeti quaestiones VI et VII, De entibus rationis* [Nora Cuhrová and Lukáš Novák (eds.)]. *Studia Neoaristotelica* 3 (2006), pp. 198–239.

the Aristotelian-scholastic theory espoused by us, but whose adverse judgment relates *mutatis mutandis* to the theory we espouse as well.

Opponents of intentional beings for the most part sincerely acknowledge that the grammatical construction of natural language is evidence of the existence of intentional individuals, but they are convinced that in this case “logical explication must replace the superficial use of words so that we can pursue logical analyses”.⁹ The pursuit of these analyses then leads them to an effort to paraphrase natural language sentences by some method that makes them correspond more closely to the results of their “logical explication”. These paraphrases (whether in natural language or in some artificial language of logic) do not then give anyone who understands them an incentive to assume the existence of intentional individuals. The earliest example known to me of such a paraphrase was that provided by Bertrand Russell in his famous article “On Denoting” (1905), based on the example of the sentence “the present King of France is bald”. Because France is at present a republic, this sentence seems to testify by its grammatical structure that there exists some sort of (only one) intentional individual who is (e.g. in the context of some invented story) the present King of France, and that he is bald. Russell paraphrases this sentence so that the expression “the present King of France” ceases to be its grammatical subject and in this way the reason to assume that there is an intentional individual corresponding to him disappears. This specific analysis by Russell has been criticised many times but its basic idea – to get rid of evidence in favour of the existence of intentional individuals with the help of a paraphrase of the linguistic configurations – was widely circulated and still has its adherents today. Followers of Pavel Tichý’s “transparent intentional logic” effectively belong to them.¹⁰

How can we answer the arguments of these critics? In: the first place, we have to accept their standpoint that the grammatical structure of natural language can in some cases be misleading and that therefore from a logical point of view – if there are serious and inter-subjectively intelligible reasons for it – it is necessary to amend this. Therefore it depends on whether we acknowledge that, in the specific

⁹ Pavel Materna. Znovu o existenci [More on Existence]. *Organon F17* (2010), pp. 355ff.

¹⁰ Concerning this logic: Marie Duží, Bjørn Jespersen and Pavel Materna. *Procedural Semantics for Hyperintensional Logic. Foundation and Applications of Transparent Intensional Logic*. Berlin: Springer, 2010. doi: 10.1007/978-90-481-8812-5.

case we are considering, there are indeed “serious and intersubjectively intelligible reasons” for the proposed amendment. As to Russell, he seems to be quite stingy in giving such reasons; he only says (as far as I know) that to allow something such as the intentional individuals here defended by us is in conflict with “that feeling for reality which ought to be preserved even in the most abstract studies”.¹¹ This reason does not sound intersubjectively intelligible to me. For my part, I do not see why the assumption that some invented person called “Cormoran” does exist, is evidence of the inadequacy of a sense of reality. If I calm down a child frightened by Cormoran with the information that, as a particular intentional individual, Cormoran exists only in fairy tales, it seems to me it is evidence rather of the contrary. The founder of transparent intensional logic, Pavel Tichý (d. 1994) himself attempted to formulate a standpoint negative to the opinion of the user of natural language (according to which intentional individuals exist because they are referred to as, *inter alia*, the subject of truthful sentences). In: my opinion, not even he gave any truly serious reason for the paraphrase of natural language that *de facto* he proposes.¹²

I do not deny that sentences that in my opinion confirm that we encounter intentional individuals can be paraphrased (though not perfectly faithfully!) in such a way that the lessons about their existence I derive from them do not follow. I do not rule out that such a paraphrase is perhaps always possible (nevertheless, I do not know how, by any guidelines known to me, I could acceptably paraphrase the sentence: “Little Annie is more afraid of Cormoran than of evil people who really could hurt her.”) My argument against critics of intentional individuals is not to deny the possibility of paraphrase but rather that I do not see “a serious and intersubjectively intelligible reason” for it.

¹¹ Bertrand Russell. *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: George Allen and Unwin, 1919, ch. XVI, p. 169.

¹² Pavel Tichý explained his standpoint in an extensive essay originally published in *Zeitschrift für Semiotik* 9 (1987). The essay is today easily available in a reliable English translation: Individuals and Their Roles. In: Vladimir Svoboda, Bjørn Jespersen and Colin Chene (eds.). *Pavel Tichý's Collected Papers in Logic and Philosophy*. Prague – Dunedin: Filosofia – University of Otago Press, 2004. I had the opportunity to formulate my negative standpoint towards Tichý's arguments in a dialogue with the leading expert and disciple of Tichý's transparent intensional logic, Pavel Materna (see primarily *Organon F* 17 (2010), *passim*).

3. The existence of intentional individuals

In the preceding passages I dealt with that kind of existence (\exists) of intentional individuals, which is expressed in logic by the existential quantifier. I tried to make clear, that the extension of the concept “intentional being” is a non-vacuous set.

Now two further questions arise:

The first question: Besides the existence expressed by existential quantifier (which is a second-level property), is it possible to consider any further existence (symbolically E) predicated of individuals as their first-level property? Following Gottlob Frege, many contemporary theorists deny that. They hold that existence is not a property of an individual but rather of the concept which has this property, in case that at least one individual falls under it. Therefore, according to them, existence is exclusively a second-level property. I dealt with this thesis more thoroughly on another occasion, so I will be very brief here.

The supporters of this position seem to forget that “to fall under” is a relation. Every relation presupposes necessarily the existence of (at least) two terms. This means in this case, firstly, the existence of concept F; secondly the existence of an individual x, “falling under” this concept F. To avoid the infinite regress, the existence in the second case must be considered as a property ascribed to individuals (i.e. a first-level predicate). However, this means that the thesis of the existence being only the property of the concept F, presupposes what is denied by the same thesis, namely the existence of individuals (which is obviously a first-level predicate).

The other question mentioned above: Is the existence ascribed to intentional individuals (symbolically: E_i) some sort of existence different from real existence (symbolically: “ E_r ”)?

We will start from a principle (let us call it “P”), which is self-evident for the person who understands the terms correctly:

If I verify the statement that individual x has a property F by the way radically different from the way whereby I verify the statement that individual y has a property G, then the properties F and G cannot be identical.

A few notes on understanding the P principle: *First and foremost* we remind ourselves that if the meaning of a statement is known to us, a way of ascertaining its truth value (“verification”) is necessarily

known to us, as well. *Next*: If I say that two ways (A, B) of verification are *radically* different, I mean that: *a) A, B have no step in common, and b) A is usable for the verification of p, if B is unusable for it.* So if I verify e.g. the arithmetical proposition that “7 is a prime number” I can be certain that the property “to be a prime number” is different from the property e.g. “to be a red”. We will now apply the P principle to a conjunctive sentence, e.g.:

Phoenix¹⁵ exists in legends and/but Phoenix does not exist in reality.

Here it is clear that I can verify the first part of the sentence by a non-empirical method (e.g. by looking at the works of some of long-ago author who wrote about Phoenix), whereas I can verify the second part of the sentence on the basis of empirics.¹⁴ The word “exists” (E) consequently has a different meaning in the first and second partial statements of the given sentence (namely E_i in the first case, E_r in the second one).

Contemporary Meinong disciples use the phrase “fictive individuals” instead of “intentional individuals”. According to their interpretation, these individuals are “non-existing objects” and differ in this way (*inter alia*) from our intentional individuals; those are (intentionally) *existing* objects. So that the difference between the Meinong and the Aristotelian concept is clear, I will remain terminologically with the earlier nomenclature of scholastic origin and speak not of fictive but of intentional individuals.

4. The nature of intentional individuals

We can create (fabricate, conceive) an individual in two ways. On the one hand actively in the role of the author we can “invent” a character (as Arthur Conan Doyle did with Sherlock Holmes); on the other passively, as listeners to (or readers of) an invented story, we can

¹⁵ I point out that “Phoenix” is used here as a proper name, not the name of a legendary species of bird.

¹⁴ I write “on the basis of empirics” (not simply “empirically”) because we usually verify a sentence of the type mentioned based on specialist literature (in our case ornithological); data contained in this literature however counts in the last instance always on empirical observation. Nothing such applies in any of the authors who record legends about Phoenix.

“evoke” an individual invented by the author in accordance with the description provided. The author first invents the intentional individual and then describes him/her; the audience approaches from the opposite direction. First, they become familiar with the description of the intentional individual and then in their minds “evoke” it. Sometimes if the invented story is written down and published in book form, the text is accompanied by illustrations in which the artist captures certain characters and events described in the story. If these illustrations are by different artists (the same literary work can be published by different publishers), it can be observed that the appearances of individual characters in the illustrations sometimes differ considerably. That is made possible by the fact that the description of the characters (individuals) in the text is not (and cannot be) so detailed as to make it impossible for the illustrators to complete their own idea of the characters in different ways. It is the same in other fields; for example, in dramatic art, the director can cast different “performers” in the title role of a production of *Hamlet*, so that the Hamlet invented by Shakespeare may be presented by actors of a (to a certain extent) different physical appearance. One thus has to be careful in distinguishing the intentional individual from its possible performers, pictures, or generally: representatives. There is always only one intentional individual, but its presenters can be countless.

It is plain from the above that, in connection with intentional individuals, we must distinguish three different things: (A) the description of the intentional individual (§ 5), (B) this individual itself (§ 6), (C) its representative (§ 7). We will now deal with these factors in particular. It will allow us to expand more systematically on the introductory and merely orientating exposition given above.

5. Description (A)

The word “description” has at least two meanings. First, one can mean by it a statement (or a sequence of statements) describing some event (e.g. a battle). Secondly one can mean by it (not a statement, but) a term referring to only one individual. In: this second case, we speak about “definite description”. From roughly the beginning of the last century, definite descriptions of individuals have been the object of previously unprecedented interest from logicians and authors concerned with the philosophy of logic. Logicians express the form of definite

description sometimes by the formula “the only x such, that x is F ”. In: this formula, the letter “ F ” is understood as variable; its value ought to be a property that belongs exclusively to the individual described. Let us allow the value F to be the “current US President”. The description, “that only x such, that x is the current US President” then refers to Barrack Obama. This statesman is today (and in the actual world) the only individual who can be referred to by the given expression (or, who is its “referent”).

How does the creator of an intentional individual, e.g. the author of a fictional (not historical) novel, proceed in formulating his/her descriptions? The author first thinks up a certain intentional individual and then formulates its definite description. Here, we must distinguish two kinds of definite descriptions, the minimum and the redundant one. The author of the novel acquaints the reader (usually right at the start) with a minimal description, sufficing to distinguish the individual described from others who appear in the novel. In: the course of the development of the action, the author ascribes more and more properties (including relationships) to this individual. Thanks to this, in the course of the author’s narration a definite description of that individual (let us say the hero of the novel) can be formulated with an F including more and more properties (already superfluous for the identification of the individual and from this point of view redundant). By attributing them gradually, a good author knows how to evoke interest, tension, even emotion, in the reader. The number of properties ascribed to the hero of the novel closes at the moment the novel ends and the reader (and author) can formulate what I have called “maximum description” of the hero. We call all the properties the author ascribes to the intentional individual *intrinsic properties*. To simplify the exposition, we will in future concern ourselves only with maximum descriptions.

Let us now look in what definite descriptions of real individuals match descriptions of intentional individuals. Insofar as matching is concerned, we will again remind ourselves that no one, not even the most creative author, is able to endow an individual created by her/him with any elementary properties other than those real individuals can possess.¹⁵ It is possible to encounter real individuals with all

¹⁵ I understand elementary properties as those, which are not composed from other more simple logical symbols (negation, propositional connectives). The well-known

the elementary properties with which Shakespeare endowed Hamlet, for example. This limitation of our creativity has its origin in the fact that all our knowledge has its origin in sensory knowledge, so that even common properties (insofar as they are elementary) we gain (by abstraction) from empirical beings.¹⁶

The definite description of an intentional individual also matches the description of a real individual in that it is never complete, differing from it in that it is “closed” or, to use the technical term, has “closure”.¹⁷ What does that term mean? I partially touched on it earlier. The description of a real individual includes only some (not all) the properties of its referent (in the above-mentioned example, the definite description characterises its referent, Barack Obama, only through the property “the current President of the US”), but does not exclude the fact that this referent – as a completely defined real being – has numerous other properties. We will say of such a description that it is “open”. A description of an intentional individual is not complete either; but its invented referent, the intentional individual, has only those (intrinsic) properties the author has ascribed to it in the course of the narrative and no others (that is, *not even any properties which could be by logical means derived from those the author has “explicitly” ascribed*). Just the words “and no others” then form that “closure”. Unlike the description of a really existing individual, the description of an intentional individual is not “open”, but as a “closure description” is on the contrary “closed”. The representative of an intentional individual (an actor representing Hamlet for example), naturally has many other properties besides the intrinsic ones ascribed to him by the author. He is after all a real individual and therefore completely defined. This does not apply to the intentional individual. Literary historians correctly (although, from our point of view, a little imprecisely) say that “a character in a novel differs from a historical figure or a figure in real life. He is made only of the sentences describing him or put

Aristotelian teaching on categories can be understood as an attempt to give an ordered enumeration of the elementary properties of empirical beings.

¹⁶ Adherents of what is known as Platonism are owed an answer to the question as to why we know only such elementary properties that we are in their predictive use to verify by an account of the empirical world and do not have others at our disposal, where it would not be possible.

¹⁷ On the issue of “closure” see Čmorej. *Od deskripcii k ich referentom*, pp. 825ff (esp. pp. 839–842).

into his mouth by the author. He has no past, no future, and sometimes no continuity of life.”¹⁸

In addition to the above-mentioned closure, a description of an intentional individual differs from a description of a real individual in that the author can in describing an intentional individual ascribe to it opposite properties, whose concrete counterparts could not (at the same time and in the same regard) occur in one and the same real individual. This is the case for example if an author like Beatrix Potter ascribes the property “rabbit” to an intentional individual called “Peter Rabbit”, and at the same time ascribes the property “talking” to it. If we accept the plausible assumption that no rabbit can talk, that leads to an apparent contradiction.¹⁹ A particular question is whether an intentional individual with opposite properties such as Peter Rabbit can have a representative in the real world. It does not seem to be possible because no actually existing individual can have opposite concrete properties. There is the problem however that Beatrix Potter’s story has frequently been dramatized and staged for children. What happened to Peter Rabbit’s representative in the course of the production? Does he/she maybe have opposite properties? And if he/she does not have them how can he/she be the presenter of an intentional individual who does have them? We will return to this later. For the time being, we will leave the question open.

There is still one matter, quite an important one, by which a definite description of a real individual differs from a description of an intentional individual. It follows from the form of a definite description D (“the only x such, that x is F”) that it is possible to predicate F contained in it of the referent of D (for example, it is possible to ascribe to the referent of the definite description “the only x such, that x is the current US President”, that is, in the case of Barrack Obama, the property “to be the current US President”).

However, as we shall see later, because an intentional individual acquires properties by a way different from that of a real individual, it is impossible to ascribe the property F contained in its definite description in the same way to the real individual as to the intentional one. For the time being, we will accept that as a fact whose clarification we

¹⁸ René Wellek and Austin Warren. *Theory of Literature*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1948, p. 36.

¹⁹ We will show later why this is only an apparent contradiction.

will negotiate in the next paragraph. However (if the description of the intentional individual does not contain evidently opposite properties) it is not usually obvious in natural language whether it is the description of a real or intentional individual. This explains for example the hesitation of historians as to whether the figure of King Arthur is legendary or real. We will see later why this hesitation (after carrying out a particular linguistic distinction) is irreprehensible.

6. The intentional individual and its properties (B)

a) Intrinsic properties

An intentional individual has to be, in accordance with the shown above, *incompletely* defined, that is, it possesses all and only those properties ascribed to it by its description. I shall call such properties *intrinsic*. Here, however we immediately hit on a difficulty. If we ascribe a particular property, for example “being green”, to some *really* existing individual, we can in principle always decide by looking whether we ascribed it to that individual correctly or incorrectly. Obviously, this does not apply with intentional individuals. For example whether the statement “Cormoran the giant is green” is true or not cannot be ascertained by looking (Cormoran and other intentional individuals should not be confused with their e.g. fanciful representatives!) We recognise the properties of an intentional individual e.g. Cormoran, only by examining, whether the author of the tale has ascribed “green” to Cormoran or not, i.e. through rational activity. This is why the intentional beings are called “*entia rationis*” within the Aristotelian-scholastic tradition.

This leads to the assumption that intentional individuals do not possess the properties ascribed to them by their description in the same way as real individuals. To say about some *real* individual that it possesses the abstract property “green” means affirming that this individual possesses its concrete counterpart, that is, a particular concrete property, with the help of which (in this case by looking) we are convinced whether we attributed greenness to it correctly or incorrectly. Let us agree that we will use the letters F, G, and so on as variables for abstract properties and the letters Φ , Γ , as variables for their concrete counterparts (= concrete properties) corresponding to them. Using this terminology we can say that if we ascribe to a really existing *individual x* the (*abstract*) *property F*, it means (if our statement is true) that *x* possesses

the (concrete) property Φ . In: the case of intentional individuals it is otherwise. If we ascribe to the intentional individual x the property F , it does not thus mean that x possesses the concrete property Φ , but rather that x “possesses” the *abstract* property F . To “possess” the abstract property F thus means for the intentional individual that it is we who associate F with the individual fictively. We can figuratively compare this association of properties with the intentional individual (if I can borrow someone else’s simile, but in a different connection) to associating a coat stand (the intentional individual) with the coats hanging on it (representing its abstract properties). The individual itself (i.e. the “coat stand”), does not “possess” any *intrinsic properties* (i.e. such that would be expressed by its author’s description).

Therefore, since the intentional individual “possesses” properties by a completely different way from that of a real individual, it is appropriate to distinguish terminologically the two meanings of the verb “to possess”. It is not however easy to find suitable non-violently operating terms. In: case of need we will nevertheless say that intrinsic properties are “hung” on the intentional individual, or “hang” on it (alternatively, that the individual is their “bearer” or “coat stand”), whereas we can say in the usual way about the real individual that he/she “possesses” the properties we ascribe to him/her.

b) The intentional individual and its extrinsic properties

Up to now, we have reflected only on those properties of the intentional individual we have called “intrinsic”, that is, those which the author explicitly ascribed to it and which we give in its maximum description. Alongside these intrinsic properties, the intentional individual has a number of properties we could call “extrinsic”. For example, Hamlet has the property of being invented by Shakespeare, but Shakespeare did not ascribe this property to Hamlet, and this property of Hamlet does not play any role in the drama of the same name (it could play a role in some literary historical debate about the authorship of *Hamlet*). I shall call this kind of property of the intentional individual “extrinsic”. To a certain extent, an author ascribes intrinsic properties to an intentional individual freely, but that does not apply to the extrinsic ones. If Shakespeare invented Hamlet, Hamlet has the property of being Shakespeare’s creation whether Shakespeare likes it or not. The property “more popular than any real Danish prince” is a similar case. This property too is extrinsic because it does not belong

to the properties that Shakespeare ascribed to Hamlet. We observe that the intentional individual has extrinsic properties (apart from constitutive, about which more later) in relationship to really existing beings and that (unlike its intrinsic properties) their number is unlimited and can change. We said earlier about intrinsic properties that an intentional individual does not “possess” them, unlike the way real individuals possess them, but rather that they are hung on him/her (that the individual is their “coat stand”). Insofar as the extrinsic properties of intentional individuals are concerned however it has to be said that the intentional individual does indeed “possess” them, just as real individuals “possess” their own properties. If therefore we say about an intentional individual, that it “possesses” some extrinsic property, we are stating that it has its corresponding counterpart. In: this point, intentional individuals match real ones.

Some properties of intentional individuals are especially significant for us and we must devote special attention to them here. I consider such properties to be, first, the *existence* (*E*) of intentional individuals; secondly, their *modal* properties; and thirdly, their “constitutive” properties.

c) Modal properties of intentional individuals

Modal properties of intentional individuals – contingency, necessity – can also be either intrinsic or extrinsic. The *intrinsic* ones are those which the author explicitly ascribes to the intentional individual. No examples of literary works in which they can be observed come to mind, but it would probably be possible to discover some. Regardless of this, each of us would certainly be able to devise a simple story whose hero would be ascribed a property “a logically necessary being”. In: our context it is sufficient that the (internally) necessary or (internally) contingent individuals are at least – and there can be no possible doubt about this – conceivable.

If the *extrinsic* modal properties of intentional individuals are concerned, the only property that can belong to them is contingency. Why? The reason is that these individuals are the products of human understanding: The creation of these products depends more or less on the free – and thus contingent – decision-making of their creator, a person who is moreover a contingent being him/herself. If the creator of an intentional individual is a contingent being, the result of his/her activity, in our case an intentional individual, must be too.

Connected with the fact that intentional individuals are contingent is the fact that they only exist if their creators, or someone acquainted with their description (the “perceiver”, i.e. listener or reader) has them in mind. If all such persons turn their attention to another object, the intentional individuals cease to exist. Some kind of trace of them however remains in the memory so that they can be returned to in time. Of course, their definite description, if the creator of these individuals creates it in linguistic form, operates more reliably than traces in the memory. If however no one is thinking about the intentional individual whose description is somehow expressed in language, this individual does not actually exist. They only exist, we would say, “latently” (like an image on a photographic plate before it is developed), that is, as some kind of trace in the memory from which it can be evoked under certain conditions (if he/she has a knowledge of the language at his/her disposal). Intentional individuals thus have some sort of “intermittent” (interrupted) intentional existence depending on contingent human operations.

From what has been said it follows that intentional individuals are, thanks to linguistically expressed description, intersubjectively accessible. If a random number of persons reflect on Shakespeare’s Hamlet, they are all reflecting on the same individual. It is generally possible to say that *intentional individual x is identical with intentional individual y iff x is the bearer* (“coat stand”) of some intrinsic *property F precisely when y is its bearer* (the “coat stand”) i.e., loosely speaking, when x, y, have all the properties in common). Leibniz’s Law of Identity applies here too.

However, in my opinion every intentional individual is intersubjectively accessible even if its creator, after having created the intentional individual, would never say anything about its description. Let us imagine that Shakespeare invented his Hamlet but left him to himself, and died without even leaving any record of him. I think that even under these conditions, the character of Hamlet is intersubjectively accessible because it is possible (though unlikely) that someone else invents the tragedy of Hamlet independently of the secretive Shakespeare (only in such a case it would be impossible to ascertain that the two Hamlets were identical). It is otherwise clear that there is a big difference between the objective idea of an intentional individual and some kind of purely private “non-objective” mental state, for example, a headache: my headache is accessible to another only from how I behave, but with the intentional individual it is different.

d) The constitutive parts and properties of the intentional individual

In its original sense, the Latin word “*constitutio*” means “constitution”, i.e. “order (organisation) of the parts” of something. If we now speak of the constitution of the intentional individual, we are concerned roughly speaking with the parts from which such an individual is constituted and how these components are “organised” in it. We already know something of that from what was said earlier. We know that the individual is a bearer (“coat stand”) of properties, and that it is necessary to distinguish between something which has the property of “being a bearer” and that which is borne on it, that is, the properties hung on the “coat stand”. The properties that are borne by that individual are – as we know already – its intrinsic properties. The property of “being a bearer” is however its extrinsic property. The intentional individual or, more exactly determined, its constitutive part (the “coat stand”), possesses the property without the creator of the intentional individual having explicitly ascribed the property to the individual. We shall call this constitutive part (the “coat stand”) “pure substance”. By the word “substance”, I mean that the “coat stand” is connected with the intentional individual’s intrinsic properties (as their bearer); these, however, as we already know, in the course of this connection remain abstract. By the word “pure” I mean that the “coat stand” in itself *possesses* only a fairly limited number of extrinsic properties, namely: a) properties known as trivial (it is identical with itself and distinct from every other such “coat stand”) further b) the property “to be able to be the bearer of the intrinsic properties of the individual” and c) “to be able to be the bearer of extrinsic properties”. Among the extrinsic properties possessed by the pure substance necessarily (i.e. if it exists), the pure substance still has a number of other extrinsic properties contingently. For example, the pure substance known as “Hamlet” has contingent properties – e.g., that it was invented by Shakespeare; that on 5 January 1937 at the Old Vic in London its representative was Laurence Olivier etc. I summarize: The constitutive parts of an intentional individual are 1) pure substance and the intrinsic properties *hung* on it, and 2) the concrete counterparts of some extrinsic properties, which the pure substance possesses.

The exposition about pure substance explains to us how we can attribute opposite properties to intentional individuals without transgressing against “common sense”. Opposite properties cannot (if we are to be truthful) be attributed to a really existing individual because

that individual cannot, at the same time and in the same sense, have the concrete properties corresponding to them; for example, no shirt can at the same time and in the same sense be black and non-black (e.g. white). If however an intentional individual is concerned, nothing is against us hanging on it the abstract property “(to be) white” and at the same time and in the same sense “(to be) black”. This applies however only to the intrinsic properties of the intentional individual. Concerning the extrinsic properties, the same applies to the intentional individuals as to the real ones; one cannot truthfully say that “Hamlet was and was not invented by Shakespeare”.

e) The external and internal existence (E) of intentional individuals

I pointed out earlier that intentional individuals exist intentionally (E_i). We now pose the question as to whether the intentional existence of individual x is its intrinsic or extrinsic property. It is easy to show that it is an extrinsic property. We consider the intrinsic properties of individual x to be those which the author explicitly ascribed to the intentional individual. Intentional existence, however, plainly does not belong among these, on the contrary; some kind of existence for the most part distinct from intentional, in the most usual case real, is among the properties ascribed by the author to the individual. Fairy stories often begin with the words “Once upon a time there was ...”. By this “was” the author (narrator) plainly means real existence; he/she wants to give the impression that the story narrated really did happen. However, even when the author does not explicitly say, “Once upon a time there was ...” (or the equivalent), he/she assumes a real existence for the hero (for example, Shakespeare does so for Hamlet). We then see that the real existence the author ascribes to the intentional individual (to the hero of his/her work) is only internal property. It is evidence only of some invented (fictive) reality about the individual, which is not inconsistent with the fact that the intentional individual still has, above that internal existence, the extrinsic property that it exists intentionally (just as the object of an invented narrative). The invented individual has its *internal* existence from its author; but from a certain point of view, its intentional existence it has independently of the author’s decision. That is, if the author invented the hero of his narrative, then that hero already exists intentionally whether the author likes it or not.

The intentional individual thus has intentional existence as its own extrinsic property and real existence as its intrinsic property. We can therefore distinguish this inner real existence from the existence of truly real individuals (such as Shakespeare for example); we can call it “intentionally real existence”. Shakespeare exists (more precisely: existed) in a real way; however, his Hamlet exists only as “intentionally real”. We now recall that Shakespeare incorporated another play, one performed at Hamlet’s request by strolling players visiting Elsinore, into the action of his tragedy *Hamlet*. A “theatrical king” appears in this “play within a play”, so that there are actually two kings in *Hamlet*, Hamlet’s uncle Claudius, and another (unnamed) theatrical king.

How does it now stand with the existence of these individuals? As far as their external existence is concerned, they all exist intentionally. As far as their internal existence is concerned, distinctions have to be made; the existences of most – Prince Hamlet, King Claudius, etc. – are “intentionally-real” existences. Some characters possess this intentionally-real existence for the whole of the drama’s action, others only for a certain part (for example Polonius loses his real-intentional existence in Act Three, when Hamlet kills him with a rapier). After these characters (including Hamlet, who dies – almost – at the end of the last act) cease to exist in the drama, they *have* for the most part²⁰ an intentional existence (without attributes). As well as the characters who have an intentionally-real existence, characters occur in Shakespeare’s *Hamlet* who obviously have a different existence. The “theatrical king” (who appears in the play invented by Hamlet) is such a character.

What Shakespeare ascribed to the theatrical king was plainly not an intentionally-real existence, but something else, which I call “intentionally-intentional”. If, for example another play within a play occurred within a play staged by Hamlet, we could speak of intentionally-intentional existence of the second degree, and so on.

*The second part of the paper
is going to be published
in the next issue of AUC Theologica
vol. 5, no. 2 (2015).*

²⁰ I write: “for the most part” because the dramatic characters who die in the course of the action have an intentionally-intentional existence after death as long as one of the still living dramatic characters remembers them after their death. An extreme case of this kind is Hamlet’s father who dies before the play even begins.

RECENZE A ZPRÁVY

Pavlna Cermanová. *Čechy na konci věků. Apokalyptické myšlení a vize husitské doby*. Praha: Argo 2013, 412 s. ISBN 978-80-257-1003-6

R A D O M Í R B U Ź E K

V knize s názvem *Čechy na konci věků* autorky Pavlny Cermanové se čtenářům dostává do rukou zajímavý odborný počín, snažící se postihnout středověké vnímání křesťanských apokalyptických proctví a vizionářských textů, jejich teologickou interpretaci a vliv na společenské dění v Českém království ve druhé polovině XIV. a v první polovině XV. století, zejména během neklidných let, kdy ve společnosti vzrůstalo napětí v souvislosti s husitským hnutím, jak upřesňuje podnázev *Apokalyptické myšlení a vize husitské doby*. Jelikož se v případě apokalyptických vizí jedná o tematicky poměrně rozsáhlou a komplexní problematiku, zvolila si autorka jako východisko svých úvah jedno primární téma, které je v literatuře sledovaného období často přítomné, a tím je postava Antikrista. Zejména na ní ukazuje, do jak značné míry ovlivnila v husitské době chápání konce věků coby současné či budoucí skutečnosti.

Kniha je rozdělena do dvou hlavních částí. V první z nich seznamuje autorka čtenáře s pozadím a východisky apokalyptického smýšlení ve středověku. Uvádí základní novozákonní texty a s nimi částečně spojené texty starozákonní, v nichž se hovoří o Antikristu, v krátkosti se věnuje některým významným starověkým myslitelům a jejich interpretacím Antikrista, které ovlivnily následující doby, a tak plynule přechází k pojetí Antikrista v českém středověku. S antikristovskou apokalyptikou je neodmyslitelně spojena postava proroka ohlašujícího či předznamenávajícího příchod Antikrista a legenda o tzv. „posledním císaři“, jejichž chápání v českém prostředí autorka dále představuje na základě velmi dobré a široké znalosti dobových textů. Druhá část přibližuje historický vývoj výkladu apokalyptických textů na pozadí dějinných událostí. Předně se zaměřuje na texty, které prezentují současnou dobu jejich autorů coby poslední a zároveň přelomový úsek běhu dějin lidstva. Vzorovým autorem je v tomto ohledu Mikuláš Biskupec z Pelhřimova, jehož interpretaci probíhajících událostí a jejich legitimizaci autorka obsírně rozebírá. S tím jsou spojena další apokalyptická témata, jejichž výklad v knize následuje. Jsou jimi pojmání

tisíciletého království a jeho výkladu v husitském prostředí, veliká a ve středověku často řešená otázka chudoby a postavení světské moci. Na úplný závěr se autorka dotýká specifika české „reformace“, kterým je téma přijímání svátosti oltářní a jeho vztahu s naplňujícím se osudem světa.

Každý, kdo se pustí do četby této knihy, bude moct v prvé řadě ocenit autorčinu hlubokou znalost středověké literatury, která je mnohdy přístupná pouze v rukopisné podobě. Díky této práci s prameny jsou nám předkládány nové informace, které mohou přispět k lepšímu porozumění snah a myšlenek husitského hnutí a k rozšíření znalostí o daných textech, o pojednávané problematice a vůbec o jednom z významných období našich národních dějin. Autorčin přehled se týká jak známých autorů nečeského původu (jako Augustin, Hugo ze Sv. Viktora, Jáchym z Fiore apod.), tak těch méně známých (např. Petr z Tarentaise, Vilém z Mélitonu, Vilém ze Saint-Amour atd.). Jako zásadní se však jeví texty autorů českého původu, mezi nimiž jsou zahrnuti zejména Milíč z Kroměříže, Matěj z Janova, Jan Hus, Jakoubek ze Stříbra, Mikuláš Biskupec z Pelhřimova, Vavřinec z Březové, Jan z Příbramě a Petr Chelčický. Autorčina snaha seznámit s jejich dosud nevydanými a v případě latinsky psaných textů dosud nepřeloženými spisy může být pobídkou nejen k četbě předkládané publikace, ale rovněž motivací k vynaložení úsilí ze strany dalších odborníků na jejich kritické vydání a překlad.

Autorčíným záměrem bylo předložit literární a historickou studii založenou na četbě literatury, která je z velké části teologického charakteru. Navzdory tomu v publikaci bohužel nenalezneme vůbec žádné teologické zhodnocení těchto textů ani snahu o teologický přístup k nim. Zvláštním dojmem působí užívání v češtině nezvyklých forem některých biblických či historických osob, jako např. Enoch namísto Henoch, Melachiáš namísto Malachiáš či Iraneus z Lyonu namísto Irenej z Lyonu, či používání archaického termínu exegetik místo dnes užívaného exegeta. Tyto zvláštnosti jmen a termínů nasvědčují, že autorce chybí základní teologické znalosti, což se v textu projevuje i zcela mylnými teologickými tvrzeními (např. eschatologie coby vysvětlení existence zla ve světě, s. 27; Augustinovo pojetí přítomné a budoucí eschatologie, s. 260, pozn. 12). Je skutečně škoda, když se popis výpovědí tak zajímavých spisů omezí pouze na studium literární a historické a není v něm zároveň obsaženo promyšlení jejich teologické hodnoty, ať už exegetické, systematické či jiné. Také je třeba čtenáře

upozornit na rušivý dojem, který při jinak zajímavé četbě působí gramatické chyby morfologické povahy, zejména nesprávná deklinace jmen latinského původu, ale i českého slova „kněz“ v plurálu.

Knihu nelze doporučit čtenářům ze širší veřejnosti neznalým latiny, poněvadž citace z latinsky psaných děl nejsou zpravidla překládány. Pro odbornou veřejnost se však jedná o velmi zajímavý počín, který v sobě zároveň ukrývá, jak už bylo naznačeno, výzvy pro teology a církevní historiky, aby se zejména v souvislosti s nadcházejícím výročím významné události husitského hnutí zabývali těmito a dalšími texty popisovaného období a doplnili tak, co schází této jinak velmi cenné publikaci, kterou lze vřele doporučit.

Tomáš Petráček. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress 2013, 134 s. ISBN 978-80-87853-05-4

MATĚJ O. HAVEL

Církevní historik Tomáš Petráček publikoval v roce 2013 v ostravském nakladatelství Moravapress svoji studii věnovanou analýze sekularizace české společnosti přibližně mezi léty 1850 a 1950. Nejedná se o první dílo věnované současnou vědou tomuto tématu. Svým zaměřením se Petráčkova kniha řadí po bok prací zejména Zdeňka R. Nešpora¹ a Davida Václavíka². Za zmínku stojí i další publikace věnující se tomuto tématu, zejména sborníky *Sekularizace českých zemí v letech 1848–1914*³ a *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*,⁴ ze sociologické perspektivy potom Roman Vido: *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*.⁵ Domníváme se, že i přes tento výčet literatury je Petráčkova práce smysluplná, neboť poněkud úžeji zkoumá příčiny prudkého úbytku věřících v Čechách, a to zejména katolíků, v kontextu negativního vnímání církve v českém prostředí. Tomáš Petráček svoji monografii dělí do deseti kapitol, jimž předchází autorovo krátké zamyšlení nad reflexí české sekularizace historiky a církví.

V první kapitole se autor věnuje analýze kořenů sekularizace v Evropě, konkrétně v jemu blízké Francii. Analyzuje zde kroky církevního vedení v piánské epoše a za papeže Lva XIII. Následující kapitola je věnována už českým církevním dějinám, optikou christianizace a inkulturace zkoumá zásadní momenty českých církevních dějin, jako byla misie Cyrila a Metoděje, zamýšlí se nad dobou Karla IV. a husitstvím a konečně prezentuje rekatolizaci Čech v 17. století jako „re-christianizaci“ a „re-inkulturaci“.

¹ Zdeněk R. Nešpor a kol. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha: Scriptorium 2010.

² David Václavík. *Náboženství a moderní česká společnost: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha: Grada 2010.

³ Lukáš Fasora – Jiří Hanuš – Jiří Malíř. *Sekularizace českých zemí v letech 1848–1914*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2007.

⁴ Lukáš Fasora – Jiří Hanuš – Jiří Malíř. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Brno: Matices moravská 2009.

⁵ Roman Vido. *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2011.

Třetí kapitola analyzuje situaci české církve v 19. století a zabývá se pražskou provinční synodou v roce 1860. Situaci české církve v této epoše nahlíží z několika pohledů. Jednak je to z hlediska vztahu církve a státu – autor zmiňuje doznívající josefinismus a složitá vyjednávání církve s habsburským domem a dále nahlíží dobu z hlediska lidové zbožnosti v Čechách, kterou obšírně srovnává se zbožností evropskou. Konečně v závěrečné části se hodnotí dopad pražské provinční synody v roce 1860.

Ve čtvrté části své knihy Tomáš Petráček poukazuje na dílo ženských řeholních kongregací v 19. a 20. století, respektive se zamýšlí nad touto „v dějinách církve bezprecedentní expanzí této formy zasvěceného života“ (s. 43). Statisticky se přitom opírá o data zejména ze své domovské, tedy hradecké, diecéze. Nebude to naposledy, kdy čerpá podklady z důvěrně známého prostředí. Na závěr předkládá čtenáři deset tezí, kterými vysvětluje obrovský rozvoj ženských řeholních kongregací ve zmíněné době. Nezůstává jen u popisu stavu, ale i poněkud odvážně vyslovuje názor, že úbytek členek, jehož jsme svědky v posledních desetiletích, je fakticky pouze návratem k „normálnímu“ stavu předchozích staletí. Následně autor definuje základní teze proměny české církve od masové lidové církve k „nejvýraznější diasporní situaci v Evropě“ (s. 59). V této krátké kapitole stručně analyzuje příčiny sekularizace české společnosti, přičemž historická fakta, sloužící jako argumenty pro autorovy názory, využívá i z doby velmi nedávné.

Šestá kapitola se zabývá proměnou pozice katolických kněží v národně-emancipačním procesu. Zmiňuje jejich nezastupitelnou roli v době českého národního obrození a dostává se až ke společenské pozici kněží v novém československém státě. Okrajově autor uvádí i proměny v početním stavu duchovenstva v dlouhém 19. století, opět na příkladu hradecké diecéze.

V sedmé části knihy se autor zabývá hlavně dobou počátku 20. století. Prezentuje náboženství jako politikum v české společnosti. Naprotá většina kapitoly je věnována Josefu Pekařovi a jeho reflexi českého schismatu. Josef Pekař slouží také jako příklad vrcholného českého intelektuála své doby, který, ač pouze matrikový katolík, odmítl vznik národní Československé církve. Dále se autor pouští do zevrubné analýzy problematiky vztahu mezi kněžími a totalitní mocí v Československu v letech 1948–1989. Toto však zasazuje i do širšího kontextu jak časového, tak regionálního. Okrajově se také věnuje otázce spolupráce kněží s totalitním režimem.

Předposlední, tedy devátá, kapitola je věnována františkánu Bonaventurovi Boušemu, na jehož životě a působení autor ukazuje konfrontaci kněze s totalitní mocí. Nejedná se o první a už vůbec ne vyčerpávající pojednání o této nepřehlédnutelné osobnosti českého katolicismu v době komunistické vlády, nicméně tato krátká kapitola logicky zapadá do kontextu Petráčkovy knihy a umožňuje tak méně zasvěcenému čtenáři utvořit si komplexnější obraz doby.⁶ V závěru knihy pak autor popisuje situaci české církve po roce 1989 a hodnotí recepci papežského magisteria Jana Pavla II. i Benedikta XVI. českými ateisty. Po uvedení některých faktů a příkladů názorových střetů, zejména z internetových stránek, autor vyslovuje k některým otázkám i vlastní hodnotící soudy. Petráčková publikace vrcholí třístránkovou reflexí, ve které se autor neomezuje jenom na shrnutí myšlenek, ale na jeho základě i predikuje budoucí vývoj. Následuje soupis použitých pramenů a literatury a praktický jmenný rejstřík.

Ambicí této práce Tomáše Petráčka není podat vyčerpávající analýzu proměny české společnosti z výsostně religiózní na jednu z nejateističtějších na světě, ale spíše se stát zevrubným pojednáním o příčinách této proměny, o nichž bude dále čtenář přemýšlet a dále se podrobněji vzdělávat. Soudíme, že se to autorovi zdařilo. Nikde se nespokojuje s pouhým výčtem faktů, ale od začátku až do konce protýká příslušné historické přehledy hodnotícími soudy, klade si řečnické otázky, na které vzápětí odpovídá. Je nutné zmínit, že byť práce není velkého rozsahu, je vybavena bohatým poznámkovým aparátem, který navede čtenáře k dalším pracím na podobná témata, hlubším podrobnostem či jednoduše podrobněji doplňuje hlavní text.

Sekularizace a katolicismus v českých zemích si najde čtenáře mezi odbornou veřejností i mezi studenty kulturních, teologických, sociologických a politologických oborů. Poslouží jim – spíše než coby vyčerpávající skriptum – jako čtivě napsaný vhled do problematiky sekularizace společnosti v minulých dvou staletích. Domníváme se, že díky přístupnému spisovatelskému jazyku a spíše úzkému rozsahu by mohla tato kniha oslovit i čtenáře ze zainteresované laické veřejnosti. Věříme, že tato práce přispěje k probíhajícímu diskurzu na téma příčiny české sekularizace nejen jako faktografický základ, ale i jako názorové stanovisko.

⁶ O Boušem nejnověji Vojtěch Novotný. „*Běda církvi ...*“: *Bonaventura Bouše burcující*. Praha: Karolinum 2012.

Radek Martinek. *Všechny barvy církve. Barevnost křesťanského oděvu a její význam v tradici západní církve.* Ostrava: Moravapress 2014, 104 s. ISBN 978-80-87853-09-2¹

M I C H A L S K L E N Á Ř

V rámci projektu s cílem inovovat studijní obor Transkulturní komunikace, vyučovaný na Pedagogické fakultě Univerzity Hradec Králové, vyšla již řada různě zaměřených publikací. Od roku 2013 mají jednotnou vizuální podobu a jsou kromě jednoduše řešené tištěné podoby dostupné na internetových stránkách oboru ve formátu prohlédávatelného souboru typu PDF. Do postupně vytvářené knihovny přispěl také Radek Martinek, kněz královéhradecké diecéze, který se v rámci dějin umění dlouhodobě specializuje na liturgické i mimo-liturgické textilie, přičemž předložená kniha těsně souvisí s autorovou disertační prací. Podle úvodu má studie přispět ke správnému „čtení“ jednoho typu neverbální komunikace „a umožnit čtenáři proniknout do symbolické mluvy barevného šatu na příkladu služebníků křesťanského kultu v rámci liturgie, ale i mimo ni“ (s. 6).

V pozadí rozdělení textu na kapitoly na základě barev stojí obecnější vnímání role barev člověkem. Radek Martinek většinou postupuje od evropského kulturního kontextu k Izraeli a textům Starého zákona, odtud k církevním otcům a Novému zákonu a pak ke křesťanské církvi. Autor začíná u bílé (*color candidus*, s. 7–15), spojené s rozlišením světla a tmy, ve starověké církvi pak s oděvem všech slavicích křesťanů a posléze pouze posvěcených služebníků. Pokračuje dále k barvám života i smrti, krve a ohně, purpuru a červení (s. 16–27), přičemž ukazuje kupříkladu širokou škálu odstínů nebo kontinuální linie mezi římským dvorem a římskou liturgií. Právě během ní měl středověký člověk jednu z mála možností setkat se s červenými látkami.

Třetí místo zaujímají barvy askeze (*nulla tinctura*, s. 28–37) na hábitech řeholníků, navazujících svou prostotou na oděvy starověkých i středověkých nižších vrstev. V kapitole je zmíněn spor mezi benediktiny a cisterciáky o vhodnou podobu mnišského roucha jako příklad odlišných koncepcí ve vnímání barev v rámci vyjadřování rádoých

¹ Dostupné z http://transkulturnikomunikace.cz/img-content/files/16_FINAL_Vsechny_barvy_cirkve.pdf.

spiritualit. Pasáže nazvané „Barvy církve vítězné – svět bohoslužebných znamení“ (s. 38–50) si všímají pozvolného utváření kánonu liturgických barev v prostředí západní církve. Ve stále bohatších výzdobách chrámů dostává barva při latinských obřadech nový význam: stává se jednoduchým nositelem jasných sdělení. Autor opakovaně zdůrazňuje (zde s. 41), že naše vnímání středověku je ovlivněno purismem 19. století a že se jednalo o období mnohem barevnější.

Závěrečná a nejdelší kapitola „Barvy církevní kázně“ (s. 51–77) se zabývá vývojem mimoliturgického oděvu světského kléru jednak v souvislosti s vnitrocírkevním vývojem (reformy diecézního duchovenstva, pevnější hierarchizace a barevné vyjádření jejích stupňů), jednak v souvislosti s evropským vývojem v novověku (móda, reformace a katolická reforma a jejich barevné vyjádření). Práci uzavírá obrazová příloha (s. 88–101), vhodně doplňující jednotlivé kapitoly ukázkami maleb, mozaik a fotografií.

Radek Martinek vychází z materiálů zahrnujících dlouhé časové období od křesťanství starověku až k několika přesahům do 20. století. Seznam pramenů a literatury zahrnuje edice pramenů (usnesení synod, středověké i raně novověké manuály), díla církevních otců a dalších raně křesťanských autorů (Jan Cassianus), právníkové texty. Ze sekundární literatury je hojně zastoupena románská jazyková oblast, ať už v originálním znění (Michel Pastoureau, Sara Piccolo Paciová) nebo v překladech (Georges Duby, Jacques Le Goff). Zahrnutí různorodého materiálu a jeho předložení v českém prostředí jistě tvoří jeden z přínosů publikace. Pro teologičtější zaměřené prohloubení by stálo za úvahu doplnit ještě některé práce vydávané v rámci edičních řad Centro Liturgico Vincenziano či Pontificio Ataneo Sant'Anselmo v Římě. Další možnost rozšíření představuje podrobnější reflexe současného stavu a předpisů týkajících se odívání kléru a episkopátu (včetně využití jen málo citovaných liturgických knih).

K formální stránce knihy je zapotřebí uvést několik kritických poznámek. Bedlivému čtenáři neunikne, že informace a postřehy se v hlavním textu a poznámkách nebo v navazujících kapitolách opakují. Některé různě rozptýlené popisné pasáže, např. přírodní zdroje barev, by mohly být shrnuty do jednoduchých tabulek. Jednotlivé části působí jako odborně i výrazově velmi zdařilé samostatné eseje v nejlepší slova smyslu, jimž neprospělo spojení do celku. Zároveň jednotlivým částem chybí dílčí syntézy. K popsání dojmu přispívá i rozdílný jazyk kombinující historický výčet a příklady s obecnějšími

pojednáními. Plynulost četby ruší drobné, ale časté typografické chyby (nejednotné užívání kurzívy při psaní cizích slov, při psaní uvozovek nebo nesystémové umísťování číselných indexů odkazujících k poznámkám pod čarou) a volba některých formulací (střídání přítomného času s minulým v rámci jednoho odstavce i souvětí, občasně chybějící genitivní a akuzativní předměty či slovesa ve větách). Závěr pak rozhodně nelze považovat za hutné předložení výzkumu, působí spíše dojmem stručného zamyšlení.

Opravit by bylo třeba označení Tertuliána za církevního otce (s. 22, jedná se o církevního spisovatele) a heraldických barev za tinktury (s. 45 a 55). Čtyři základní a pět později připojených barev totiž v heraldice tvoří jednu ze složek tinktur, mezi něž náleží ještě kovy a kožešiny.

Kniha je zřejmě určena širokému spektru čtenářů, což představuje pro pisatele náročný úkol při rozhodování o délce vysvětlujících částí. Radek Martinek se někdy dopouští snad až přílišného generalizování v oblastech, jež se vážou k tématu knihy. Příkladem může být zjednodušování při výkladu o proměně starořímského senátu v kolegium kardinálů (s. 24, vnějškově snad ano, institucionálně se nejednalo o přímou cestu, navíc v polovině 12. století došlo k obnově senátu jakožto správního orgánu) nebo o říšské církvi (s. 26, čtenář by kromě legitimního odkazu na Františka X. Halase očekával uvedení některých prací české historiografie, zde např. studii Drahomíra Suchánka²). S tvrzením, že se církev stala zárukou (kulturní, správní, reprezentační) kontinuity se starověkým Římem „nechtěně“ (s. 26), taktéž nelze bezvýhradně souhlasit.

Na několika místecharází výběrovost, k níž čtenář nezná klíč. V případě oděvů papeže Radek Martinek upozorňuje na chybné spojování bílého *vestis talaris* s dominikánským hábitem Pia V. (s. 58) a dovádí jeho vývoj až do poloviny 19. století s přesahy do 20. století. Když ale hovoří o papežském purpuru (s. 26–27, 54, 59–60) a mozetě (pozn. 80), nezmiňuje původ a odlišné používání pěti barevně i materiálově odlišných papežských mozet a almucí, užívaných po celé 20. století a ještě Benediktem XVI. Podobně u kněžského liturgického oděvu se autor věnuje albě a částečně ornátu, zcela chybí tematizace humerálu, štóly, cingula a biretu.

Protože předložená publikace neobsahuje otázky a metodiku jejich zodpovídání, můžeme položit jednoduchý dotaz. Stojí v základu práce otázka „dějin“ oděvů posvěcených služebníků (materiál, způsoby

² Drahomír Suchánek. *Imperium et sacerdotium. Říšská církev na přelomu prvního a druhého tisíciletí*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze 2011.

barvení, střihy apod.), nebo jejich „významů“ (praktické, morální, reprezentační)? Autor se snaží obě roviny propojit, odpověď na podtitul knihy hovořící o barevnosti a významu křesťanského oděvu v tradici západní církve je ale rozptýlena ve všech kapitolách. Jakkoli text nepostrádá zajímavost, čtenář v něm nenalezne systematicky tříděné argumenty.

Paramentika stojí bohužel již desítky let mimo hlavní oblasti zájmu odborné veřejnosti včetně historiků umění a teologů (liturgiků). Předložená práce Radka Martinka nechce být moderním paramentickým manuálem, může ale díky množství shromážděného materiálu a spojení teologické a kunsthistorické erudice autora výrazně pomoci při hledání podob i významů liturgických a mimoliturgických oděvů. Podtržení důležitosti oděvu v křesťanství a podněty obsažené v knize dobře poslouží pro bádání historické (především kulturní a sociální dějiny a historickou antropologii), církevně-historické i teologické. Zde jmenujme liturgiku a ekleziologii, protože oděv posvěcených služebníků patří k vnějšmu vyjádření, jak církev uvažuje o sobě samé (závěr, s. 78). Historikové v knize ocení popis křesťanství jakožto kulturního kontextu s jasnými pravidly a vizuálním kódem podepřeným mnoha doklady, teologové důrazy na symbolické „čtení“ oděvů a jejich částí odkazujících k vyšším skutečnostem.

Helena Panczová – Daniel Škoviera. *Biblická gréčtina. Vysokoškolská učebnica*. Bratislava: Lingea 2014, 352 s. ISBN 978-80-8145-099-0

JOSEF BARTOŇ

Autoři publikace, která se před krátkou dobou (na konci roku 2014) dostala do knihkupeckých obchodů, jsou dva zkušení odborníci (klasičtí filologové) a dlouholetí vysokoškolská pedagogové: *Mgr. Helena Panczová, Ph.D.* (* 1975), je odbornou asistentkou Katedry biblických a historických věd Teologické fakulty Trnavské univerzity, *prof. PhDr. Daniel Škoviera, Ph.D.* (* 1946), momentálně působí především na Katedře klasické a semitské filologie Univerzity Komenského v Bratislavě. Každý z obou autorů má na svém publikačním seznamu celou řadu významných položek (odborné monografie, překlady řeckých a latinských autorů, vysokoškolské učební texty, množství odborných článků a recenzí). V souvislosti s recenzovanou knihou (jakožto závažnou učební pomůckou) chci připomenout alespoň jednu jejich starší společnou práci, úspěšné skriptum biblické řečtiny pro vysoké školy *Mathemata Graeca*, které se dočkalo tři vydání,¹ a zejména nedávno vydané monumentální dílo Heleny Panczové *Grécko-slovenský slovník*, vůbec první komplexní slovník staré řečtiny slovenské provenience.²

Recenzovaná publikace vychází ze zmíněného vysokoškolského skriptu *Mathemata Graeca* (autoři na to sami skromně upozorňují ve svém *predhovoru*, s. 12), je však ve skutečnosti dílem novým, protože text doznal značných změn ve smyslu radikálního přepracování, doplnění a přeskupení látky a zásadního rozšíření.

Knihu otvírají nezbytné vstupní pasáže: *predhovor* (s. 12–13), *osobitné zkratky a značky* (s. 14), *použitá literatúra* (s. 15–16) a celostránková tabulka *alfabéta – majuskula a minuskula* (s. 17), jež má zjevně posloužit hlavně k tomu, aby se student mohl snáze naučit ababetu psát (je to vidět na velikosti vysázených řeckých liter).

¹ Daniel Škoviera – Helena Panczová. *Mathemata Graeca: Základy biblickej gréčtiny*. Trnava: Dobrá kniha 1999, 1. vyd. Další (přepracovaná) vydání 2002 a 2008.

² Helena Panczová. *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*. Bratislava: Lingea 2012. Slovník se svými důkladně zpracovanými 32 tisíci hesly řadí mezi lexikografická díla „větší střední velikosti“ a slovenská grécistická scéna v této oblasti skokem (a nepochybně nadlouho) předstihla filologii českou.

Následuje jádrová část učebnice, padesát *lekci* (s. 18–242), které zevrubně prezentují prakticky kompletní gramatiku (hláskosloví, morfologii, syntax). Vychází se z klasické attičtiny s tím, že všude je průběžně upozorňováno na zvláštnosti biblické koiné. Podrobný výklad každé lekce (členěný do paragrafů s využitím desetinného třídění) a zahrnující i příslušné přehledné gramatické tabulky je následován přiměřeným penzem cvičných vět (*cvičenie*) vybraných z Nového zákona, Septuaginty, z dalších textů křesťanské tradice (mj. i liturgie), výjimečně z „pohanských“ autorů, přičemž věty jsou v zásadě jen málo (a se zvětšujícím se penzem osvojené látky stále méně) upravovány. Pod cvičnými větami je vždy hned zařazena slovní zásoba – a tuto kvalitu je třeba podtrhnout, protože student díky tomu ušetří mnoho energie (kterou v případě řady jiných dnešních učebnic řečtiny či latiny musí věnovat pracnému a podle mého mínění dost málo přínosnému mechanickému vyhledávání slůvek v souhrnném slovníčku na konci knihy, někdy dokonce i zcela mimo učebnici v samostatném knižním slovníku⁵). Didakticky velmi sympatické je pravidelné zařazování (vzápětí pod slovíčky každé lekce od druhé lekce dál) závěrečného oddílku nadepsaného *porovajte*, který obsahuje vždy aspoň několik slovenských výrazů, v nichž se dá dobře rozkrýt řecká etymologie pomocí některých z nově probraných slůvek. Od 11. lekce dál jsou pak ještě na sám konec každé lekce zařazeny odkazy na jednotlivé versety Písma (někdy i na souvislé několikaversetové pasáže), v nichž zájemce naráží na jevy, jež právě probráním dané lekce zvládl.

Není zde prostor na rozebírání obsahu jednotlivých lekcí a jejich podrobného strukturování, rozložení látky, konkrétního způsobu výkladu atd. Ve všeobecnosti se podobě a obsahu lekcí dá stěžít co vytknout. Asi jediné obecné „velké“ výtce, jež by přicházela v úvahu a jež by poukazovala na domnělou přetíženost podrobnostmi výkladů (nalezneme zde nejen velmi detailní pohled synchronní, ale i četné exkurzy do historické mluvnice řečtiny aj.), autoři už dopředu sami čelí v *predhovoru* s. 12–13). Jejich argumentaci (jíž se myslím rozhodně dá přitakat) lze shrnout takto:

⁵ Je to mj. případ nedávno vydaného vysokoškolského skripta Mileny Přecechtělové a Lucie Kopecké (*Řečtina pro teology*. Praha: ETF UK 2015), kde souhrnný slovníček nabízí lexikum jen k prvním dvanácti lekcím (z třiaadvaceti) a pro práci s cvičnými texty druhé poloviny knihy (tj. ostatních lekcí plus několika souvislých novozákonních ukázek v závěru učebnice) jsou studenti odkazováni na řecko-české slovníky k Novému zákonu.

– učebnice je určena pro dospělé studenty, jejichž způsob recepcce látky je orientován nikoliv na snadné paměťové osvojení (jako tomu bývá u dětí a mládeže), ale mnohem spíše na pochopení provázanosti různých jazykových struktur;

– bylo žádoucí poskytnout slovenské univerzitní veřejnosti (zejména teologickým fakultám) studijní příručku, která umožní vytvořit „poriadny“ kurz gréčtiny absolvovaný v domácem jazykovom prostredí i pro takové studenty, kteří budou po magisterském stupni vysláni k získání vyššího gradu z biblistiky (a já bych doplnil: nebo z patrologie) v zahraničí a kteří si dosud museli až na místě doplňovat podrobnější znalosti řečtiny prostřednictvím třetího jazyka (hlavně němčiny či italštiny);

– knihu přitom lze dobře využít i při běžných přehledových kurzech řečtiny, protože v ní učitel-profesionál může celkem snadno pro konkrétní studijní skupinu „seškrtat“ probíranou látku na věci základní;

– při dosavadní absenci slovensky psané gramatiky staré řečtiny může tato podrobná učebnice danou úlohu mluvnické referenční příručky do značné míry (aspoň dočasně) převzít.

Na okraj obhajoby koncepce pomůcky pro „pořádný kurs“ řečtiny ještě podotýkám, že i v Česku před nedávnem vyšla velmi podrobná a nezvykle rozsáhlá *Učebnice klasické řečtiny*.⁴

Jen příkladmo chci uvést aspoň něco málo jednotlivostí, které učitele řečtiny (sám tento jazyk na teologických fakultách již dlouhá léta vyučuji a jsem i autorem učebnice novozákonní řečtiny⁵) mohou trochu překvapit – ovšem řekl bych, že spíše ve smyslu osvěžení než nějakého zklamání či rozpaků. Jako sympatický moment vidím například skutečnost, že se v úvodní lekci vysvětluje nejen běžná výslovnost „éta-cistická“ (*pronuntiatio Erasmiana*), ale poměrně zešíroka je představena (včetně srozumitelného zdůvodnění, proč jí v učebnicích nebývá dávana přednost) i výslovnost „itacistická“ (*pronuntiatio Reuchliniana*), což v běžných učebnicích nebývá zvykem. Z didaktického hlediska mne pak zaujalo občasné spíše „netradiční“ rozmístění vykládaných témat, například že se nejprve kompletuje skloňování participia

⁴ Filip Horáček – Radek Chlup. *Učebnice klasické řečtiny*. Praha: Academia 2012. Učebnice má 445 stran formátu B5, výklady jsou prakticky stejně detailní jako u Panczové-Škoviery, dále mj. obsahuje ještě mnohem větší objem velmi náročných cvičných textů.

⁵ Dosud poslední (páté) vydání: Josef Bartoň. *Uvedení do novozákonní řečtiny*. Praha: KLP 2009 (1. vyd. Praha: Karolinum 1994).

perf. akt. (v rámci dentálních kmenů v § 30.5), a teprve později skloňování part. prez. akt. spolu s dalšími nt-kmenovými participií (v rámci výkladu nt-kmenů v § 32.4). Nemám konkrétní zkušenost s vykládáním gramatické látky v takovémto pořadí, ale připadá mi to přinejmenším jako zajímavá inspirace.

Za lekce je připojeno ještě několik důležitých „pomocných“ oddílů. Prvním z nich jsou *vybrané texty* (s. 243–264) – podle mého mínění velmi dobře sestavená malá čítanka předkládající celou řadu souvislých řeckých textových ukázek, jež jsou dále rozčleněny do tří pododdílů: *A. Biblické texty*; *B. Svetské texty*; *C. Liturgické texty*. Najdeme zde vybrané pasáže ze Septuaginty a Nového zákona, několik ukázek z literatury „pohanské“ provenience a několik textů křesťanských autorů včetně některých známých hymnů. Dalším oddílem je *prehľad sloviess* (s. 265–277), obsahující 221 důležitých sloves (v kompletních řadách), přehledně roztríděných podle kmenových (a zčásti i jiných podstatných) kritérií. Dva *gramatické dodatky* (s. 278–287) podávají souhrnné tabulky ohýbání sloves (*D1*) i jmen (*D2*). Nezbytnou pomůckou je *grécko-slovenský slovník* (s. 288–320). V samém závěru knihy umístěné rejstříky (*vecný register*, s. 321–326, a *register gréckych slov a tvarov*, s. 327) poslouží čtenáři mj. i k tomu, že může knihu celkem pohodlně použít také jako velmi slušnou praktickou mluvnici staré řečtiny (což byl ostatně jeden ze záměrů autorů, srov. výše).

Helena Panczová a Daniel Škoviera se náročného tématu zhostili s přísloušnou filologickou akribií a předkládají veřejnosti fundovaně a precizně vyhotovené dílo, kvalitní vysokoškolskou učebnici biblické řečtiny. Na jednotlivostech i celku je vidět odborná erudice a pedagogická vyzrálость autorů. Knihu jednoznačně a vřele doporučuji i našemu českojazyčnému prostředí – přinejmenším jako bohatý zdroj dobrých inspirací pro vyučující staré řečtiny a mnohostranného poučení pro studenty různých stupňů na oborech teologických, filologických i jiných (kulturní dějiny, byzantologie, mediteránní studia aj.).

Mezinárodní konference Společnosti pro biblickou literaturu (SBL) a Evropské asociace biblických studií (EABS) 6.–10. 7. 2014 ve Vídni

JAROSLAV BROŽ

V první polovině července 2014 hostila Vídeňská univerzita (Universität Wien) společné pracovní setkání dvou mezinárodních společností sdružujících stovky badatelů na poli biblistiky a příbuzných oborů.¹ Stalo se tradicí, že obvykle každé dva roky se členové věhlasné Society of Biblical Literature (SBL), k níž patří mimo jiné světoví velikáni současného bádání, setkávají společně s European Association of Biblical Studies (EABS), jež je mnohem mladší nejen svým trváním, ale také věkovým průměrem členské základny.

Více než jeden tisíc účastníků, z toho 933 aktivních referentů, pracovalo během 5 dnů ve 110 sekcích, z nichž 27 organizovala EABS, 54 SBL, 18 přípravný výbor Vídeňské univerzity a 11 sekcí mělo speciální status.

Nedělní podvečerní zahajovací program v horké červencové Vídni měl akademicko-společenský ráz. Po zdravicích představitelů místní židovské obce, zástupců římskokatolické a protestantské církve a vice-rektorky univerzity, příjemně doplněných Mozartovou a Haydnovou hudbou v živé triové interpretaci, přednesl úvodní přednášku Armin Lange z domácí univerzity na téma „Mezi Mesiášem a halachou: Text proroka Jeremiáše 33,14–26 a jeho recepce v judaismu a křesťanství“. Následující velkorysá recepce v prostorách vídeňské radnice na pozvání starosty města ukázala, jakou důležitost místní reprezentace vědeckému setkání připsuje.

V množství tematických sekcí vynikla přednáška Philipa H. Townera „Translating Alterity: Reflections on Bible Translation in Light of Psychoanalytic Theory“, kterou sponzoroval Nida Institute for Biblical Scholarship at American Bible Society. Dále se velké pozornosti těšila sekce „Domestic Space and Religion in Imperial and Late Antique Ephesos“, jejíž náplň zajišťovali rakouští badatelé, zabývající

¹ Účast autora zprávy na uvedené konferenci je součástí badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

se starověkým Efezem. Jejich přednášky vhodně doplňovala komentovaná prohlídka vídeňského Ephesos Museum s jednou z největších a nejúplnějších sbírek artefaktů ze studované lokality. Mimo jiné mohli účastníci konference navštívit také další klenot vídeňských muzeí, totiž Papyrus Museum, se vzácnou přehlídkou papyrologických svědectví každodenního i náboženského života helénistické doby.

Mezi mnoha studijními skupinami z oblasti starozákonní a novozákonní vědy, archeologie, lingvistiky, judaismu, islámu a souvisejících antropologických a kulturních studií, přitahovala zvláštní pozornost účastníků tematika „Antisemitského čtení Bible“, připravená péčí pořadatelské univerzity.

Pedagogickým a prakticko-publikačním aspektem badatelské práce se zabývala pracovní setkání jako „Creating Stimulating Syllabi for the Classroom“ (Diana Edelman) nebo „The Job Market Inside and Outside of Academia“ s panelisty z významných univerzit (Alberta, Münster, Tel Aviv atd.) a se zástupci vědeckých nakladatelství.

Českou republiku zastupoval Zbyněk Garský, toho času působící na univerzitě ve švýcarském Bernu, a Jaroslav Brož z pražské Univerzity Karlovy. Garský prezentoval svůj příspěvek „Imagery of Early Christian Rituals in the Greek Physiologus“ v sekci „Ritual in the Biblical World“. Brožův příspěvek „The Meaning of ‚Pistos‘ in Heb 2:17 and 3:2: ‚Faithful‘ or ‚Trustworthy‘?“ byl zařazen do sekce „New Testament/Early Christianity/Rabbinic Studies“ jako volné pokračování velmi bohatě a silně obsazené sekce „Epistle to the Hebrews“.

Veliký počet účastníků, četnost kvalitních pracovních skupin a vynikající prezentace proslulých osobností i mladých nadějných badatelů lze vysvětlit jednak lokalizací konference uprostřed Evropy v místě s excelentní intelektuální, vědeckou a kulturní tradicí, jednak šťastnou spoluprací dvou badatelských společností rozličného charakteru. Bez nadsázky lze konstatovat, že ony dělně prožité dny ve Vídni byly opravdovým akademickým svátkem.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA

Vědecké periodikum *AUC Theologica* je věnováno teologii. Tento pojem je užít v širokém, dále diferencovaném smyslu: jsou jím míněny všechny hlavní, propedeutické i auxiliární „scientiae sacrae“.

Časopis je připravován péčí mezinárodní redakční rady, která má své zázemí na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vychází v řadě *Acta Universitatis Carolinae*, již vydává Nakladatelství Karolinum. Navazuje na předchozí ediční činnost KTF UK v l. 1998–2008: deset svazků řady nazývané *Sborník Katolické teologické fakulty* a dva svazky řady nesoucí název *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica jsou vydávána dvakrát ročně. Periodikum je otevřeno pracím akademických a vědeckých pracovníků nejenom Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, ale i dalším badatelům. Každá studie první a druhé části je recenzována dvěma kvalifikovanými posuzovateli, řízení je oboustranně anonymní (peer review).

Původní, jinde nepublikované texty, lze zasílat e-mailem na adresu theologica@ktf.cuni.cz. Musí být upraveny v souladu s pokyny pro předávání rukopisů (viz www.theologica.cz). Nevyžádané texty nebudou autorům vráceny. Autoři nemají nárok na honorář.

The aim of the periodical *AUC Theologica* is to publish papers covering the full range of the field of theology, including both classical theological topics and the propedeutical and auxiliary “scientiae sacrae”.

Theologica is run by an international Editorial Board based at the Catholic Theological Faculty (KTF) of Charles University in Prague. It is a part of the series Acta Universitatis Carolinae which is published by the Karolinum Press. *Theologica* continues the tradition of the earlier publishing activity of the KTF: during the period 1998–2008, there appeared ten volumes of a series called *Sbornik Katolicke teologicke fakulty* (KTF Proceedings) and two volumes of the *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica appears twice a year. *AUC Theologica* publishes articles not only by the academic and research staff of the KTF, but also by other researchers. Articles included in the first two sections are double blind peer reviewed by two experts in the field, with neither side being aware of the identity of the other.

Original texts that have not been published elsewhere can be submitted by e-mail to theologica@ktf.cuni.cz. They should be formatted in accordance with the manuscript guidelines to be found at www.theologica.cz. Unsolicited manuscript will not be returned. The authors are not entitled to any royalty.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2015, roč. 5, č. 1

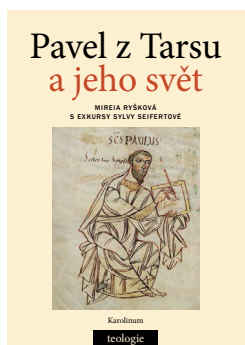
Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1
<http://www.karolinum.cz>
Praha 2015
Grafická úprava Kateřina Řezáčová
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804-5588 (Print)
ISSN 2336-3398 (Online)
MK ČR E 19775

Mireia Ryšková: Pavel z Tarsu a jeho svět

Praha, Karolinum 2014, brožovaná, 502 str., 1. vydání, cena: 375 Kč



Monografie je první původní českou prací, která se v takové hloubce a takovém rozsahu zabývá jednou z nejvýraznějších postav raného křesťanství Pavlem z Tarsu. Tento vzdělaný diasporní Žid se po setkání se zmrtvýchvstalým Pánem stal zřejmě nejhrolivějším hlasatelem evangelia a právě díky jeho nasazení a schopnostem se nová víra úspěšně prosadila v pohanském prostředí. Kniha na pozadí reálií soudobého helénistického světa sleduje Pavlova židovskou formaci a myšlenkový obzor před obráčením, pokouší se rekonstruovat základní chronologii jeho života, zevrubně pojednává o Pavlově misijním působení a přináší rozbor jeho literární činnosti i základ-

ních témat jeho teologie. Vě snaze podat co nejúplnější syntetický obraz Pavlovy osobnosti se nevyhýbá ani problematickým okruhům a sporným otázkám. Zvláštní pozornost je věnována Pavlovu názoru na rodinu a sexualitu. Kniha není určena pouze biblistům a specialistům na rané církevní dějiny, ale i širší odborné veřejnosti a všem poučeným zájemcům o téma počátků křesťanství.

ISBN 978-80-246-2333-7