

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; its 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: 10.14712/23363398.2015.67

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 osvětlené srdce⁴ křesťana a nevědomky nemůže nelačnet 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. *Proslav*, 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 chápali 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* 1997–2003. Publikace má celkem 32 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 Soušedík. *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 Sedláč. 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 1931, 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: ČČSH 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 předznačení. 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. Ctírad 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 kterého 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 církve 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 církve slaví eucharistii a eucharistie tak říkájíc dělá církve. 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-

uživala církve 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. Ctirad 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 znamením 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 způsobů 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. Mimochodem 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 přepodstatnění 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 částce 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 zjevena. 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 Berengariovi 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 Tridentický 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, jaksí z donucení popisujeme, ovšem bez nároku na to, že by naše vyjádření mohlo aspirovat na jiné než vzdálené 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 podporuje 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. 430–632); Pavel VI. *Mysterium fidei* (EV 2, č. 406–443); Jan Pavel II. *Dominicae cenae* (apošt. list ze dne 24. 2. 1980; EV 7, č. 151–232); *Katechismus katolické církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001, č. 1373–1381.

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. 340.

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 transsubstanciacie, 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 zviditelnují 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 transsubstanciacie, 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 mezi 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 difference mezi Kristovým tělem historickým a eucharistickým.

bez reálné přítomnosti Kristovy, by zase představovala dobu 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 rozdvíjet na dva subjekty, o bludnosti by nebylo pochyb. Kdyby však Nestorius chtěl vyjadřovat, že Ježíš měl vlastní lidskou osobnost, což je souhrn sebepožitek 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 eklesiologie.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 způsoby byly pouhým znamením, ale nikoli reálnou přítomností vtěleného Božího Syna.

²⁹ Srov. Ctirad 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 církve, 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. Odrhovat 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.³²

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 trojičně: 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 odrhovat od církevního společenství, protože nelze přijímat tělo Páně bez smíru s bratry.

³² 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 transsubstanciální model je ve své vlastní podstatě paradoxální. Uvedené dilema se z roviny teorie následně přenáší do konkrétní historické situace v souvislosti s reformním postojem k církevní instituci, která byla postižena řadou zásadních nešvarů, konkrétně připomeňme kupčení s církevními úřady, což na přelomu 14. a 15. století vyvrcholilo vpravdě smrtelnou krizí trojpapežství.

Doufám, že právě uvedené souvislosti jednak objasňují oprávněnost 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. Hodnocení eucharistické nauky Jana Husa a jeho kolegů je tudíž z hlediska systematické teologie klíčem k porozumění nejenom jejich christologii, jíž 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 obžalobu, na prvním místě jej obvinil z viklefovského remanentismu.⁵³ 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 konsubstancialismu Stanislava ze Znojma a Jakoubka ze Stříbra

Vzhledem k šíři problematiky a bohatství druhotné interpretace 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

⁵³ 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 odkazují 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 doplňují 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 Milíče z Kroměříže.³⁴

³⁴ Srov. např. František Michálek Bartoš. *Čechy v době Husově*. Praha: J. Laichter 1947, s. 240–242. Tomuto obrácenci 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 Milíče obdivoval a prezentoval ho coby proroka poslaného Bohem.⁵⁵ Lze říci, že k tomuto odká-

kléru. Je známo, že vztahy mezi příslušníky žebavých 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 nevraživost. Nikoli neposledním důvodem kritického postoje zejména Milíče k mendikantům byl jejich ne vždy příkladný život, v němž se sice hlasitě hovořilo o chudobě, ve skutečnosti se však za touto reklamní maskou skrývalo obdobné bažení po penězích jako všude jinde. Podobná vzájemná nevraživost 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, 193.

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. Motívem 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 hotovi závidět člověku kdýkoli 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.

⁵⁵ 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: Oldebourg Verlag 1993. 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 odríci. Následně podstoupil církevní trest, nepřišel však o své kanovníké 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 hrozičím 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 Sedláček. *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 věci 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; žerazil 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 3. *Theologická revue* 68 (1997), s. 53–59, zde s. 54, 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. Tentýž 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 znameními 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 zholá 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 remanenční 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 nesouvisející 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 konsekračních 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 zemí 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 rovnivosti 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 vskutku 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 vyloženě 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 níž byl připraven vzbouřou 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 kráčejí 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 nepřislušelo. 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. Klád důraz nikoli na placení peněz, nýbrž na vnitřní dispoziční penitenta, který se musel vyzpovídat, kát, a pak mohl dojít odpuštění i časných trestů za své hříchy, které si po smrti duše odbyvá 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 vyhocené 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 nepřislúší 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 budiž 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 teologických 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 týmiž 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 vůči 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 kolonizátory. 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 oběť 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 takzvaně 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 nacio 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: Srov 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. 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 Sententí*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 žalárníků, 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 Sentenci* nachází ve čtvrté knize, distinkce VIII–XIII. Srov. V. Flajšhans (ed.). *Spisy M. Jana Husi 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 na jaký jsme po II. vatikánském koncilu 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, protože 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. Flajšhans (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 opět zaměřeno k duchovnímu přijímání.

⁵⁰ Jedná se o latinský spis s titulem *Saepius rogasti*. Srov. Jan Hus. O nejsvětější svátosti oltářní. In: V. Flajšhans (ed.). *Mistra Jana Husi 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, naskytá se otázka, zda v jádru zdravá Husova eucharistická nauka náhodou nevypovídá 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 výrocích pražského reformátora, nejví se mi to dostatečně kritické, neboť mnohá z těchto svědectví byla účelově přeroucena. 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 počínání 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 aucta deplumata, veru infixata 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. Nenávisť je však velmi špatným vůdcem a jenom stěží někomu 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 Michaellem 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 proreformní 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 Těto 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, pročez 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 poskrvnit líží. 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 – heretyk 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 církev Hus jistě překročil sebezpočopení církve své doby, v některém ohledu předjímal myšlenky reformace následujícího staletí, v jiném pak některé důrazy, které později katolická církev vyzdvihla na Druhém vatikánském koncilu.“ M. kard. Vlk – 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 nepříjemnou 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. Podoťkám, že v rovině soudních výroků ani nejvyšší církevní autorita není neomylná a ultimativní instance, kterou může být jediné 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 stěží 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 ztracení 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 křivdy 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 kacífům: „Je nezbytné, aby přeskoucí a nezatemnitelný jas tohoto koncilu opatřil s prozíravou rychlostí léky, aby ti, kdo povrhli preláty a doktory, postavenými v domě Božím za svítlny, prokazovali jim úctu, pozornost a poslušnost, až projeví sílu a váhu své autority [...] Opovázili se kdo jí povrhnout, bude postižen, jakož je spravedlivo, bleskem a upálením [...]“.⁶² 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 dokázat, 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 žádné iluze. Těžko mluvit o pravověří tam, kde se naprosto pragmaticky aplikuje ohavný princip, podle něhož účel světi 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 hydře⁶⁴, mnozí, kdo ho v dějinách nejrůznějších

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 přečíst, 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, stávající se zástěrkou služby svým světským zájmům, kteroužto záměnu si zhusta ani neuvědomuje, jsa nadále přesvědčen o svatosti své služby [...] Lze proto vyslovit téměř sociologicko-eklesiologický zákon, že čím je církevní instituce obdařena větším

církvi na vlastní kůži 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 (2015), 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 nevylučování viditelné, znakové stránky svátosti i jejich souvislosti s udělovanou milostí v jistém ohledu výrazně zpochybňuje možnost, že kostnický vězeň by absolutně odtrhoval církev 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
Tháškurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: cpospasil@volny.cz*