

JANA NECHUTOVÁ

K CHARAKTERU EUCHARISTIE V ČESKÉ REFORMACI

Na základě kalicha, který se stal symbolem husitství, se zdá, že eucharistie sehrála v české reformaci podstatnou úlohu. Je nutno položit si otázku, odpovídá-li toto zdání skutečnosti. Není to otázka jednoduchá, neboť pro její zodpovězení je třeba prostudovat nejen jednotlivé peripetie českého utrakvismu, ale i různé eucharistiologické aspekty, jež mohly vést ke zdůraznění významu přijímání a posléze k ideji laického přijímání pod obojí způsobou. Z těchto – vzhledem ke kalichu přípravných – aspektů je dobře známo zejména stadium zvýšení eucharistické úcty ve 2. polovině 14. století, ústící v požadavku častého, ba denního, přijímání. Ačkoli i o tom se tato studie dále příležitostně zmíní, chce se zabývat především problémem tzv. koinonického, obecenstevního významu eucharistie, tj. jejímu významu pro konstituování a posílení vzájemnosti obce věřících mezi sebou.

Na první pohled, sledujeme-li tuto otázku u autorů české reformace a jejich předchůdců, se věc jeví tak, že je v jejich dílech dáвана přednost pohledu jinému, totiž významu eucharistie pro spojení každého jednotlivého křesťana i křesťanské obce jako celku s bohem; je to pohled v původním, filologickém smyslu slova mystický, tíhnoucí ke transcendentnímu tajemství, nikoli pohled koinonický, obecenstevní. Jsme-li si však vědomi snahy husitů a jejich předchůdců o návrat ke zvyklostem prvotní církve, v níž koinonie ještě zřejmě nad metafyzikou ve Večeři Páně převládala, a uvědomujeme-li si spolu s tím i ráz husitské eklesiologie, zdůrazňující jednotu, budeme jistě právem hledat v husitských naukách o svátosti oltářní i prvek obecenstevní.

Historii tohoto prvku je možno začít už apoštolskou církví: v ní už způsob přijímání, jak o něm zpravují Skutky apoštolské, podtrhoval prostou vzájemnost křesťanské obce; zároveň ovšem ani tato shromáždění nebyla prosta tendence ke spojení s transcendentním, jak to vyjadřovalo hlavně eschatologické očekávání prvotních křesťanů, při Večeři Páně *expressis verbis* vyznávané. O čtyři století později, v Augustinově pojetí eucharistie, shledáváme opět oba prvky, transcendentní i obecenstevní, ale na rozdíl od apoštolské církve již oba v opačném poměru: transcendentní je zdůrazněn mnohem silněji. Je to pochopitelné, neboť pro Augustina už není Kristovo božství a lidství bezprostřední realitou jako pro sbory Skutků apoštolských, nýbrž hlubokým a neproniknutelným tajemstvím, na jeho řešení se vynakládá mnohem více energie než na jakýkoli jiný význam, v eucharistii obsažený: po celá staletí před Augustinem, ba už i déle, mezi

latinskými otci poprvé výrazněji u Tertulliana, se už o tomto mysteriu spekulovalo. Výsledkem byla obecně rozšířená víra, že v chlebu a vínu, podávaném při obřadu přijímání věřícím, je právě tělo a krev Kristova.¹ Toto přesvědčení je zřejmě přední důvod posvátné úcty k eucharistii, prostý koinonický rys svátosti ustupuje do pozadí a je mu tedy i u Augustina věnováno méně místa. Přece však² charakterizuje Augustin účinek přijímání také tím, že člověka povznáší k obecnestevní jednotě. Rozumí tím zejména připojení k církvi v lásce, jak plyne i z řady jeho výroků, např.: „*Hoc est ergo in membris Christi charitas, quod est in membris corporis sanitas*,“³ nebo: „*Qui ergo est in eius corporis unitate . . . , id est in christianorum compage membrorum . . . , ipse vere dicendus est manducare . . .*“⁴ Tato místa poskytují i zásadní poznatek pro Augustinovo — a nejen jeho — pojetí eucharistie, totiž že toto pojetí velmi těsně souvisí s eklesiologií, s chápáním církve jako těla Kristova, což je dědictvím řady míst z Pavlových epístol⁵ a v Augustinově teologii i důsledkem její novoplatónské inspirace. Platí to především pro Augustinův unionismus: jednota těla Kristova vyžaduje i jednotu jeho pozemského odrazu, církve, v jejich jednotlivých údech. Prostředkem, zajišťujícím jednotu církve s jejím pánem, ale i spojení jednotlivých údů mezi sebou, je pak eucharistie. Augustin ovšem výslovně polemizuje se vztahováním tohoto společenstevního smyslu přijímání na vnější církevní svazek — eucharistie nepatří heretikům a schismaticům.⁶ A zde jsme u známého Augustinova pojetí církve: jednou představuje corpus Christi jako viditelné společenství dobrých i zlých, jindy jen jako společenství vyvolených, předurčených, „praedestinatorum“.⁷ Se vši pravděpodobností se zdá, že pro Augustina znamená eucharistie nikoli vnější vřazení se do církve viditelné, ale že skrze tuto svátost, již ovšem může poskytnout jen církev viditelná, je věřícímu manifestována jeho příslušnost do církve vyvolených, ale jen tehdy, přijímá-li hodně (digne), to jest ztotožňuje-li se jako pravý predestinovaný s tělem Kristovým i mravní stránkou.⁸

Tento exkurs do eucharistologie a s ní související eklesiologie Augustinovy chtěl položit základ k osvětlení nauky o svátosti oltářní v české

¹ I když dosud nebylo jasné, jak ke sjednocení podstaty vína a chleba s tělem Kristovým dochází; transsubstanční nauka, ačkoli o jejích náznacích může být řeč už v předaugustiněské teologii, např. v Ambrosiově metabolismu (K. A d a m, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*, Paderborn 1908, str. 49–51), se ustaluje na Východě během 8. stol. (Jan z Damašku), na Západě teprve v 9.–11. stol., za eucharistických sporů, v nichž jsou mluvěmi zárodečné podoby transsubstanční teorie Paschasius Radbertus proti Ratramnovi a Lanfrancus proti Berengarovi z Toursu. Sám výraz „transsubstantio“ pochází až ze 12. stol. a teprve 4. lateránský synod r. 1215 za Innocence III. přijímá transsubstantiaci za závazné církevní dogma. — Tato otázka měla svůj nemalý význam i ve vývoji českého reformního myšlení od Husova sporu až po Jednotu bratrákou a pro její vztah k luterství a kalvinismu.

² K. A d a m, o. c., str. 152 n.

³ *Sermones, Migne, Patrologia latina* (dále jen MPL) 46, col. 891.

⁴ *De civ. Dei* 21, 25; MPL 41, col. 741.

⁵ Zejména Rom. 12, 5; 1. Cor. 6, 15; 10, 17; Eph. 4, 12. 14–15; Coloss. 1, 18. 24.

⁶ *De civ. Dei* 21, 25; MPL, l. c.

⁷ M. Seybold, *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus*, Regensburg 1963, str. 177 n., zvl. str. 208.

⁸ O. c., str. 221 n.

reformaci, která vychází především z augustinského směru teologie, ze směru méně dogmatického, méně systematického a racionálního, a naopak více etického, sociálně teologického, antropologického a etického — slovem ze směru otevřenějšího a poskytujícího větší možnosti protiinstitucionálním interpretacím. — Zároveň je filosofickým základem myšlení naší reformace platónsko realistický názor, jenž byl vlastní i novoplatónismem ovlivněnému Augustinovi; platónský realismus je ze všech předscholastických autorů nejvýrazněji zastoupen Pseudodionysiem Areopagitou, hlavním představitelem pokusů o sjednocení křesťanské zvěsti s novoplatónismem. U Pseudodionysia nesou stopy platónského pojetí nejen eklesiologie a nauka o církevní správě, ale i učení o eucharistii, a to opět v závislosti na jeho pojmu církve. Zdejší, pozemskou církev považuje Dionysius za odraz reálného světa andělského. Pozemské církvi zajišťuje věrnost jejímu věčnému předobrazu právě eucharistie, jež jediná dává jednotu církve s božskou podstatou, jednotu věřících mezi sebou a poznání věčných božských forem.⁹ Nás zde zajímá především druhý z těchto účinků eucharistie, o němž Pseudodionysius praví: „... *unificetque (eucharistia) illos, qui ad se sancte accedunt*...“¹⁰ Studium Areopagity konečně připomene též, že řecké slovo pro přijímání, „synaxis“, naznačuje dosti jasně hlavní význam eucharistie — spojení věřících s Kristem i mezi sebou navzájem (jak tento termín interpretuje i Summa Tomáše Aquinského.¹¹ Ostatně nejínak je tomu i s latinským výrazem „communio“.

Vidíme tedy, že se v novoplatónské a platónskorealistické teologické orientaci středověku obecnestevní, koinonické pojetí eucharistie vyskytuje a že má vzhledem k tomuto filosofickému základu dobré opodstatnění. Můžeme tedy očekávat, že se s tímto vztahem ke svátosti oltářní setkáme i v české reformaci, jež budovala právě na tomto filosofickém základě. — Je ovšem třeba zmínit se i o tom, že tento efekt přijímání těla Kristova má svou úlohu nejen u autorů platónsko-dionysiovské tradice, jež měla význam hlavně pro mystické a reformní směry, ale i u teologů čistě scholastických, spekulativních a racionalistických aristoteliků.¹² Nejvýmluvnějším příkladem zde může být Tomáš Aquinský, který ve 3. části Summy, v kvestii 73., čl. 3. a 4. praví:¹³ „*Bylo pak řečeno, že věci svátosti jest jednota tajemného těla, bez níž nemůže býti spasení: neboť nikomu není volná cesta spasení mimo církev... A skrze všechny svátosti se věřící navzájem spojují, což znamená ono řecké slovo synaxis, nebo latinské přijímání... Musí se říci, že tato svátost má trojí význam. A to, jeden vůči minulému, pokud totiž je připomínkou utrpení Páně... Druhý pak význam má vůči věci přítomné, totiž jednotě církevní, k níž jsou lidé přičleňováni touto svátostí:*

⁹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, Migne, *Patrologia graeca* (dále jen MPG) 3, col. 451.

¹⁰ MPG 3, col. 455.

¹¹ Viz dále pozn. 13.

¹² M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, Berlin 1957, str. 94 až 100, mluví o vnitřní souvislosti mezi středověkou mystikou a spekulativní scholastikou a o jejich společném základě.

¹³ Cituji podle českého překladu Tomáš Aquinský, *Theologická summa*, pfel. S. Brait, část III, sv. V, Olomouc 1937, str. 723, 726.

a podle toho sluje spojení nebo synaxis... *Třetí význam má vůči budoucímu: pokud totiž je tato svátost předobrazem požívání Boha, jež bude ve vlasti.*“ Tomášova právě uvedená slova zároveň výstižně a jadrně shrnují téměř všechny možnosti přístupu k eucharistii, jak byly známy do jeho doby a jak jich využila i naše reformace: na našem místě jedná Tomáš o spojení s Kristem, o vzájemném spojení věřících, o připomínce utrpení Kristova, o eschatologickém příslibu budoucí radosti „in patria“, a v okolních kvestiích probírá ovšem i otázky transsubstanciace, svátostného a duchovního přijímání, častého přijímání apod.

Chvilu, v níž stáli předchůdcové a připravovatelé cesty české reformace před úlohou zmocnit se i teoreticky eucharistické látky, byla pro tento počín neobyčejně příhodná: prakticky se totiž eucharistie nabízela v krizi, v níž soudobá církev tkvěla, jako jeden z prostředků nápravy, což skutečně zbožní mužové té doby rozpoznali. Za všechny zde může být příkladem Jan z Jenštejna, nazvaný „eucharistickým horlitem české gotiky“,¹⁴ o němž zde stačí říci, že na pražské synodě r. 1391 dokonce povolil každodenní přijímání laikům.¹⁵ Ondřej Petru ve své monografii o Matěji z Janova a častém přijímání eucharistie uvádí vedle Jenštejna řadu dalších ctitelů eucharistie, u nichž už praktický pocit nutnosti přijímání pro nápravu církevního života vede i k teoretickému zdůvodnění: autora spisu *Malogranatum*, Milíče z Kroměříže, M. Jindřicha z Bitterfeldu, M. Matouše z Krakova, Štítného i M. Vojtěcha Raňkova z Ježova.¹⁶ U nich všech se úcta ke svátosti oltářní jeví především jako doporučování co nejčastějšího přijímání. Tato myšlenka byla tehdy rozšířena tak, že se žádný z moderních historiků nepozastavil ani nad tím, že traktát „*De corpore Christi*“, čili, jak text nazval Truhlář, „*Epistola de frequenti communione cuidam amico directa*“, jednájící o častém přijímání, je v pražském universitním kodexu V F 13 připsána soudobým písařem M. Maříku Rvačkoví, jednomu z hlavních odpůrců Husových, který se později ve svých kostnických projevech z r. 1417 jasně postavil proti praxi častého přijímání laiků.¹⁷

Idea častého přijímání vrcholí u Matěje z Janova, který je bezesporu největším a nejvýznamnějším eucharistologickým autorem české reformace vůbec od jejích prvních počátků až ke sporům o kalich po smrti Husově. Matěj, který vyrostl ze zbožného nápravného hnutí 2. poloviny 14. století a ježž můžeme řadit k autorům literatury schismatu, se tak

¹⁴ V. Bitnar, *Jan z Jenštejna, mariánský a eucharistický horlitem české gotiky*, Olomouc 1938.

¹⁵ K. Höfler, *Concilia Pragensia 1353—1413*, Prag 1862, str. 40—41.

¹⁶ O. Petru, *Matěj z Janova o častém svatém přijímání*, Olomouc 1946, str. 7—21. Vojtěchův list *De frequenti communione* (viz J. Kadlec, *M. Vojtěch Raňkův z Ježova*, Praha 1969, str. 83; viz *Regulae*, sv. II, str. 86—92).

¹⁷ Srov. J. Nechutová, *De Tractatus de corpore Christi M. Mauritio adscripti fonte Janoviano*, LF 1970, str. 262—270. — Rozšíření úcty k eucharistii nepochybně souvisí se zavedením svátku Božího těla (1264), který byl v Čechách slaven od 20. let 14. století. Jistě byla eucharistická úcta jedním z motivů, které k ustanovení tohoto svátku vedly, a svátek sám pak poskytoval novou živnou půdu k rozvíjení zbožnosti v tomto ohledu. — Historikem umění K. Stejskal em jsem byla upozorněna, že lze kvantitativní a snad i kvalitativní změnu ve vztahu ke svátosti oltářní a k její koncelebraci sledovat až se statistickou přesností i ve výtvarném projevu této doby ve světě i na našem území. Srov. Z. Nejedlý, *Dějiny husitského zpěvu*, II, Praha 1954, str. 113—120; III, Praha 1955, str. 126 n.

stane podstatným autorem také pro tento výklad: když rozvádí myšlenku častého přijímání, jednu z hlavních nosných myšlenek celých „Regulí“,¹⁸ zamýšlí se nad eucharistií z různých stránek a nejednou u něho v této souvislosti najdeme zdůrazněn právě obecenstevní charakter přijímání, jeho význam pro jednotu vnitřního života církve svatých. Můžeme říci hned, že po Janovovi už důraz na tuto stránku věci u žádného z husitských autorů v této míře nenajdeme. I u Matěje se ovšem setkáme s řadou jiných dobrých důvodů pro časté přijímání a pro ustanovení a praktikování této svátosti vůbec; nejednou je v „Regulích“ řeč např. o eucharistii jako o připomínce utrpení Kristova,¹⁹ ale především je tomuto autorovi eucharistie znamením svazku 1. Krista s církví a církve s Kristem („... *huius sacramenti primus et principalis est effectus ecclesiam Christo unire...*“),²⁰ 2. církve bojující s církví vítěznou i s dušemi v očistci,²¹ 3. jednotlivých členů koinonie církve svatých navzájem. — Toto pouto je poutem lásky, a proto přestává být pro hříšné lidstvo žádoucím „*habundante iniquitate et refrigescente charitate*“,²² čehož důsledkem je zase „*abominatio desolationis*“ a rozpad církevní jednoty schismatem;²³ naopak, kdyby se obnovilo časté přijímání, navrátila by se sláva prvotní církve, *consuetudo antiqua* a *charitas primitiva*, a lidé by měli z čeho čerpat pro nápravu svého života.²⁴ To se ovšem právě nyní děje, neboť Kristus na konci věků probouzí opět ve svých věrných touhu po co nejčastějším přijímání svého těla a krve.²⁵

Vlastní koinonický účinek přijímání charakterizuje Janov takto: „*In his eciam periculosus diebus membra ecclesie valde nimis divisa, quia hunc panem divinum, suorum membrorum unitivum, plebs christiana... cessavit digne frequentare...*“; „...*ita hoc sacramentum sua virtute divina multitudinem populi facit unum...*“; „*Ecce, quam summe dominus Ihesus crucifixus dilexit perpetuam et solidam unionem suorum sueque familie, propter quod omnem varietatem multiplicatamque diversam, derogantem universitati, voluit extirpare a sua ecclesia... Sed insuper, ... pro eis constituit solum unicum sacrificium..., quod primo et*

¹⁸ Matějovo hlavní dílo „*Regulae Veteris et Novi Testamenti*“ o 5 knihách vyd. V l. K y b a l a O. Odložilík, *Sbírka pramenů českého hnutí náboženského ve XIV. a XV. století*, č. 9—13; sv. 1—4 vyd. V l. K y b a l, Inšpruk 1908—1913, sv. 5 vyd. V l. K y b a l a O. Odložilík, Praha 1926. Edice obsahuje 1.—4. knihu díla, kniha 5. nebyla doposud vydána.

¹⁹ *Regulae*, sv. I, str. 87, 88, 144, 146, 150; sv. V, str. 175.

²⁰ *Regulae*, sv. I, str. 131; srov. též např. sv. V, str. 362: „*Unio anime cum Christo et Christi cum anima est effectus principalis istius sacramenti et manducacionis ipsius non indigne.*“

²¹ *Regulae*, sv. I, str. 68; sv. V, str. 371; o svazku s církví vítěznou prostřednictvím eucharistie mluví i Matouš z Krakova (O. Petrů, o. c., str. 16), o svazku s dušemi v očistci již patristika, např. Tertullianus i Augustinus (K. A d a m, o. c., str. 14, 78 až 79).

²² Toto biblické místo (parafráze Matth. 24, 12) je častou charakteristikou současného stavu křesťanstva u autorů husitských a předhusitských. Janov v této souvislosti např. *Regulae*, sv. I, str. 132; sv. III, str. 168, 215; sv. IV, str. 282—283; sv. V, str. 82—83, 171, 217.

²³ *Regulae*, sv. III, str. 215, 168; sv. V, str. 355.

²⁴ *Regulae*, sv. V, str. 355—356, 82—83, 351.

²⁵ *Regulae*, sv. III, str. 17; sv. IV, str. 282—283.

principaliter habet efficere et potest in Dei ecclesia unitatem et conservare universitatem sacrosanctam“; „Notandum, quod nullibi homines dulcius et graciosius sibi communiter uniuntur in affectu sociali, quam in mensa communi... Et propterea etiam communis manducatio sacramenti habet virtutem christianos simul socialiter uniendi... Unio plebis ad sacramentum Christi corporis et copulatio quedam pulcherrima, iocundissima et socialis omnium ad multum facit ad unionem plebis etiam in concordia spiritus et voluntatis...“; „Aut ubi, obsecro, homines in mutuam noticiam veniunt amicabilem, quam in mensa eadem dulciter convivendo? ... Aut ubi magis amicitia dulcis inter homines copulatur, caritas confirmatur, quam in prandio simul vel in cena? Aut ubi magis dilectio exercetur aut honorificencia ad invicem exhibetur inter homines...? Ubi, inquam, magis commune gaudium et leticia, ubi magis consolatio socialis... quam in comanducacione caritativa, mensa splendida in communi?“; „...Et inter homines se amantes convictus mutuus invicem et precipue in epulando simul et concenando habet multam occasionem et exercitium mutue dilectionis et maximam delectacionem, societatem et intimitatem ac corroboracionem fraterne caritatis.“²⁶

Takovýto efekt je dán i způsobem, jakým se věřící k přijímání scházejí: je třeba, aby bylo tělo Páně podáváno kolektivně ve shromáždění obce, podobně, jako tomu bylo u prvotní církve: „*Missa singulariter dicitur communis actus... quia a principio et semper communitas christianorum ibidem communiter congregabatur ad missam quasi ad communem mensam... Primo et principaliter mensa fit in ecclesia, id est in communi congregacione, idcirco, quod presentes... communiter corpus Christi manducarent“; „Racio ex parte congregacionis hoc vult, ut in die dominico maxime christiani singuli sumant hoc deo plenum sacramentum, quia pro eo maxime christiani convocantur et congregantur, ut hoc simul epulentur, veluti familia cuiuslibet domini ad mensam suam congregatur. Et Apostolus dicit: Propter quod convenientibus vobis in unum invicem expectate, ubi expresse docet in congregacione comedi istum panem. Et idcirco preceptum est de missa in ecclesia, quod non debeat nisi in congregacione aliqua plurimum celebrari... Nullibi etenim amicitia et gracia hominum ad invicem ita dulciter copulatur..., quemadmodum in mensa eadem panem eundem et potum edencium et bibencium..., et per consequens ad dileccionem et mutuam amicitiam sunt valde apta...“; „Missa est ideo actus communissimus in ecclesia... Communio habet nomen inde, quod in communi sumitur ab omnibus...“; „Hec itaque est causa, quare dicitur hoc sacramentum communio, scilicet quia christianus populus in ipso et ex ipso caritative et suaviter communicabant ad invicem et ad Christum Jhesum... Hec est igitur causa potissima, quare missa est actus communis in ecclesia, sic quod nec in locis privatis esse deberet.“²⁷*

V souvislosti s požadavkem částého přijímání vykládá Janov několikrát, zejména ve 4. a 5. knize „Regulí“, o nutnosti částého přijímání svátost-

²⁶ *Regulae*, sv. I, str. 132; sv. II, str. 260; sv. V, str. 354–355; sv. V, str. 371–372; sv. V, str. 148.

²⁷ *Regulae*, sv. V, str. 254; sv. V, str. 98–99; sv. V, str. 258; sv. V, str. 217.

ného, nejen duchovního. Přijímáním duchovním bylo nutno rozumět pouhou účast při mši bez skutečného podílu u stolu Páně, ovšem účast víry, která přináší podobné účinky jako vlastní účast při jezení chleba a pití vína, těla a krve Kristovy. Ve 4. a 5. knize Janov nejednou cituje Augustinova slova „*Quid paras dentem et ventrem? Crede et manducasti*“,²⁸ a vykládá je rozličným způsobem: Augustinus prý dává toto doporučení pouhému duchovnímu přijímání, tj. přijímání vírou, pro případ nutnosti; nebo: Augustin chtěl (podle Janova) říci: *Quid paras dentem et ventrem tantum?* Náležitě jsi se účastnil přijímání teprve tehdy, jestliže máš pravou víru.²⁹ Z toho je pak vyvozena celá Janovova teorie o nejvyšší hodnotě přijímání zároveň svátostného a duchovního. Jen ten, kdo přijímá svátostně a jehož víra umožňuje blahodárné působení eucharistie, teprve plně svátostně přijímá; samotné přijímání duchovní je nižší než takto pojeté přijímání duchovní i svátostné; za nejvyšší způsob lze považovat přijímání jen duchovní pouze u blažených duší v nebi a u andělů, jejichž stav je takovémuto duchovnímu přijímání uzpůsoben; nejnižší je pak přijímání pouze svátostně, bez duchovní účasti, jak přijímají ti, kteří přistupují ke stolu Páně nehodně.³⁰ O zmíněném přijímání duchovním, které je vyhrazeno pouze blaženým a andělům, čteme v „Regulích“: „... *spirituali manducacione, que datur solum sanctis a spiritu Jhesu*“, a Janov pak pokračuje výkladem o tom, že církvi dal bůh svátosti, lidskému stavu nejvhodnější, jež tak vedou i k utužení lidské křesťanské pospolitosti.³¹ — V tomto Janovově rozlišování a v jeho výkladech o nutnosti častého přijímání svátostného je pro naše téma podstatné jeho zdůraznění jedinečné možnosti, již toto přijímání skýtá, totiž možnosti společné účasti církevní obce na hodech eucharistie. Ve 4. knize „Regulí“ o tom Janov praví: daleko výhodnější a vhodnější pro skutečně věřícího je přijímat svátostně, tj. osobně, nikoli pouze skrze kněze, tj. duchovně — „*Ministrare cottidie vel sepe sacramentum Christi corporis plebibus christianis per sacerdotes unit et confederat in pia affectione plebeios cum sacerdotibus et econverso et plebes mutuo et ad invicem in mutua dilectione . . . , sed secundum* (tj. pouze přijímání duchovní) *non ymmo inponit desolacionem et adimit valde singularem et amicabilem societatem. Igitur primum et est divinius et melius quam secundum.*“³²

Že Janovův důraz na jednotící charakter eucharistie souvisí s jeho pojetím církve, podobně jako tomu bylo u Augustina nebo u Pseudodionysia

²⁸ Augustinus, *Tractatus 25 in Joannem*, art. 12; MPL 35, col. 1602; *Regulae*, sv. V, str. 25, 173, 210, 252–253, 354, 361; kn. 5 (nevydanou 5. knihu cituji podle rukopisu StA Olomouc, CO 211, f. 367 r^a n), f. 368 v^b, 369 r^b, 373 r^b aj.

²⁹ *Regulae*, sv. V a kn. 5, loci cit.

³⁰ Srov. O. Petrů, o. c., str. 75–79.

³¹ *Regulae*, sv. V, str. 282; tuto myšlenku rozvinul ve své polemice s Ondřejem z Brodu (H. von der Hardt, *Magnum oecumenicum concilium Constantiense III*, col. 425–427) také Jakoubek ze Stříbra. Z obou textů, Janovova i Jakoubkova, je zřejmé, že pro oba autory je svátostné přijímání lidí v tomto životě nutné především proto, že žijí na rozdíl od svatých v nebi v církevní pospolitosti, jež je tímto přijímáním vytvářena a posilována.

³² *Regulae*, sv. V, str. 317; i tento úsek je citován, tentokrát téměř doslova, M. Jakoubkem ze Stříbra v uvedeně řeči proti Ondřeji z Brodu (srov. pozn. 31), s tím rozdílem ovšem, že to, co říká Janov o častém přijímání, vztahuje Jakoubek na přijímání podobojí.

Areopagity, se pokusíme dokázat na dalším textu ze 4. knihy „Regulí“. Autor zde rozebírá termín „*communio corporis Christi*“ a vykládá podle slov „kteréhosi doktora“ („*secundum verba doctoris cuiusdam*“), jež neidentifikuje ani on sám, ani jeho vydavatelé,³³ že „*hoc complexum communio corporis Christi... tribus modis accipitur: primo modo secundum communem usum sermonis; dicitur enim communio corporis Christi societas ipsorum sanctorum secundum Augustinum, prout ecclesia sanctorum, et solum talium est unum corpus Christi mysticum, cuius caput est Christus... Et de illa communione, id est omnium bonorum participatione, que fiunt in ecclesia, est articulus in symbolo, ubi dicitur sanctorum communionem... Secundo modo communio signat sacramentum corporis et sanguinis Jhesu Christi, per cuius sumpcionem dignam homo ingeritur ad communionem primo modo acceptam et fit de societate sanctorum... Tertio modo capitur communio pro congregacione omnium credencium in Christum... bonorum christianorum simul et malorum. Et hec est vulgaris acceptio communionis et minus propria.*“³⁴

V citovaném odstavci máme v kostce vyloženu jak Janovovu eklesiologii, tak jeho základní přístup k chápání svátosti oltářní: církev pojímá podobně jako Augustin na jedné straně jako „societas sanctorum“, kterémužto pojetí dává zjevně přednost před pojetím „vulgárním a méně vlastním“, jež chápe církev jako společenství všech věřících v Krista, křesťanů dobrých i zlých. V každém případě slovo „obecenství“ či „obcování svatých“, jak je známe z Kreda („sanctorum communionem“) a stejně tak označení „mystické tělo Kristovo“ odpovídá jen onomu prvním, vlastnějšimu chápání církve jako „societas sanctorum“. Toto společenství má jasně obecenstevní, koinonický ráz, věřící jsou v něm účastni společného dobra a dokonce i společných světských statků. Ježto však jen ono je tělem Kristovým, je nutno, aby k němu byli věřící, údy tohoto těla, nějak přivtělení. To se děje právě další věcí, odpovídající termínu „communio, obecenství, obcování“, totiž přijímáním, jež takto spojuje věřící, náležející k „societas sanctorum“, s jejich hlavou, Kristem, i mezi sebou navzájem. Rozumí se potom samo sebou, že z účasti na přijímání jsou v jistém smyslu vyloučeni ti, kteří nepatří do církve v onom užším významu, do „societas sanctorum“, nýbrž jen do vnější viditelné pospolitosti „congregacio omnium credencium bonorum simul et malorum“. I když přistupují ke stolu Páně, přijímají nutně nehodně, a pouze svátostně v onom nejnižším slova smyslu, nikoli, jak náleží vyvoleným, svátostně i duchovně zároveň.

Propaguje-li ovšem Janov časté přijímání a žádá-li po kněžích, aby vyzývali k přijímání, a to každodennímu, všechny věřící, musí umět čelit

³³ *Regulae*, sv. V, str. 30–31: „Pro quo est notandum secundum verba cuiusdam doctoris iniquentis: Nota, ad spiritum sanctum pertinet sanctorum communicatio, id est unio membrorum in corpore ecclesie et ad caput et ad invicem, sicut spiritus hominis in corpore humano membra unit; culus unionis signum est sacramentum dominici corporis. Item ad spiritum sanctum pertinet communio, quam habent ad invicem in hoc, quod sunt socii in lucro... In communione igitur sanctorum tria intelligamus: sacramentum communionis mystici corporis, quod est ecclesia; communionem sancte societatis, ex qua accidit, quod quilibet, qui est de ecclesia vere, partem habet in omnibus bonis, que fiunt in ecclesia...“

³⁴ *Regulae*, sv. V, str. 31–35. Nápadně podobný výklad čteme i u Husa v *De ecclesia*, vyd. S. H. Thomson, Praha 1948, str. 212.

námitce, že kněz nerozpozná, koho zvat má a koho ne, totiž kdo náleží do „societas sanctorum“ a kdo je jen členem vnější církve viditelné, a že tudíž od přijímání raději zrazuje než k němu vyzývá, aby nezavinil přijímání nehodně. Na to Janov na několika místech 4. a 5. knihy „Regulí“ odpovídá, že svůj význam má i přijímání nehodných, a že knězi, jenž bez zlého úmyslu podal tělo Páně nehodně přijímajícímu, nehrozí proto žádné nebezpečí.³⁵ Jedním z hlavních argumentů je zde opět argument koinonický: každodenní přijímání odděluje dobré od špatných a dobré shromažďuje v jednotu: „... *Et ad idem in capite novi populi et novi testamenti est expressum, ubi domini Jhesu familia in unum cor et animam unam congregata cottidie in fraccione panis perseverabat, terribilis omnibus inpiis*...“³⁶

Myšlenka jednoty církve vychází ve středověku ze dvou hlavních pramenů – z Augustinova pojetí církve jako mystického těla Kristova, jež je dlužno jednotu svému jedinečnému a jednotnému předobrazu, a jehož jednotícím prvkem je láska, manifestovaná v eucharistii. Druhým pramenem bylo Aristotelovo, Tomášem Aquinským rozpracované pojetí monarchického modelu církevní správy, který směřoval vždy k uzavřenému, institucionálnímu církevnímu systému. Platónsko-realistické pojetí bylo, jak jsme již konstatovali, rozvinuto způsobem stejně výrazným jako u Augustina a zprostředkováno pozdějšímu křesťanskému středověku pozdním novoplatonikem Pseudodionysiem Areopagitou. Je významné pro charakteristiku eklesiologie a eucharistiologie Janovovy, že Areopagita patří k jeho oblíbeným autorům. Je mu samozřejmě, jako celému středověku, autentický „*assecla beati Pauli et discipulus*“.³⁷ Viděli jsme již, že termín „*communio*“, tj. společenství nebo obecenství, obcování, znamená Janovovi jak výraz pro církev, tak výraz pro eucharistii, která tento obecenství charakteru církvi propůjčuje. A i v tom se Matěj z Janova výslovně hlásí k Pseudodionysiovi, když říká: „*Hec autem unio proprie ac optime per hoc sacrificium perficitur, nam et inde communio vel secundum Dyonisium congregatio nuncupatur*.“ „... *Et inde nomen accepit, quia communio dicitur sanctorum vel secundum Dyonisium in ecclesiastica ierarchia congregatio sanctorum*.“ „*Probatur hoc etiam ex nomine illius beatifici sacramenti, quia dicitur communio vel secundum Dyonisium in de ecclesiastica ierarchia congregatio, et hoc ideo, quia in communi sumitur ab omnibus, scilicet in sacerdote, vel quia congregat multos in unum corpus mysticum Jhesu Christi*“; „... *congregatio secundum beatum Dyonisium et ecclesiam primitivam, quia in ipso et ad ipsum tota plebs christianorum concurrebat letabunda*.“³⁸

Můžeme tedy k Janovovu pojetí eucharistie úhrnem říci ještě jednou, že u něho velmi nápadně vystupuje koinonický charakter přijímání, že tato skutečnost úzce souvisí s jeho platónskorealistickým, Augustinem a Pseudodionysiem inspirovaným názorem na církev, a za třetí, jak uvidíme v dalších odstavcích, že jsou „*Regulae*“ snad jediným známým dílem

³⁵ Např. *Regulae*, sv. V, str. 71–73, 271–272.

³⁶ *Regulae*, sv. V, str. 271.

³⁷ *Regulae*, sv. II, str. 199.

³⁸ *Regulae*, sv. I, str. 63; sv. V, str. 99; sv. V, str. 210; sv. V, str. 217.

české reformní literatury, v němž tento aspekt v tak výrazné podobě nacházíme. Takto se s ním totiž nesetkáme ani u Tomáše ze Štítného, jehož můžeme počítat mezi Janovy současníky, ani u dalších, klasických husitských autorů.

Tomáš ze Štítného vykládá o přijímání ze všech možných hledisek: stejně jako Janov zamýšlí se i on nad hodnotou svátostného a duchovního přijímání,³⁹ horlivě propaguje časté přijímání a zastává se v této souvislosti Milíče;⁴⁰ eucharistie je mu připomínkou utrpení Kristova a lékem proti hříchům, spojuje věřící v milosti s Ježíšem Kristem;⁴¹ na rozdíl od Matěje vidí Štítný v eucharistii oběť bohu za hříchy lidí,⁴² a víc než on se zamýšlí nad pravou přítomností Kristova těla a krve v podstatách chleba a vína: „Neb jest tu živý Kristus, vešken, celý, v plném oslaveném člověčenství, tak že tělo není bez krve ani krev bez těla.“⁴³ Proto je třeba svátosti se klanět.⁴⁴ Ptát se však, jak dochází k zpřítomnění Kristově ve svátosti, je všetečnost — v tom je náš Štítný zajedno s raným Lutherem: „Ješto pak nemůdří chybají, kady to přicházie, chtic sstihnúti smyslem, co se děje při té svátosti nad běh tohoto světa přirozený, neznamenajíc božie moci... Aneb dějí: Kudy přijde Buoh v oplatek? Kudy veň vejde? a nedivie se, kudy u vajce vejde kuře.“⁴⁵ — Jen mimochodem se při této příležitosti zmíníme o tom, že Pseudodionysius Areopagita je dobře znám i Tomáši ze Štítného: jak v „Knížkách šesterych“, tak v „Knihách naučení křesťanského“ přejímá Tomáš Dionysiův výklad o tom, „kak se zdejší stavové lidští připodobnávají k andělským kuoróm“.⁴⁶ Zdá se tedy, že měl Pseudodionysius a jeho novoplatónské pojetí světa a církve pro českou reformaci a její přípravu podstatnější význam, než se dodnes všeobecně ví a uznává.

Místa, jaká by snad svědčila o tom, že na obecenstevní ráz eucharistie kladl větší důraz Hus sám, nenacházím. U Husa se naopak setkáváme velmi často s výklady o charakteru proměny prvků chleba a vína v tělo Kristovo; ty vedly jeho žalobce a kostnické otce k podezření, že český heretik učil „remanentia panis post consecrationem“ a dodnes jsou vydatným podkladem k řešení otázky, bylo-li tomu tak skutečně nebo zůstal-li Hus v tomto ohledu věren nikoli Viklefovi, ale lateránskému transsubstanciačnímu dogmatu. Vyjdeme-li však z některých Husových kázání, zdá se, že si Hus byl vědom stejně jako Augustin a Pseudodionysius souvislosti mezi augustinským a viklefským pojetím církve jako „ecclesia predestinatorum“ a eucharistií jako zárukou nutné jednoty pro toto společenství, i když to nikde neprobírá explicitně. Témat jako „Homo quidam fecit cenam magnam“ (Luc. 14, 16) nebo „Simile est regnum celorum homini regi, qui fecit nupcias filio suo“ (Matth. 22, 2) využívá např. Matěj z Janova téměř výlučně

³⁹ *Knížky šestery o obecných věcech křesťanských*, vyd. K. J. Erben, Praha 1852, str. 52, 223.

⁴⁰ Tamtéž, str. 219.

⁴¹ Tamtéž, str. 222.

⁴² Tamtéž, str. 216–217.

⁴³ Tamtéž, str. 213.

⁴⁴ Tamtéž, str. 215.

⁴⁵ Tamtéž, str. 217.

⁴⁶ Tamtéž, str. 118 n.; srov. *Knihy naučení křesťanského*, vyd. A. J. Vrtátka, Praha 1873, str. 54 n. — „O devieti staviech lidských, podobných k devieti anjelským kóróm“.

k výkladům o povinnosti často přijímat. Hus na tato témata promlouvá o svém a Viklefově pojetí církve: vrcholným místem těchto kázání bývají slova „multi sunt vocati, pauci vero electi“ (Matth. 22, 14).⁴⁷

V letech působení Husova a zejména pak v době konstituování husitství po Husově smrti zabíraly už příliš mnoho místa v eucharistické problematice spory o kalich a o remanenci či transsubstanciaci. S výroky o koinonickém aspektu eucharistie se v traktátech této doby setkáváme jen příležitostně — příznačně přitom je, že se vyskytují většinou na místech, inspirovaných u Matěje z Janova. To ovšem platí především pro Jakoubka ze Stříbra, jenž Janova velmi dobře znal a vydatně z jeho spisů čerpal ve vlastní literární činnosti.⁴⁸ Vedle toho, že Jakoubek probírá obvyklé funkce eucharistie a běžné aspekty, jako je přijímání svátostné a duchovní⁴⁹ (o něm mluví stejně jako Janov nebo Štítný), jako je připomínka utrpení Kristova nebo lék na hříchy v eucharistii,⁵⁰ mluví o svátosti oltářní několi-krát i jako o sjednocující hodnotě: věřící jsou jí připojováni ke Kristu jako údy ke své hlavě; podle Remigia „*appellatur et iste calix communicatio quasi participatio, quia omnes communicant ex illo partemque sumunt*“; v podobné souvislosti cituje Jakoubek i Areopagitu.⁵¹ V traktátu „*De comunione parvulorum*“⁵² cituje Jakoubek opět hned na začátku Pseudodionysia. Z celého tohoto traktátu je zjevné, že autor koinonickou funkci eucharistie prostě implikuje, když zdůrazňuje, že se zde jedná o včlenění nemluvnat do pospolitosti církve, což je možné jen skrze eucharistii. Také traktát „*Quod non solum sacerdotes*“⁵³ argumentuje pro nutnost přijímání podobojí tím, že eucharistie jako duchovní lék poskytuje jednak chléb na sjednocení údu, jednak víno na jejich posílení. A tak se dostáváme i k místu, jež bylo uvedeno již při Janově výkladu o duchovním přijímání, vyhrazeném jen blaženým v nebi a andělům, a jež Jakoubek přijal do své polemiky s Ondřejem z Brodu,⁵⁴ svátostné přijímání — podle Janova, a svátostné přijímání podobojí — podle Jakoubka — je pro křesťany žijící ještě na tomto světě nutné především proto, že žijí na rozdíl od svatých v církevní pospolitosti, jež je tímto svátostným přijímáním utvářena a posilována. Podobně zdůvodňuje Jakoubek přijímání podobojí ještě jednou v závěru téhož traktátu: „*Primus modus, scilicet plebes communicari per sacerdotes sub utraque specie, uniret et confoederaret in affectione pia plebem cum sacerdotibus et e converso plebes mutuo ad invicem in mutua*

⁴⁷ M. Johannis Hus, *Sermones de tempore qui Collecta dicuntur*, ed. A. Schmidtová, Praga 1959, str. 303 n., 552 n.; M. Jan Hus, *Postilla*, podle Erbenova vydání vyd. J. B. Jeschke, Praha 1952, str. 276 n.

⁴⁸ O jeho aktivitě v propagaci kalicha viz J. Sedlák, *Počátky kalicha*, *Časopis katolického duchovenstva* 1911, 1913; F. M. Bartoš, *Počátky kalicha v Čechách*, *ČCM* 1922, 1923, a v *Husitství a cizina*, str. 59–107; srov. F. M. Bartoš, *Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*, Praha 1928.

⁴⁹ *Salvator noster*, in *Betlémské texty*, vyd. B. Ryba, Praha 1951, str. 110 n.; *Quia heu in templis christianorum*, viz F. M. Bartoš, *Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*, č. 33, str. 33; polemika proti Brodovi, viz *Hardt*, o. c., str. 423 n.

⁵⁰ *Salvator noster*, str. 106; polemika proti Brodovi, *Hardt*, col. 440, 470.

⁵¹ *Salvator noster*, str. 116, 130, 136–137.

⁵² *Betlémské texty*, str. 142–144.

⁵³ F. M. Bartoš, o. c., č. 38, str. 35.

⁵⁴ Col. 425–427.

dileccione... Sed non ita circa secundum modum, cum secunda species eis prohibetur.“⁵⁵ Za zmínku zde stojí i to, že si Jakoubek v tomto ohledu bere za vzor bohoslužebnou praxi první církve.⁵⁶

Z Jakoubkových textů je tedy zřetelné, že požadavek svátostného přijímání, požadavek přijímání dětí, přijímání podobojí a pojetí církve jako jednoty těla Kristova spolu navzájem těsně a kauzálně souvisejí. Naznačuje to už biblické místo, jež se u Jakoubka často vyskytuje a jež se pak stalo locus communis raného českého utraktivismu vůbec – „Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis“ (Joh. 6, 56). „Non habebitis vitam in vobis“ zde vlastně znamená: nebudete mít místa v církvi vyvolených, predestinovaných, svatých, neboť všichni věřící, včetně pokřtěných nemluvnat, jsou vázáni k pospolitosti církve i podmínkou účasti na přijímání těla a krve Kristovy.

Toto místo z 6. kapitoly evangelia Janova je běžné i u dalšího propagátora kalicha, u Mikuláše z Drážďan. Slovy „Nisi manducaveritis“ začíná jeho traktát proti Havlíkovi⁵⁷ a na toto téma je proneseno jeho kázání „Sermo ad clerum de materia sanguinis“.⁵⁸ Jak bývá v eucharistických projevech obvyklé, je i Mikulášovi svátost oltářní připomínkou utpení Kristova, univerzálním lékem a, podle Augustina, jak je citován souborem kanonického práva,⁵⁹ „*signum unitatis, vinculum caritatis*“. Z toho důvodu se také prvotní církev, jež je Mikulášovi vzorem ještě více než jiným současníkům, shromažďovala k přijímání každodenně. Obě tyto Mikulášovy práce, zejména kázání „Nisi manducaveritis“, jsou plné reminiscencí na Matěje z Janova: stejně jako on doporučuje Mikuláš z Drážďan přijímání časté, a to svátostné, a samozřejmě často vztahuje Janovy výklady o častém svátostném přijímání na přijímání podobojí.⁶⁰ Na f. 211 r^a říká Mikuláš spolu s Janovem „*ve tamen illis, qui retrahunt et impediunt populum*“, na tomtéž místě vykládá stejně jako Janov v 5. knize „Regulí“ podobenství „Sapiencia edificavit sibi domum“ (Prov. 9, 1 a n.); i u Mikuláše nacházíme Janovovu větu o tom, že „*iuge sacrificium*“ je zanedbáváno proto, že „*refriguit caritas et superhabundavit iniquitas*“,⁶¹ což vše jsou místa, jež, jak jsme viděli u Matěje z Janova, mají vztah k obecenstevním účinkům eucharistie. Na f. 212 r^a mluví Mikuláš v souvislosti s častým přijímáním o Matějovi dokonce výslovně: bůh rozněcuje ve svých věrných touhu po těle Páně, a jedním z těch, kteří tuto touhu projevíli a jako řada jiných za ni

⁵⁵ Col. 582–583. I toto jsou téměř doslova Janovy formulace. Viz výše pozn. 32.

⁵⁶ Col. 502 n., 530 n., 450 n.

⁵⁷ *Contra Gallum* neboli *De necessitate communionis sacramentalis*, cituji podle rukopisu UK Praha, IV G 15, f. 142 r^b až 157 r^a.

⁵⁸ Rukopis tamtéž, f. 198 v^b až 232 r^b.

⁵⁹ *Sermo ad clerum*, f. 203 v^b; *De cons. d. 2, c. 25*, Friedberg, *Corpus iuris canonici* I, col. 1322; srov. M. Jan Hus, *De ecclesia*, ed. S. H. Thomson, Praha 1948, str. 14.

⁶⁰ Zajímavé je, že Mikuláš, když zde mluví o přijímání svátostném a duchovním, zmiňuje se ještě o třetím způsobu – „corporaliter“. Bylo tomu tak i u Augustina (viz výše str. 32). Jak Mikuláš, tak Augustin se obrací proti představě, že by bylo možno svátostné přijímání pojmát surově materiálně jako „manducare carnem“ (*Sermo ad clerum*, f. 205 r^a). U Augustina byl důvod pro tuto zmínku uveden. U Mikuláše je to patrně narážka na námitky protivníků, kteří, vyprovokováni častým reformním zdůrazňováním přijímání svátostného, obviňovali jeho hlasatele z materialismu v této věci.

⁶¹ *Sermo ad clerum*, f. 209 v^a.

dokonce trpěli, byl „*magister Matthias bone memorie*“. Celá druhá část Mikulášova kázání „*Nisi manducaveritis*“ od obvyklého incipitu „*Dixi secundo*“,⁶² pojednávající o tom, jakým způsobem jsou zatraceníhodní ti, kteří přijímání zanedbávají, je přímou parafrází části Janovy 5. knihy „*Regulí*“.⁶³

Naznačili-li jsme u Jakoubka, že ono „*Nisi manducaveritis...*“ je klíčovým místem, ukazujícím ke koinonickému rázu přijímání v tom smyslu, že jen jím se může člověk stát účasten „*communio sanctorum*“, je to u Mikuláše řečeno explicitně: „*Nisi ergo manducaveritis... non habebitis vitam, scilicet gratie, in vobis. Quilibet enim, qui est sine mortali peccato, est membrum corporis Cristi mystici. Membrum autem debet sustentari alimento corporis Cristi veri...*“⁶⁴

Tímto pozorováním funkce eucharistie u některých autorů předhusitských, zvláště u Matěje z Janova, a u některých husitských hlasatelů kalicha (u Jakoubka ze Strážbrna a u Mikuláše z Drážďan) je tedy, domnívám se, nalezena souvislost mezi husovským a husitským, z platónského realismu vyvozeným pojmem církve, a mezi eucharistickou úctou, která se jevila u předhusitských autorů především požadavkem častého laického přijímání a v husitství samotném požadavkem kalicha pro laiky. Tato studie se ovšem zabývala jen jedním aspektem věci, koinonickým, obecnostevním charakterem přijímání, a není ovšem možno celý problém takto zúžit a odpovědně tvrdit, že to bylo právě obecnství, vyvozené z realistické představy o jednotě církve, které vedlo k tomuto zvýraznění eucharistické úcty a pak snad dokonce našlo výraz v postulátu kalicha. Nesporně však důraz na církevní jednotu v obecnství, poskytovanou a zajišťovanou přijímáním, byl jedním, i když snad nikoli rozhodujícím a nejdůležitějším, z prvků, které nakonec daly kalichu to místo, jehož se v první fázi české reformace dočkal.

ZUM WESEN DER EUCHARISTIE IN DER TSCHECHISCHEN REFORMATION

Die Studie befaßt sich mit den Ansichten einzelner Autoren aus der Zeit der tschechischen Reformation auf die Aufgabe, die nach ihrer philosophisch-theologischen Ansicht die Eucharistie in der Gestaltung und Stärkung des christlichen Zusammenlebens in der Glaubensgemeinde spielt. Sie faßt zunächst die Gedanken der früheren

⁶² Tamtéž, f. 213 r^a.

⁶³ Zdá se vůbec, i z toho, jak čerpal Mikuláš z Matěje z Janova při otázce obrazů (srov. J. Nechutová, *Traktát Mikuláše z Drážďan De imaginibus a jeho vztah k Matěji z Janova*, SPFFBU E 9, 1964, str. 150–162), že mu byla patrně známa jen 5. kniha Matějových *Regulí*. Vše to, co zde bylo uvedeno jako shoda mezi Mikulášem z Drážďan a Matějem z Janova, jsou Mikulášovy narážky právě jen na tuto 5. knihu.

⁶⁴ *Contra Gallum*, f. 145 r^a; v tomto traktátu cituje Mikuláš i Pseudodionysiova slova o tom, že všechny ostatní svátosti jsou dokonale teprve tehdy, jsou-li završeny přijímáním eucharistie. — Z dalších husitských autorů nacházíme myšlenku koinonického charakteru eucharistie u Jana Zelivského, jenž ji, jak se domnívá E. Werner (*Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Zelivský und den linken Tabornen*, Berlin 1967, str. 38–39), přejal rovněž z Matěje z Janova.

kirchlichen Denker zusammen, aus denen die tschechische Reformation schöpfte, nämlich die Gedanken des Aurelius Augustinus und Pseudodionysius Areopagita, von den vorhussitischen Autoren widmet sie Aufmerksamkeit der Persönlichkeit des Mathias von Janov, von den Ideologen des eigentlichen Hussitentums befaßt sie sich besonders mit Jakobellus von Mies und Nikolaus von Dresden. Sie gelangt zur Schlußfolgerung, daß die gemeinschaftsbildende Funktion der Eucharistie bei diesen Autoren im engsten und kausalen Zusammenhang mit deren Kirchenbegriff steht; bei den Denkern der platonisch-realistischen Richtung, zu denen sowohl vorhussitische als auch hussitische Autoren (die gerade an Augustinus und Pseudodionysius anknüpfen) gehören, zeigt sich dieser Zusammenhang in dem Sinne, daß der Kirche, die als Leib Christi verpflichtet ist ein Ganzes zu bilden, in Hinsicht auf das ideale einheitliche und einzige himmlische Urbild, gerade die Eucharistie die Einheitlichkeit gewährleistet, die die Gläubigen sowohl mit Christus als auch untereinander verbindet.

Die Verfasserin nimmt an, daß diese Auslegung eines der Elemente war, das die Achtung vor der Eucharistie in der Zeit der Reformation erhöhte, zur Forderung einer häufigeren Beteiligung am heiligen Abendmahl in der vorhussitischen Zeit und zur Forderung der utraquistischen Communion in der Zeit des Hussitismus führte.

Übersetzt von Eva Uhrová