

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Doktorská disertační práce

Svátostná teologie Jakoubka ze Stříbra a její liturgická recepce

The Sacramental Theology of Jakoubek of Stříbro and Its Liturgical Reception

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Husitská teologie

Školitel:

Prof. David R. Holeton, ThD. et PhD.

Autor:

Mgr. Pavel Kolář, M.T.S.

Praha, 2007

Poděkování

Svému školiteli prof. Davidovi R. Holetonovi jsem hluboce zavázán. Trpělivě mne provází bohatstvím liturgického života církve a jeho odborné rady mne při práci na disertaci vyvedly z mnoha slepých uliček. Bez jeho soukromé knihovny by její vznik byl nemyslitelný. Jemu patří mé nejupřímnější poděkování.

Můj dík patří též bratřím a sestrám z Náboženské obce Církve československé husitské v Praze 4 – Nusle, kteří mne v práci neúnavně povzbuzovali.

Děkuji Františkovi a Marii, svým rodičům, za důvěru. Jim svou práci s hlubokou vděčností věnuji.

Obsah

1. Úvod.....	6
2. <i>Ordines missae</i> tří utrakvistických rukopisů.....	9
2.1. Praha KNM III F 17.....	10
2.1.1. Popis a datace.....	10
2.1.2. Latinské <i>ordo</i> A a české <i>ordo</i> B.....	11
2.1.3. <i>Ordo</i> C.....	15
2.1.4. Shrnutí.....	18
2.2. Praha NK adlig. 54 A 41.....	18
2.2.1. Popis a datace.....	18
2.2.2. Struktura.....	20
2.2.3. Shrnutí.....	29
2.3. Praha KNM III G 3.....	30
2.3.1. Popis a datace.....	30
2.3.2. Struktura.....	31
2.3.3. Shrnutí.....	34
3. Komparace ritu přípravy darů a <i>canon minor</i> jednotlivých <i>ordines</i> A – E.....	35
3.1. Stručný přehled vývoje.....	35
3.2. Komparace <i>ordines</i> A – E.....	40
3.2.1. <i>Ordo</i> A a <i>ordo</i> B.....	40
3.2.2. <i>Ordo</i> B a <i>ordo</i> C.....	46
3.2.3. <i>Ordo</i> C a <i>ordo</i> D.....	50
3.2.4. <i>Ordo</i> E.....	55
3.2.5. Shrnutí.....	57
4. Reálná přítomnost Ježíše Krista v eucharistických darech a svátostné přijímání pod obojí způsobou.....	65
4.1. Moment konsekrace.....	65
4.2. Petra Chelčického obrana svátostného přijímání v Replce proti Mikuláši Biskupci Táborskému.....	67
4.2.1. Spor o „tělo Kristovo“.....	68
4.2.2. Lukáš Pražský a jeho obhajoba táborské teologie.....	86
4.2.3. Svátostné a duchovní přijímání.....	90
5. Jakoubek ze Stříbra a jeho spor o přijímání pod obojí způsobou.....	101
5.1. Model Tomáše Akvinského.....	101
5.2. Jakoubek ze Stříbra.....	115
6. Závěr.....	128
7. Jmenný rejstřík.....	134
8. Seznam literatury.....	136
9. Summary.....	145

Seznam zkratk

a.	articulus
arg.	argumentum
cap.	capitulum
co.	corpus
dist.	distinctio
f./fol.	folium
KNM	Knihovna Národního Muzea v Praze
lib.	liber
NK	Národní knihovna v Praze
PL	Migne, J. P. Patrologiae cursus completus, series Latina
q.	questio
r	recto
sig.	signatura
srov.	srovnej
ST III ^a	Thomas de Aquino. <i>Summa Theologiae</i> . Pars III ^a .
v	verso
VKOL	Státní vědecká knihovna v Olomouci

1. Úvod

Náboženskou praxi a teologické myšlení v období české reformace lze zkoumat z mnoha různých hledisek. Předložená práce je chce nahlédnout z hlediska vztahu *lex orandi* – *lex credendi*. Profesor David Holeton ve svých dvou studiích, uveřejněných ve sbornících *The Bohemian Reformation and Religious Practice*¹, zaměřil svou pozornost na texty *ordo missae*, které se nacházejí ve *Voltárních knihách Adama Táborského*, uložených v rukopisném oddělení Národní knihovny v Praze pod signaturou III F 17. Staly se mu konkrétními liturgickými texty, skrze které se pokusil porozumět zmíněnému vztahu *lex orandi* – *lex credendi* v pozdním utrakvistu.² *Voltární knihy* obsahují celkem tři *ordines missae*: latinské, nezkrácené české a zkrácené české. David Holeton podal jejich stručný popis a poukázal na jejich specifika.³ Ačkoli jsou si všechna tři *ordines* velmi blízká, vykazují mezi sebou odlišnosti, které nejzřetelněji vystupují z redakce jejich „offertory rites“, z ritu přípravy darů a aktu jejich *offerre*. Právě podoba těchto ritů tvoří svébytný liturgický celek, který *Voltární knihy* odlišuje od liturgické praxe světové reformace i římské liturgické tradice *Missale Romanum* z roku 1570.⁴

Prvním cílem naší práce je důkladná analýza „offertory rites“ *Voltárních knih*, která má blíže specifikovat vztahy mezi jednotlivými mešními řády *Voltárních knih* a postihnout vnitřní výstavbu jejich ritu přípravy darů a menšího kánonu. Abychom toho dosáhli, rozhodli jsme se rozšířit prameny pro naši analýzu o dva další utrakvistické rukopisy ze 16. století. Prvním z nich je český mešní řád, který je spolu s bratrským tištěným liturgickým textem, k němuž byl připojen a spolu s ním svázán v jeden svazek, uložen v Knihovně Národního muzea pod signaturou 54 A 41 adlig. Druhým rukopisem je česká utrakvistická tzv. *Benešovská agenda*⁵, která rovněž obsahuje mešní řád. Je uložena v Knihovně Národního

¹ Srov. HOLETON, David. R. The Evolution of Utraquist Eucharistic Liturgy: a textual study. In DAVID, Zd. et HOLETON, D. (ed.) *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Vol 2. Papers from the XVIIIth World Congress of the Czechoslovak Society of Arts and Sciences, Brno 1996*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, 1998, s. 97 – 126; HOLETON, David R. „All Manner of Wonder Under the Sun“: A Curious Development in the Evolution of Utraquist Eucharistic Liturgy. In DAVID, Zd. et HOLETON, D. (ed.) *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Vol 3. Papers from the XIVth World Congress of the Czechoslovak Society of Arts and Sciences, Bratislava 1998*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, 2000, s. 161 – 172.

² „Among liturgists of our own day, Prosper of Aquitaine’s dictum ‘lexem credendi lex statuat supplicandi – let the law of prayer establish the law of belief’ has come to serve as an important lens through which we can come to a better understanding of the actual belief and practice of a particular church at a particular time. It is my intention to use Prosper’s dictum as the lens through which we will examine the eucharistic belief and practice of later Utraquism.” HOLETON, The Evolution, s. 99.

³ HOLETON, „All Manner“, s.163 – 169.

⁴ Op. cit, s. 170.

⁵ HREJSA, Ferdinand. Benešovská agenda novoutrakvistická. In *Časopis musea Království českého*, 1918, roč. 92, s. 57 – 67, 165 – 174, 228 – 237.

muzea pod signaturou III G 3. Mešní řády obou zmíněných rukopisů vykazují různou míru spřízněnosti s liturgickou reformou, již inicioval Martin Luther.⁶ Prověření vztahu všech tří utrakvistických *ordines missae* k římské liturgické tradici a k liturgické reformě druhé reformace je druhým cílem naší práce. S ním souvisí i zvážení tvrzení, které o *Voltářních knihách* a tzv. *Benešovské agendě* vyslovil Hrejsa. Oba liturgické texty považoval za důležité prameny „pro poznání bohoslužebného způsobu v církvi pod obojí od doby, kdy novoutrakvismus počal pronikati do staroutrakvistických bohoslužebných řádů až do plného vítězství novoutrakvismu na tomto poli.“⁷ Prvnímu a druhému cíli jsou věnovány druhá a třetí kapitola práce, které tvoří jeden celek.

Po obeznámení s uvedenými liturgickými prameny jsme byli přivedeni k nutnosti stanovit pro naši práci třetí cíl. Zejména menší kánon (*canon minor*) v obou českých *ordines* zaznamenaných ve *Voltářních knihách* prozrazuje svébytný důraz na konsekraci svátostných darů chleba a vína spolu s akcentováním víry v reálnou, podstatnou přítomnost Kristova těla a jeho krve ve svátosti eucharistie. Třetím cílem naší práce je tedy hledání teologické tradice, která je v pozadí konkrétní redakce zmíněných *ordines*. Budeme ji nejprve hledat v kritice tábořské teologie z pera Petra Chelčického, kterou charakterizují přesvědčení o podstatné přítomnosti Krista ve svátosti večeře Páně, obrana svátostného přijímání a rozpoznání povahy duchovního přijímání s ohledem na dějinnou podmíněnost lidské existence. Petrově polemice je věnována čtvrtá kapitola práce. Pro hlubší porozumění obsahu a smyslu polemiky Petra Chelčického s tábořskými teology sestoupíme ke svátostné teologii Jakoubka ze Stříbra, který je otcem praxe svátostného přijímání *sub utraque* v české reformaci. Právě v jeho teologii, již představíme na pozadí myšlení Tomáše Akvinského, chceme vidět základní teologické východisko redakční práce, jejímž plodem se stala utrakvistická *ordines missae* našich tří liturgických rukopisů. Svátostné teologii Jakoubka ze Stříbra s ohledem na Chelčického polemiku s tábořskými teology a na charakter zkoumaných mešních řádů je věnována pátá kapitola.

Součástí předložené práce je uvedení relevantních textů z analyzovaných rukopisných mešních řádů. Nejde v žádném případě o jejich kritickou edici, jsou pouze pracovními transliteracemi a transkribcemi originálů, které mají posloužit k dosažení stanovených cílů. Nelze tedy na ně uplatňovat přísná měřítka historické a literární vědy. Ačkoli se práce zabývá historickými texty a chce zodpovědět některé konkrétní historické otázky, není v přísném slova smyslu historickou prací. Její těžiště spočívá v konkrétních teologických otázkách, které

⁶ Ve spíše obecné rovině se vztahem *Voltářních knih* k liturgické reformě druhé reformace zabýval David HOLETON v článcích zmíněných v pozn. 1.

⁷ HREJSA, Benešovská agenda, s. 234; kurzívou vyznačil Hrejsa.

ze studia pramenů vyvstávají, a v hledání teologických odpovědí. Doufáme, že práce bude takto posuzována.

Základními metodami, které budeme k dosažení zvolených cílů uplatňovat, jsou analýza textů a jejich vzájemná komparace. Těchto metod uijeme zejména v druhé a třetí kapitole. Analýza textů bude uplatněna rovněž v kapitole čtvrté, v níž ve vzájemném kontrastu představíme základní rysy tábořské teologie eucharistie a svátostné teologie Petra Chelčického. Svátostnou teologii Jakoubka ze Stříbra jsme se rozhodli postihnout na pozadí myšlení Tomáše Akvinského. Nepůjde nám o jejich vzájemné srovnání, Tomášova teologie je spíše hermeneutickým nástrojem k osvětlení některých konkrétních specifik Jakoubkova způsobu uvažování o svátosti večeře Páně. S ohledem na tématické vymezení práce se v ní uplatní rovněž metoda selekce. Závěr práce má pak povahu ryze syntetickou.

Každá práce vychází z určitých očekávání, formulovaných do pracovních hypotéz. Očekáváme, že studovaná *ordines missae* budou svědčit jak o pronikání vlivu luterské a bratrské liturgické reformy do bohoslužebného života pozdního utrakvismu, tak i o konzervativní reakci na některé z jejich zásad. Předpokládáme rovněž, že se v nich projeví polemika s teologií, která oslabuje význam a smysl svátostného přijímání eucharistie a polemizuje s přesvědčením o reálné, podstatné přítomnosti těla Kristova a jeho krve ve svátostných darech chleba a vína. Apologetický a polemický charakter pozdního utrakvismu poznamená s největší pravděpodobností i samu vnitřní výstavbu mešních řádů, jimž je práce věnována. Takové jsou její pracovní hypotézy.

2. *Ordines missae* tří utrakvistických rukopisů

Důležitým pramen pro poznávání a studium české reformace se stále více stávají rukopisná svědectví její liturgické praxe, jejichž kritickému editování se ve své odborné práci věnuje liturgik David R. Holeton.⁸ Znovu obrátil pozornost odborné veřejnosti k utrakvistickému *lex orandi*, v němž spatřuje plnohodnotné svědectví o teologickém myšlení a duchovním životě těch, kdo se podíleli na české reformaci. V této kapitole se budeme podrobně věnovat analýze tří liturgických textů, jež vznikly na její půdě a svědčí o utrakvistickém *lex orandi* v 16. století. Zaměříme se zejména na jejich *ordines missae*, jež v kontextu soudobé římské liturgické praxe zaujímají specifické místo. Pro přehlednost výkladu jsme nuceni jednotlivá *ordines* uvést pod zkrácenými označeními. Uvedeme proto jejich soupis již nyní, abychom ulehčili orientaci v následujících podkapitolách, jež se budou soustředit na charakteristiku jednotlivých rukopisů a vzájemné srovnání jejich *ordines missae*.

Označení <i>ordines missae</i>	Určení rukopisných pramenů
<i>Ordo A</i>	Praha KNM III F 17: <i>Voltární knihy Adama Táborského</i> ; latinské <i>ordo missae</i> , f. 11r – 29r.
<i>Ordo B</i>	Praha KNM III F 17: <i>Voltární knihy Adama Táborského</i> ; nezkrácené české <i>ordo missae</i> , f. 29r – 48v.
<i>Ordo C</i>	Praha KNM III F 17: <i>Voltární knihy Adama Táborského</i> ; zkrácené české <i>ordo missae</i> , f. 1v – 11r.
<i>Ordo D</i>	Praha NK adlig. 54 A 41: české <i>ordo missae</i> , jehož rubriky svědčí o možnosti sloužit podle jeho zkrácené i plné verzi; některé jeho části jsou blízké textu <i>Agendy české</i> , inspirované luterskou liturgickou reformou.
<i>Ordo E</i>	Praha KNM III G 3: tzv. „Benešovská agenda“; české <i>ordo missae</i> , které je strukturně velmi blízké Lutherově <i>Formula missae</i>
<i>Ordo X</i>	Modelové <i>ordo missae</i> , které užíváme k vysvětlení vztahů mezi <i>ordines A – D</i> .

Při výkladu budeme rovněž odkazovat k dalším liturgickým pramenům římské liturgické praxe a české reformace, z nichž některé využijeme pro synopsi. Pro ně jsme však nezavedli žádná specifická označení a budeme je charakterizovat v průběhu výkladu.

⁸ D. R. Holeton je v současné době hlavním editorem ediční řady *Monumenta Liturgica Bohemica*, ve které mají postupně být vydávány kritické edice důležitých rukopisů a tisků liturgických knih české reformace.

2.1. Praha KNM III F 17

2.1.1. Popis a datace

Knihovna Národního muzea uchovává pod signaturou III F 17 rukopis utrakvistické agendy *Voltární knihy Adama Táborského*. Ve svém článku o benešovské agendě⁹ se o něm zmínil Ferdinand Hrejsa,¹⁰ který *Voltární knihy* považoval za důležité svědectví o postupném pronikání *novoutrakvistických* liturgických zásad do *staroutrakvistické* liturgické tradice. Hrejsa ve svém příspěvku podal rovněž stručný popis *Voltárních knih* s určením jejich datace i autorství.¹¹ Na základě fol. 1r¹² můžeme za autora *Voltárních knih* určit kněze Adama Táborského.¹³ Kolofon nás zpravuje dále o tom, že přítomný rukopis je jejich opisem, pořízeným roku 1588 Václavem Čáslavským. Hrejsa se nicméně domníval, že tuto dataci lze vztáhnout pouze na fol. 1r – 169v¹⁴, zatímco text na dalších foliantech je nutné datovat k roku 1616.¹⁵ Není v naší kompetenci rozhodnout, jaké časové vrstvy lze v textu agendy rozlišit. S určitostí však můžeme říci, že její *ordines missae*, jimž se budeme věnovat podrobněji, lze datovat do let před rokem 1588. Podrobný popis jejího celého obsahu můžeme ponechat stranou, neboť bude jistě součástí připravované kritické edice *Voltárních knih*.¹⁶ Uveďme nyní pouze nárys obsahu agendy, který nám nastíní její povahu.

Důvěřujeme-li Hrejsově dataci, pak první část agendy, kterou datujeme nejpozději k roku 1588, má následující strukturu:

1. zkrácené české *ordo missae* (které budeme nadále označovat jako *ordo C*), fol. 1v -11r;
2. plné latinské *ordo missae* (které budeme nadále označovat jako *ordo A*), fol. 11r – 29r;
3. plné české *ordo missae* (které budeme nadále označovat jako *ordo B*), fol. 29r – 48v;
4. české texty písní ke *graduale*; fol. 49r – 52v;
5. české *praefationes* (na fol. 74v – 76v ke svátku M. Jana Husa), fol. 53r – 103r;
6. český *evangeliář* (tj. 8 evangelijních perikop pro svátky liturgického roku), fol. 103v – 116v;
7. *Rex sanctorum* s žehnací modlitbou nad křestní vodou; fol. 116v – 127r;

⁹ Praha KNM III G 3; v naší práci je jí věnována samostatná kapitola.

¹⁰ HREJSA, Benešovská agenda, s. 235n.

¹¹ Op. cit, s. 235, pozn. 1.

¹² „Toto gsau woltarznij knihy s kanonem, s preffaczymij a s Venite cztihodneho knieze Adama rodicze Thaborskýho gednomu kazdemu kniezy ku potrzebnosti duchovnij przepsane ode mne, Waczlawa Cziaslawskyho, sauseda z miesta Pijsku, na ffarze we wsy Bubowiczycch, letha Panie tijsyczeho pietisteha wosumdesateho wosmeho.“ Později bylo připsáno na levém okraji „A toho czasu ffararze w městě Brzezniczy.“

¹³ F. Hrejsa pak z výše uvedeného přípisu usoudil, že místní určení „Bubowicze“ a „Brzeznicze“ se nevztahují na opisovače Václava Čáslavského, ale právě na Adama Táborského.

¹⁴ Následující fol. 129v – 130v v rukopisu agendy obsahují spíše písafská cvičení a nezdařené zápisy.

¹⁵ HREJSA, Benešovská agenda, s. 235, pozn. 1. Hrejsa pozdější dataci přiřazuje s odkazem na fol. 228r zejména textům na fol. 170r - 274r. Poznámka na fol. 228r zmiňuje, že následující text je českým překladem latinského zpěvu od sv. Bernarda, který pořídil a vydal 14. září 1607 kněz Jiří Hanuš Lanškrounský. Fol. 131r – 169v pak obsahují převážně české texty pro nešpory (?). Samotná agenda končí až na fol. 284v.

¹⁶ Tohoto úkolu se podjal David R. Holeton v rámci ediční řady ...

8. latinská preface ke svátku apoštolů (*De apostolis*), fol. 127v – 129r.
9. latinská *invitatoria*, fol. 131r – 156v;
10. české texty k nedělním *nešporám*, fol. 157r – 169v;

Druhá, podle Hrejsovy datace pozdější část agendy, má pak pořad následující:

11. české texty k oficiu Velkého Pátku (pohřeb Kristův), fol. 170 r – 174r;
12. české texty k jitřnímu procesii na Boží Hod velikonoční, fol. 174r – 187v;
13. české texty k jitřní („matura“) na Boží Hod velikonoční, fol. 188r – 215v;
14. bohoslužebné písně a jiné texty k rozmanitým příležitostem (na fol. 223r – 228r např. litanie), fol. 216r – 284v.

Voltární knihy se tak ukazují být svého druhu agendou, která sloužila farním utrakvistickým kněžím a poskytovala jim základní české texty pro některé z obřadů, které měli vykonávat.¹⁷ Nemohli si však vystačit pouze s ní. I pro samo slavení eucharistie ji nezbytně potřebovali doplnit o kolektář, lekcionář a graduál s příslušnými liturgickými texty mešního propria. Vzhledem k vymezenému tématu naší práce se naše pozornost bude soustředit na *ordines missae*, která agenda obsahuje.

2.1.2. Latinské *ordo A* a české *ordo B*

Komparaci jednotlivých *ordines*, jimiž se v této práci zabýváme, bude věnován následující samostatný oddíl. V této podkapitole sledujeme jediný cíl, jímž je zachycení jejich základní struktury, která bude pro následnou komparaci výchozím bodem. Umožní nám sledovat svébytný liturgický přechod mezi jednotlivými bohoslužebnými pořádky *Voltárních knih*, resp. určitou variabilitu mezi nimi, na jejímž základě se pokusíme učinit důležitý závěr pro cíl této studie.

Z následujícího stručného přehledu obou *ordines* v jejich synopsi se ukáže, že svou strukturou náleží cele k dosavadní tradici západní latinské liturgie s její v té době stále přetrvávající vnitřní variabilitou.¹⁸ Poté poukážeme na jejich specifika, která jsou důležitá pro záměr této práce.¹⁹

¹⁷ Jak si však měli počínat při obřadech, které sama nezmiňuje (např. pohřeb, svatba, samotný křest apod.), zůstává stále otevřenou otázkou. Je velmi pravděpodobné, že užívali starších liturgických knih, které měli na farách k dispozici, nebo určité příležitostně liturgické „bulletiny“ (*libelli*) s českými texty pro jednotlivé svátky a obřady. Jaké liturgické rukopisy vlastně mohla běžná farní knihovna utrakvistických kněží obsahovat, bude zajímavou otázkou pro budoucí bádání.

¹⁸ JUNGSMANN, Josef. *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Sollemnia)*. Vol. II. Trans. F. A. Brunner. New York: Benzinger Brothers, INC., 1955. 531 s. Orig.: *Missarum Sollemnia*.

¹⁹ Při synopsi budeme užívat pouze incipitů jednotlivých modliteb. *Ordo B* a *C* jsou transkribovány.

Ordo A (fol. 11r – 29r)	Ordo B (fol. 29r – 48v)
<p>1. odívání se v obřadní (liturgická) roucha v kapli 2. <i>Iudica me</i> (k oltáři) 3. <i>Veni Sancte spiritus, reple tuorum corda fidelium</i> 3.1. <i>Emitte spiritum tuum</i> 4. Ora: <i>Deus qui fidelium sancti spiritus illustratione</i></p> <p>5. <i>Confiteor</i> s responsorii 5.1. <i>Misereator nostri omnipotens Deus</i> 5.2. <i>Exaudi, quesumus, Domine supplicum preces</i> 5.3. <i>Pater noster</i> 5.4. <i>Aufer a nobis Domine cunctas iniquitates nostras</i> 5.5. <i>Omnipotens sempiternus Deus qui me peccatorum</i></p> <p>6. Introit <i>Spiritus Domini replebit orbem terrarum.</i> 7. Kyrie eleison</p> <p>8. Gloria in excelsis Deo.</p> <p>9. Kolekta <i>Deus qui hodierna die corda fidelium Sancti spiritus Illustracione docuisti</i></p> <p>10. Epištolní čtení (český text) 11. Alleluia 12. Prosa <i>Sancti Spiritus assit nobis gratia</i></p> <p>13. (příprava darů) 13.0. (rozprostření korporálu) <i>Diviserunt sibi vestimenta mea</i> 13.1. Or: <i>Deus qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti</i> 13.2. (vino) <i>In nomine Domini bene+dicatur haec creatura vini, de cuius latere exivit sanguis</i> 13.3. (voda) <i>In nomine Domini bene+dicatur haec creatura Aquae, de cuius latere exivit aqua.</i> 13.4. (smíšení) <i>Fiat haec commixtio vini et aquae</i> 13.5.</p>	<p>1. odívání se v obřadní (liturgická) roucha v kapli 2. <i>Sudiž mne</i> (k oltáři s kalichem) 3. <i>Přid', o svatý Duše, naplň srdce věrných tvých</i> 3.1. <i>Vypustiž Ducha tvého</i> 4. <i>O Bože, kterýž srdce věrných vyučil Ducha svatého osvícením</i> 5. <i>Confiteor</i> s responsorii 5.1. <i>Smiluj se nad námi všemohoucí Bože</i></p> <p>5.4. <i>Odejmi, pane, od nás všechny nepravosti naše</i> 5.5. (postaví kalich na oltář) <i>Všemohúci věčný Bože, kterýž si mne hříšníka</i></p> <p>6. Introit <i>Duch páně naplnil okršlek země, Alleluia,</i> 7. Kyrie eleison 7.1. <i>Bože, Otče nebeský, smiluj se, smiluj se, smiluj</i> 8. <i>Sláva bud na výsostech pánu Bohu</i> 8.1. (rozprostření korporálu) <i>Rozdělili sou sobě roucha</i> 9. Kolekta <i>Bože, kterýž si srdce tvých věrných osvícením Ducha svatého mi učiti ráčil</i></p> <p>10. Epištolní čtení 11. Alleluia 12. Prosa <i>Svatého Ducha milost račťž býti s námi</i></p> <p>13. (příprava darů)</p> <p>13.1. Or: <i>Ve jméno pána Ježíše Krista nás milej pane Bože račťž těchto darův požehnati</i> 13.2. (vino) <i>Ve jménu páně pože+hnáno budiž toto stvoření vína, z jehož boku vyšla jest krev</i> 13.3. (voda) <i>Ve jménu páně pože+hnáno buď toto stvoření této vody, z jehož boku vyšla jest vo<da></i> 13.4. (smíšení) <i>Budiž toto smíšení vína (a) vody</i> 13.5. Or: <i>O pane Bože, kterýž si nám pod svátostí touto předivnou umučení tvého milého Syna pána Ježíše Krista památku věčeře jeho svaté pozůstaviti ráčil</i></p>
<p><i>Deus qui humanæ substantiæ dignitatem mirabiliter condidisti, Et mirabilius reformati</i></p>	<p>Jiná: <i>Bože, kterýž jsi lidského přirození podstatnost divně ráčilš stvořiti a předivněji pak obnoviti</i> 13.6. Or: <i>Bože: Poněvadž syn tvůj milý pán Ježíš Kristus a spasitel náš svou po [[38r]] slední večeri tělo své za pokrm a krev svou ta nápoj vydati ráčil</i> 13.7. <i>Otče náš</i> 13.8. (s hostiemi v pozdvižených rukách) <i>Tvé božské milosti srdečně a důvěrně prosíme (...) aby nám tento chléb, kterýž teď patrně a zřetelně vidíme, byl on učiněn + tělem pána našeho Ježíše Krista</i> 13.9. (s kalichem v pozdvižených rukách) <i>Tvé milosti srdečně a důvěrně prosíme (...) aby ty nám ráčil spůsobiti, aby nám toto víno učiněno bylo ta předústojná a požehnaná + ktev pána Ježíše Krista</i> 13.10. + <i>O přijdiž všemohúci osvětiteli, věčný pane Bože, + i náš pane Ježíši Kriste, + i také milý mistré Duše svatý, a + posvětiž těchto darův</i></p>

<p>15. <i>Evangelium</i> 15.1. <i>Iube domine benedicere. Dominus sit in corde meo</i> 15.2. <Jn.14:23-31> 15.3. <i>Per istos sermones sacro sancti Evangelii</i></p> <p>16. <i>Krédo</i> 16.1. <i>Pater noster a Ave Marya</i> 16.2. <i>Credo in Patrem omnipotentem factorem cæli</i></p> <p>17. [offertorium <i>Orate fratres et sorores pro me peccatore ad Dominum Deum omnipotentem, ut dignum et acceptabile fiat sacrificium meum in conspectu eius.</i>]</p> <p>18. <i>Canon minor</i> 18.1. (hostie) + <i>Sanctifica quesumus Domine hunc panem, ut nobis Corpus unigeniti Filii Tui fiat</i> 18.1.1. <i>In pace factus est locus eius</i> 18.2. (kalich) + <i>Sanctifica quesumus Domine hunc calicem, ut nobis sanguis unigeniti Filii tui fiat</i></p> <p>19. [offertorium 19.2. <i>Orate fratres, etc</i> 19.3. "A potom gine modleni ktere chczzes"]</p> <p>20. "Kleknouce na spodním stupni, pomodle se" 20.2. <i>Kázání</i></p> <p>21. <i>Preface</i> 22. <i>Sanctus</i> 23. <i>Canon missae</i> 23.1. <i>Te igitur</i> 23.2. <i>Memento Domine</i> 23.2.1. [Communicantes] – není uvedeno 23.3. <i>Hanc igitur oblationem</i> 23.4. <i>Quam oblationem</i> 23.5. <INSTITUTIO> 23.5.1. <i>Qui pridie</i> 23.5.2. <i>Simili modo</i> 23.6. <i>Unde et memores</i> 23.6. <i>Supra quæ</i> 23.7. <i>Supplices te rogamus</i> 23.7.1. [Memento etiam Domine] – není uvedeno 23.7.2. [Nobis quoque peccatoribus] – není uvedeno 23.7.3. <i>Per quem hæc omnia</i> 28.8. <i>Per ip+sum, Et cum ip+so, est tibi Deo Pa+tri</i></p>	<p>14. <i>Sekreta Račič nám všechněm dáti stolu večere páně hodně užívati, a to ne k soudu, ne k smrti, ani k peklu, ani k věčnému ztracení</i> 14.1. <i>Všemohúcí věčný náš pane Bože, prosím se vším tímto lidem shromážděným tvé božské milosti a velebnosti: Račič za mne uslyšeti (...) tak abychom mohli hodně vzývati stolu večere páně pána a spasitele</i></p> <p>15. <i>Evangelium</i> 15.1. <i>Přikaz, pane Bože, nám požehnati a pán Bůh račič bejti v srdci mém</i> 15.2. <Jn.14:23-31> 15.3. <i>Skrze tyto řeči svatého Evanjelium</i></p> <p>16. <i>Krédo Věřimež spolu v tebe, v jednoho Boha</i></p> <p>18. <i>Canon minor</i> 18.1. (hostie) + <i>Posvětiž, prosíme pane, tento chléb, aby nám tělo jednorozeného Syna tvého učiněno bylo</i> 18.1.1. <i>V pokoji učiněno jest místo jeho</i> 18.2. (kalich) + <i>Posvětiž, prosíme pane, v tomto kalichu, aby nám byla učiněna krav jednorozeného Syna tvého</i></p> <p>19. [offertorium 19.1. <i>Potvrdiž, náš milej pane Baže, což si kdy nám dobrého učiniti ráčil, a račič nás požehnati chrámu toho srdečného</i> 19.2. <i>Modlte se za mne, věrní křesťani - bratři, sestry</i> 19.3. + <i>Protož žádám: Všemohúcí, věčný náš pane Bože, dárce všechněch dobrých věcí]</i></p> <p>20. <i>S oním Davidem svatým račič ty mé rty otevřítí</i> 20.1. <i>Otče náš</i> 20.2. <i>Kázání</i></p> <p>21. <i>Preface</i> 22. <i>Sanctus</i> 23. <i>Canon missae</i> 23.1. <i>Protož tebe</i> 23.2. <i>Pamatuj, pane,</i> 23.2.1. [Communicantes] – není uvedeno 23.3. <i>Protož skrze tuto služebnosti naši</i> 23.4. <i>Kterouž to obět.</i> 23.5. <INSTITUTIO> 23.5.1. <i>Kterýž před tím dnem</i> 23.5.2. <i>Týmž způsobem</i> 23.6. <i>Pročež i my, pane, služebníci tvoji pamatujícíe</i> 23.7. <i>Na kterěz to dary</i> 23.7. <i>Pokorně tě prosíme</i> 23.7.1. [Memento etiam Domine] – není uvedeno 23.7.2. [Nobis quoque peccatoribus] – není uvedeno 23.7.3. <i>Skrze kteréhož tyto vseckny věci</i> Skrze ně+ho a s ním + i v něm + jest tobě, Bohu Otcí</p>
--	--

omnipotenti, in uni+tate, Spiri+tus Sancti omnis honor et gloria; Per omnia secula sæculorum.	všemohúcímu, v jedno+tě Du+cha svatého všeliká čest a sláva.
29. <i>Pater noster</i>	29. <i>Otče náš</i>
29.1. <i>Libera nos</i>	29.1. <i>Vysvobod' nás</i>
30. <i>Pax Domini</i>	30. <i>Pokoj budiž</i>
30.1. <i>Agnus Dei</i>	30.1. <i>Beránku boží</i>
30.2. <i>Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis</i>	30.2. <i>Pane Ježíši Kriste, kterýž si řekl apoštolům</i>
31. <Communio>	31. <Communio>
31.1. <i>Domine JESU CHRISTE Fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris (ante communionem)</i>	31.1. <i>Pane Ježíši Kriste, Synu Boha živého, kterýž si z vůle Boha Otce (ante communionem)</i>
31.2. <i>Corpus tuum Domine Iesu christe</i>	31.2. <i>Tělo tvé, pane Jezu Kriste</i>
31.2.1. <i>Panem cælestem accipiam</i>	31.2.1. <i>Chléb nebeský přijmu</i>
31.2.2. <i>Corpus Domini nostri Iesu Christi, proficiat</i>	31.2.2. <i>Tělo pána našeho Ježíše Krista prospívej</i>
31.3. <i>Quid retribuam Domino (...) calicem salutaris accipiam</i>	31.3. <i>Čím se odplatím pánu (...) kalich spasení mého vezmu</i>
31.3.1. <i>Sanguis Domini nostri Iesu christi custodiat</i>	31.3.1. <i>Krev pána našeho Ježíše Krista ostříhej duši</i>
31.4. (post communionem)	31.4. (post communionem)
31.4.1. <i>Corpus tuum Domine Jesu christe et sanguis,</i>	31.4.1. <i>Tělo tvé, pane Ježíši Kriste a krev</i>
32. <i>Placeat tibi, Sancta Trinitas</i>	32. <i>Líbíž se tobě, Trojice svatá</i>
33. <i>Ite missa est: Ite benedicti et electi</i>	33. <i>Ite missa est: Jděte, požehnaní a vyvolení</i>
34. <i>Požehnání</i>	34. <i>Požehnání</i>
<i>Ordo A</i>	<i>Ordo B</i>

Jak jsme se již výše zmínili, podrobné analýze i vzájemné komparaci obou *ordines* bude věnován samostatný oddíl studie, ale již nyní můžeme upozornit na některá specifika. Ačkoli je obtížné z toho cokoli vyvozovat, v *canon missae* obou *ordines* postrádáme některé tradiční části: *Communicantes*, *Memento etiam* a *Nobis quoque*.²⁰ Zatímco *Memento* je prosbou za zemřelé, jejichž jména mohou být uvedena, *Communicantes* a *Nobis quoque* spojuje dovolávání se společenství svatých a jejich zásluh. Oba mešní kánony, latinský i český, rovněž zkracují úvodní modlitbu *Te igitur*, ze které vypustily tu její část, jež začíná odkazem na papeže. Nakolik se v této redakci mešního kánonu odráží vliv světové reformace a jejího postoje k otázce svatých a jejich zásluh,²¹ je těžké říci, neboť utrakvistická tradice si úctu ke svatým uchovala, jak o tom svědčí i *praefationes* ve *Voltářních knihách*.²² Nebyla důvodem vypuštění těchto částí (vyjma redakce *Te igitur*) spíše snaha zdůraznit, že mešní kánon je modlitbou nad dary chleba a vína (*oblationes*) a prosbou za ty, kteří na nich budou mít podíl jejich přijetím? Domníváme se, že je tomu právě tak.

²⁰ JUNGSMANN, *Missa solemnis*, s. 147 – 274.

²¹ ŘÍČAN, Rudolf et alii (ed.) *Čtyři vyznání (Augsburské, Bratrské, Helvetské a České): Se čtyřmi vyznáními starocírkevními a se Čtyřmi články pražskými*. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1951, s. 79n, 169 – 171, 197n et 303.

²² *Voltářní knihy* uvádějí preface výslovně ke svátkům Panny Marie, M. Jana Husa (a Jeronýma Pražského), Máří Magdalény, apoštola Jakuba, Jana Křtitele, apoštolů Petra a Pavla, Vavřince. Obsahují rovněž preface k *de confessoribus, de martyribus, de virginis, de apostolis, de omnium sanctorum, pro defunctis* etc.

Svůj názor opíráme o způsob, jakým je v obou *ordines* vystavěn ritus přípravy darů (13.), a to zejména v českém *ordo B*, které jej nejenom rozšiřuje o další modlitby s podobným důrazem na dary a jejich přijímání, ale též do své první části mezi epištolním a evangelijním čtením přejímá prosbu za posvěcení darů (13.8.-13.10.), která se shodně objevuje v obou *ordines* v tzv. menším kánonu (18.) po evangeliu a krédu. Rovněž modlitby, které *ordo B* označuje výrazem „sekreta“ (14.), tvoří jeho specifický rys a jejich obsah byl nejspíše důvodem, proč byly v *ordo C* nahrazeny prvkem, který by v této strukturní části mše jen málokdo očekával.

2.1.3. Ordo C

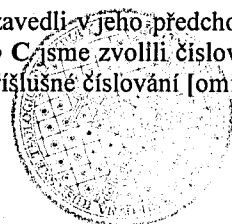
Zcela svébytný bohoslužebný pořádek představuje ve *Voltářních knihách* zkrácené české *ordo C*, které se nachází na fol. 1v – 11r. Doposud se nám nepodařilo najít jemu obdobné *ordo* mimo utrakvistickou církev. Jeho jediným nalezeným ekvivalentem se zdá být utrakvistické *ordo* obsažené v rukopisu Národní knihovny v Praze pod signaturou 54 A 41 (adlig.).²³ Úvodní rubrika na fol. 1v²⁴ *Voltářních knih* spojuje *ordo C* s praxí tzv. nedělních ranních kázání. Pro tento kontext je zvolen pořádek, který je oproti tradičnímu středověkému *ordo missae* z časových důvodů zkrácen. Abychom zřetelněji viděli jeho výstavbu, uvedeme jej v následující komparaci spolu s českým *ordo B*.²⁵

<i>Ordo C</i> (fol. 1v – 11r)	<i>Ordo B</i> (fol. 29r – 48v)
<p>1. [odívání se v litur. roucha v kapli – alba a ornát]</p> <p>3. (k oltáři [s kalichem]) <i>Račiž přijíti, Svatý Duše, a naplniti srdce mé i všech tvých věrných</i></p> <p>3.1. <i>Vypustit račiž, pane Bože, Ducha tvého</i></p> <p>4. <i>Pane Bože náš, kterýžto srdce tvých věrných osvícením ducha svatého vyučovati račiš</i></p> <p>[5]. <i>Otče náš</i> (cf. <i>ordo A</i>, 5.3.)</p> <p>6. Introjit</p> <p>7. <i>Kyrie eleison</i> (latinsky)</p> <p>7.1. <i>Bože, otče nebeský, smiluj se, smiluj se, smiluj se</i></p>	<p>1. odívání se v obřadní (liturgická roucha) v kapli</p> <p>2. <i>Sudiž mne</i> (k oltáři s kalichem)</p> <p>3. <i>Přid, o svatý Duše, naplň srdce věrných tvých</i></p> <p>3.1. <i>Vypustiž Ducha tvého</i></p> <p>4. <i>O Bože, kterýž srdce věrných vyučil Ducha svatého osvícením</i></p> <p>5. <i>Confiteor</i> s responsorii</p> <p>5.1. <i>Smiluj se nad námi všemohoucí Bože</i></p> <p>5.4. <i>Odejmi, pane, od nás všechny nepravosti naše</i></p> <p>5.5. (postaví kalich na oltář) <i>Všemohúci věčný Bože, kterýž si mne hříšníka</i></p> <p>6. <i>Introit Duch páně naplnil okršlek země, Alleluia,</i></p> <p>7. <i>Kyrie eleison</i></p> <p>7.1. <i>Bože, Otče nebeský, smiluj se, smiluj se, smiluj se</i></p>

²³ Tomuto rukopisu se věnujeme v následující samostatné kapitole 2.2. *Ordo* v něm obsažené nám dovoluje lépe určit kontext, pro který bylo určeno, než *ordo C*, které však patřilo k témuž kontextu. Jeho bližší určení proto vymežeme až v kapitole následující.

²⁴ „V neděli ráno, totiž při ranním kázání.“

²⁵ Pro jednotlivé strukturní prvky *ordo B* ponecháme číselné označení, jak jsme je zavedli v jeho předchozím srovnání s *ordo A*, které tak zůstane určitým pozadím komparace současné. Pro *ordo C* jsme zvolili číslování, které bude sledovat pořadí *ordo B* s tím, že tam, kde dojde k vynechání, uvedeme za příslušné číslování [omit], a tam, kde se objeví nový prvek, uvedeme číslování v závorkách [x].



8. (rozprostření korporálu)

8.1. *Sláva buď na výsostech pánu Bohu*

9. Kolekta *Bože, kterýž si dáti ráčil tvým služebníkům a služebnicím svým milém vyznání své viry pravé*

10. Epištolní čtení

11. [omit.]

12. Prosa *Chvalme všickni svatou a důstojnou a požehnanou Trojici, jediného pána Boha našeho*

13. (příprava darů)

13.1. *Ve jméno pána Ježíše Krista: Pane Bože, račiž těchto darův svatých posvětití.*

13.2. (vino) *Ve jméno pána Ježíše Krista: Račiž tohoto vína sám svou božskou milostí posvětití.*

13.3. (voda) *Ve jméno Otce i Syna i také Ducha svatého.*

13.4. (smíšení) *Budiz toto smíšení vína*

[13.5.] *canon minor (!)*

13.6. *Bože, já hříšný a nehodný kněz v duchu poníženém a v srdci skroušeném prosím tvé velebnosti*

13.7. *Otče náš*

13.8. (s hostiemi v pozdvížených rukách) *Tvé božské milosti srdečně a důvěrně prosíme s se všemi věrnejmi křesťany, aby nám tento chléb byl učiněn + tělo pána Ježíše Krista*

13.9. (s kalichem v pozdvížených rukách) *Tvé božské milosti srdečně a důvěrně prosíme (...) aby ráčil spůsobiti, aby nám toto víno učiněno bylo + krví pána Ježíše Krista*

13.10. *Přijdi, o světiteli, věčný náš pane Bože, a posvětiž těchto darův*

14. INSTITUTIO

15. *Evangelium*

15.1. *Prosím, pane Bože, račiž posilniti sám ty*

15.2. (text evangelia)

15.3. *Skrze řeči tohoto svatého Evangelium*

16. *Krédo Věřimež spolu v tebe, jednoho pána Boha,*

8. *Sláva buď na výsostech pánu Bohu*

8.1. (rozprostření korporálu) *Rozdělili sou sobě roucha*

9. Kolekta *Bože, kterýž si srdce tvých věrných osvícením Ducha svatého mi učiti ráčil*

10. Epištolní čtení

11. *Alleluia*

12. Prosa *Svatého Ducha milost račiž býti s námi*

13. (příprava darů)

13.1. Or: *Ve jméno pána Ježíše Krista nás milej pane Bože račiž těchto darův požehnati*

13.2. (vino) *Ve jménu páně pože+hnáno budiz toto stvoření vína, z jehož boku vyšla jest krev*

13.3. (voda) *Ve jménu páně pože+hnáno buď toto stvoření této vody, z jehož boku vyšla jest vo<da>*

13.4. (smíšení) *Budiz toto smíšení vína (a) vody*

13.5. Or: *O pane Bože, kterýž si nám pod svátostí touto předivnou umučení tvého milého Syna pána Ježíše Krista památku věčeře jeho svatě pozůstaviti ráčil*

Jiná: Bože, kterýž jsi lidského přirození podstatnost divně ráčilš stvořiti a předivněji pak obnoviti

13.6. Or: *Bože: Poněvadž syn tvůj milý pán ježiš Kristus a spasitel náš svou poslední večeri tělo své za pokrm a krev svou ta nápoj vydati ráčil (...) já hříšný a nehodný kněz*

13.7. *Otče náš*

13.8. (s hostiemi v pozdvížených rukách) *Tvé božské milosti srdečně a důvěrně prosíme (...) aby nám tento chléb, kterýž ted patrně a zřetelně vidíme, byl on učiněn + tělem pána našeho Ježíše Krista*

13.9. (s kalichem v pozdvížených rukách) *Tvé milosti srdečně a důvěrně prosíme (...) aby ty nám ráčil spůsobiti, aby nám toto víno učiněno bylo ta předústojná a požehnaná + ktev pána Ježíše Krista*

13.10. *+ O přijdiž všemohúci osvětiteli, věčný pane Bože, + i náš pane Ježíši Kriste, + i také milý mistře Duše svatý, a + posvětiž těchto darův*

14. *Sekreta Račiž nám všechněm dáti stolu večere páně hodně užívati, a to ne k soudu, ne k smrti, ani k peklu, ani k věčnému zatracení*

14.1. *Všemohúci věčný náš pane Bože, prosím se vším tímto lidem shromážděným tvé božské milosti a velebnosti: Račiž za mne uslyšeti (...) tak abychom mohli hodně vzývati stolu věčeře páně pána a spásitele*

15. *Evangelium*

15.1. *Přikaz, pane Bože, nám požehnati a pán Bůh račiž bejti v srdci mém*

15.2. <Jn.14:23-31>

15.3. *Skrze tyto řeči svatého Evangelium*

16. *Krédo Věřimež spolu v tebe, v jednoho Boha*

18. [omit.]	18. Canon minor 18.1. (hostie) + <i>Posvětiž, prosíme pane, tento chléb, aby nám tělo jednorozeného Syna tvého učiněno bylo</i> 18.1.1. <i>V pokoji učiněno jest místo jeho</i> 18.2. (kalich) + <i>Posvětiž, prosíme pane, v tomto kalichu, aby nám byla učiněna krav jednorozeného Syna tvého</i>
[19.] Píseň	19. [offertorium] 19.1. <i>Potvrdiž, náš milej pane Baže, což si kdy nám dobrého učiniti ráčil, a račiž nás požehnati chrámu toho srdečného</i> 19.2. <i>Modlte se za mne, věrní křesťani - bratři, sestry</i> 19.3. + <i>Protož žádám: Všemohúci, věčný náš pane Bože, dárce všechněch dobrých věcí</i>
20. „Kněz s lidem se tiše Pánu pomodlití“	20. <i>S oním Davidem svatým račiž ty mé rty otevřítí</i>
20. Kázání	20.1. <i>Otče náš</i>
[21.] Píseň + <i>communio</i>	20.2. Kázání
	21. Preface etc.

V čem tedy spočívala redakční práce, která přetvořila české *ordo B* ve zkrácené české *ordo C*? Shrňme nyní pouze její obecné rysy, neboť detailnější analýze se budeme věnovat později v samostatné kapitole. Prvním krokem se stalo vypuštění zmínky o ritu, který byl spojen s odíváním liturgických rouch. V synopsi jsme jej uvedli v hranaté závorce. Rubrika, která tvoří na fol. 11r přechod mezi textem *ordo C* a na něj navazujícím latinským *ordo A*, říká, že kněz „po posluhování nebo prvý do kapli jíti a do rúcha mešního strojiti – to již bude po ranním kázání. Amen.“ Mohli bychom se tedy domnívat, že kněz neměl při sloužení mše podle *ordo C* žádný klasický liturgický oděv.²⁶ To se však nezdá být pravděpodobné právě vzhledem k svědectví *ordines A* a *B*, které se o liturgickém oděvu zmiňují.²⁷ Rubriku lze vykládat spíše v tom smyslu, že liturgický oděv mohl být prostší (snad jen alba a ornát, jak o nich hovoří *ordo D* v následující kapitole) a odívání se v něj bylo provázáno krátkými modlitbami ve formě biblických veršů. Krokem dalším bylo upuštění od skupiny textů, které tvořily úvodní *confiteor* (5.). *Ordo C* z nich zachovalo pouze modlitbu *Pater noster*, s níž se setkáváme v rámci této skupiny v latinském *ordo A*. S podobným editorským krokem se setkáme i v případě *ordo D*.²⁸ Rozhodujícím krokem editorské práce však byly změny provedené v rámci ritu přípravy darů. Ačkoli redaktor zachoval jeho základní osnovu, s níž se setkáváme v *ordo B*, využil již výše zmíněné duplicity textů v části mezi epištolním a evangelijním čtením (13.) a v části následující po Krédu (18.) k tomu, aby skupinu textů pro přípravu darů označil výrazem *canon minor* (13.6. – 13.10.) a tam, kde je v *ordo B* zařazena

²⁶ *Missale Pragense* ve VKOL sig. M III 9, fol. 162r – 163r uvádí modlitby *ad humerale, ad albam, ad cingulum, (ad mapulam), ad stolam, ad casulam*.

²⁷ Latinské *ordo A* zmiňuje *omiral, albu, (cingulum), štolu, wornát, manipulář*.

²⁸ Při jeho rekonstrukci se této otázce budeme věnovat více.

„sekreta“ (14.), se rozhodl uvést *verba institutionis*! Toto rozhodnutí pak editorovi umožnilo, aby po bezprostředně následujícím evangelijním čtení (a Krédu) přešel s požehnanými dary v procesí, za zpěvu písní, od oltáře v postranní kapli k oltáři v hlavní lodi kostela a podával je (pod obojí způsobou) věřícím.²⁹

2.1.4. Shrnutí

Předběžná synopse všech tří *ordines*, která se nacházejí v rukopisu *Voltárních knih*, nás vede k několika závěrům, jež poslouží jako východisko k jejich pozdějšímu rozboru. Latinské *ordo A* a české *ordo B* jsou i se svými některými specifickými rysy nedílnou součástí liturgické praxe středověké západní církve. K oněm rysům patří i umístění ritu přípravy obou darů mezi epištolní a evangelijní čtení. S touto praxí se setkáváme i v jiných zeměpisných regionech před rokem 1570, kde je však spojena spíše s přípravou kalicha.³⁰ Neméně důležitý je i posun, k němuž při přípravě darů dochází. Zejména české *ordo B* jej obohacuje o modlitby, jež svým charakterem zdůrazňují tendenci, která se již dříve projevila při vývoji ritu přípravy darů a jejich umístění na oltáři. Je jí úsilí modelovat tento akt po vzoru *canon missae*,³¹ v *ordo B* zesílené zdvojením epiklese „*Sanctifica*“ (13.10. a 18.). Výrazem této tendence je pak i *ordo C*, které právě do zmíněného kontextu přípravy darů zasadí slova ustanovení večeře Páně (*verba institutionis*), jejichž původním místem je modlitba mešního kánonu (*canon missae*). Obrátme nyní pozornost k dalšímu rukopisu, který svědčí o tom, že *ordo C* nebylo v utrakvistické církvi 16. století jejím osamělým plodem.

2.2. Praha NK adlig. 54 A 41

2.2.1. Popis a datace

Utrakvistické³² *ordo missae*, na které se budeme nyní soustředit a jež budeme dále označovat jako *ordo D*,³³ je z části notovaný rukopis liturgického pořádku pro slavení bohoslužby s eucharistií, který je uložen v Národní knihovně pod signaturou 54 A 41. Je svázán v jednu vazbu společně s jiným tištěným textem liturgické povahy, který našemu rukopisu předchází. Oba texty, tištěný i rukopisný, mají svou vlastní paginaci.

Tištěný text nese název *Ewangelia a nebo čtení swatá kteráž slowau Passige. Řeči některé Prorocké a Prefacij obyčegné, to jest: Zpěwowé k zwlásstním hodům weyročním*

²⁹ *Voltární knihy*, fol. 10v – 11r.

³⁰ LEGG, J. Wickham. A Comparative Study of the Time in the Christian Liturgy at which the Elements are Prepared and Set on the Holy Table. In LEGG, J.W. *Ecclesiological Essays*, s. 89 – 178.

³¹ JUNGMANN, *Missa Solemnis*, s. 97 – 100.

³² Utrakvistický původ rukopisu, jak vyvstane z dalšího, je mimo veškerou pochybnost.

³³ Text *Ordo D* užitý v této práci je transliterován.

náležití w nowé zprawení a wytisštění. Tisk je datován k 17. květnu 1571 v Náměšti a za jeho autora je uveden Jan Blahoslav.³⁴ Liturgická kniha pochází z prostředí Jednoty bratrské a na svých listech má v pravém horním rohu uvedeno tištěné číslování od 2 do 44. Její obsah je následující obsah:

fol. 2r – 15r: Pašije podle Matoušova evangelia (26 kap.);

fol. 15v – 29r: Pašije podle Janova evangelia (18. kap.);

fol. 29v – 33r: Texty z prorockých knih Starého zákona ke svátku Narození Páně:

29v – 31r: Izajáš (11. kap.),

31r – 32r: Izajáš (9. kap.),

32v – 33r: Micheáš (5. kap.),

fol. 33r – 34v: Text z Izajáše (52. kap.) ke svátku Obřezání Páně;

fol. 35r – 37v: Text z Izajáše (59. a 60. kap.) ke svátku Epifanie;

fol. 37v – 39r: Text z Izajáše (66. kap.) pro neděli v oktávu svátku Narození Páně;

fol. 39v – 42v: *Praefationes* pro jednotlivé svátky:

39v – 40r: Narození Páně,

40r – 41r: Květná neděle nebo Velký pátek,

41r – 41v: Vzkříšení (Boží Hod velikonoční),

42r – 42v: Boží Hod svatodušní;

fol. 42v – 43r: Modlitba Páně (*Otče náš*)

fol. 43v – 44r: *Apostolicum*.

Právě tento liturgický charakter textů, které jsou zároveň notovány, vedl nejspíše k tomu, že při vázání svazku se signaturou NK 54 A 41 byl k tomuto tisku připojen náš rukopis, který zachycuje neobvyklou podobu bohoslužebného řádu. Listy, na kterých je zachycen, mají v pravém horním rohu číslování od 2 do 14. Rukopis sám není datován, na základě strukturní obdoby s textem zkráceného českého bohoslužebného řádu z *Voltárních knih Adama Táborského* (1588)³⁵ a bohoslužebného řádu *Agendy české* (1581)³⁶ však můžeme říci, že vznikl v 16. století, rozhodně před rokem 1588. Ze skutečnosti, že text preface, který je zaznamenán na fol. 8v – 9r rukopisu, není shodný s textem ani jedné

³⁴ Praha NK 54 A 41 fol. 1v.

³⁵ Oba rukopisy zachovávají rovněž obdobná orthografická pravidla.

³⁶ *Agenda česká*. Tisk. Lipsko 1581. Knihovna Evangelické teologické fakulty UK v Praze 1T 161. Agenda obsahuje texty výhradně v českém jazyce a z její předmluvy zřetelně vyplývá, že jejími prameny byly luterské agendární texty. Její bližší charakteristiku musíme ponechat otevřenou do doby, než bude připravena její kritická edice. Podobně je tomu i s otázkou, kdo její text užíval.

z prefací uváděných tištěnou bratrskou liturgickou knihou a liší se od ní rovněž svou ortografií, lze usuzovat na nezávislost rukopisného bohoslužebného řádu na tištěném bratrském textu a jeho dataci posunout před rok 1571.

Celková interpretace struktury bohoslužebného řádu je nesnadná. Jeho rubriky počítají s praxí bohoslužby zkrácené i nezkrácené,³⁷ jak se s ní setkáváme i ve *Voltárních knihách Adama Táborského*, které však pro její obě podoby poskytují samostatné formuláře. Autor formuláře, kterým se právě zabýváme, však postupoval jinak. V jeho první části uvedl pořad zkrácené liturgie, zatímco v části druhé poskytl texty s rubrikami pro *welikau mssi*, nicméně pouze pro tu její část, která následuje po *Credo*. Interpretací svízel tak nastává zejména v otázce, jakou podobu při *welké mssi* měly modlitby před oltářem v úvodu liturgie a její tzv. *menssi canon*.³⁸

2.2.2. Struktura

Pokusme se tedy nejprve postihnout strukturu zkrácené podoby bohoslužebného řádu, která je v textu plně zachycena a vyložena rubrikami.

1. Přípravné obřady [fol. 2r]:
 - 1.1. přípravné modlitby (Modlitba Páně, W pozdraweni Panny Maryge, Wyznani wiry Obeczne krzesťanske, Przikazani Boži dwoge: Desatero a ssestero);
 - 1.2. odívání se v bohoslužebná roucha (alba a ornát);
2. Modlitby před oltářem [fol. 2r]
 - 2.1. *Przigdiż swaty dusse...*
 - 2.2. dialog *Wypustiż Pane Ducha...a obnowiś*
 - 2.3. *Boże kterýż sy srdce twych wěrných woswicenim Ducha...*
 - 2.4. *Otcze naś genż gsy...*
3. <Introit> [fol. 2r]
4. <Kyrie> [fol. 2r – 2v]
5. Příprava korporálu, kalicha a *sskatulky* [fol. 2v]
6. <Sláva na výsostech > [fol. 2v]
7. <Kolekta> „*Wssemohauczzy wěczny a miłosrdny Boże...raciż nas dary duchownimi i tělesnymi...obdarziti...*“ [fol. 2v]
8. <Epištola> [fol. 3r]
9. <Alleluia s prozau> [fol. 3r]

³⁷ fol. 2r: A ma-li ten kněz welikau mssi držeti může tuto nyní nerzikati tak mnoho przed oltarzem gako przy summe.

³⁸ fol. 5r: A postavě swatost ssetrně rychle slože komži prziprawiti se ma do Ornatu a przistaupiti ma k oltarzi k welike mssi gakoż sprawu mass w rubryce tu najdess. Veni Sancte Spiritus &c. až do Credo. A pak-li neminiss rano slauziti a Comunicanti nebudou až k welikemu tehdy nech těch slow stolu weczrze pane rzikani neb zpíwani až po welikem kazani a po preffacy a modlitbě než toliko když žaczy Kredo wyspiwagi kněz hned obratě se ať wykona Offertor hlasem nebo tisse.

10. Příprava hostií a nalití vína do kalichu: 2 x *We gmeno pana Gežisse Krysta* [fol. 3r]
11. < *Evangelium* > [fol. 3r – 3v]
12. < *Krédo* > [fol. 3v]
13. < *Menssi canon* > [fol. 3v – 4v]
 - 13.1. *We gmeno pana GK...Bože, ja hrzissny kněz w duchu poniženem a w srdcy skraussenem...*
 - 13.2. *Otzce nass...*
 - 13.3. modlitba nad hostií: *Wssemohauczy wěczny Bože...aby nam tento chleb byl ucziněn tělo pana nasseho*
 - 13.4. modlitba nad kalichem: *Wssemohauczy wěczny Bože...aby nam toto wino bylo krew pana nasseho...*
 - 13.5. modlitba posvěcení: + *Przigdiž...Bože... +poswětiž těchto darów...*
 - 13.6. < slova *Institute* >
14. < *Kázání* > [fol. 4v]
15. < *Communio* > za zpěvu písní „*O przeslawne tělo Boží*“ nebo „*Swatě swata krwi draha*“ [fol. 4v – 5r]

Přístupme nyní k našemu pokusu rekonstruovat bohoslužebný řád při *welké mssi* společenství, jehož praxi náš rukopis zachycuje. Nejprve se soustředme na tzv. modlitby před oltářem (*accessus altaris*). Z dříve zmíněné rubriky na fol. 2r „A ma-li ten kněz welikau mssi držeti může tuto nyní nerzikati tak mnoho przed oltarzem gako przy summe“ můžeme usuzovat, že tato část obsahovala prvek (či prvky), které náš rukopis nezaznamenává. Jelikož struktura i texty řádu pro tzv. eucharistickou bohoslužbu na fol. 5v – 14r rukopisu vykazují jistou spřízněnost s *Agendou českou*, jak později ukážeme, hledejme chybějící prvky nejprve v ní. Agenda zde uvádí *confiteor* a *absolutio* spolu s invitatoří „Pomoc naše ve jménu Panie/Kterýž stvořil nebe i zemi“.³⁹ Ačkoli svou formou odlišný, obsahově obdobný prvek *ordo D* zachycuje rovněž rukopis Praha KNM III G 3.⁴⁰ I on identifikuje náš chybějící prvek s *confessio* a prosbou za odpuštění hříchů. K jejich svědectví můžeme připojit i text *Voltárních knih*,⁴¹ které jak v latinské, tak i v české verzi svého plného *ordo* (tj. *ordo A* a *ordo B*) prezentují rovněž formálně propracovaný *confiteor*. Srovnajme nyní texty jednotlivých pramenů, abychom na jejich základě mohli rozhodnout, jaká byla pravděpodobná struktura i obsah modliteb před oltářem ve zkoumaném rukopisu.

³⁹ *Agenda česká*, s. 24 – 26.

⁴⁰ Praha KNM III G 3, fol. 44r (olim 41r) – 45r (olim 42r).

⁴¹ Praha KNM III F 17, fol. 29v – 31v.

Agenda česká	Praha KNM III G 3	Praha KNM III F 17	Praha NK adlig. 54 A 41
<p><i>Tímto způsobem pak Mše se sloužití má.</i> <i>Kněz vezma na sebe ornát a přistoupiv k oltáři, k lidu se obrátí a k nim obecní zpověď nahlas takto promluví.</i></p> <p>Confiteor Křesťané v Pánu Bohu milí pozdvihující srdce svá ku Pánu Bohu z hříchů svých se vyznávajme a za odpuštění jich ve jméno Pána našeho Ježíše Krista prosmež s srdečnou žádostí u víře v Pána našeho Jezu Krista skrze Ducha svatého takto řkouce: <i>Po té kněz se služebníkem přísluhujícím před oltářem a s nimi všecko shromáždění kleknouti a obecní zpověď nahlas takto říkati má:</i> <i>Kněz:</i> Pomoc naše ve jménu PANIE <i>Služebník:</i> Kterýž stvořil nebe i zemi.</p>	<p><i>Accessus Altaris</i></p> <p>Svatého Ducha milost a pomoc račiž s vámi býti. Amen Pomoc naše ve jméno páně; Kterýž učinil nebe i zemi.</p>	<p><i>Bera se s kapli aneb k voltáři: Jdouce vornátě s kalichem říkej takto:</i> <Žl Judica me></p> <p><i>Již klekni k oltáři na prvý stupeň a říkej:</i> Přid', o svatý Duše, naplň srdce věrných tvých a tvé milosti v nich oheň roznět, kterýž skrze rozličnost jazykův všecky národy v jednotu víry shromáždil: alleluia.</p> <p><i>Verš:</i> Ducha tvého a stvoření budou; <i>A obnovíš tvář země.</i></p> <p><i>O Bože, kterýž srdce věrných vyučil Ducha svatého osvícením, dejž nám v témž Duchu pravé věci smejšleti a z jeho potěšení vždycky se radovati, skrze Krista Ježíše, pána našeho. Amen.</i></p> <p><i>Potom říkej česky 'Sancti Spiritus' těmito slovy až do konce A nejprve toto říkati se má:</i> <i>Bože Otče, smiluj se nad námi,</i> <i>Bože, smiluj se nad námi,</i> <i>Bože Otče, smiluj se nad námi.</i></p> <p><i>A potom říkej:</i> <i>Svatého Ducha milost račiž bejtí s námi. Amen.</i> Pomoc naše ve jménu páně; Kterýž učinil nebe i zemi; <i>I přistoupím k oltáři páně;</i> <i>K Bohu, kterýž utěšuje mladost mou;</i></p>	<p><i>Ihned kněz k oltarzi ma przystaupiti. Obleka se przed tim w Albu a w Ornat. A ma-li ten kněz welikau mssi držeti muže tuto nyní nerzikati tak mnoho pred Oltarzem gako przy summe. Ale takto prziklekna z żaczkiem kratce se pomodliti panu Bohu rzikage</i> Przigdiž swaty dusse , naplniž srdcze me y wssech wěrných. A oheň tweho milowani, racziž w nas we wssech roznititi, genž gsy skrze rozlicznost jazykůw mnohe narody w gednotu wiry krzesťanske shromažditi raczil: Alleluia.</p> <p>Wypustiž Pane Ducha tweho a stworzeniť budau: A obnowiř twarz země</p> <p><i>Modlmež se:</i> Bože kterýž sy srdce twych wěrných woswicenim Ducha swateho wyuczil, Deyž nam w temž Duchu uprzi mně wěrziti smeysseti A z gehu potěsseni se wždycky radowati etc. Skrze pana nasseho Gezisse Krysta:</p>

<p><i>Kněz:</i> Já bídny a hříšný člověk vyznávám se tobě, všemohúci věčný Bože, Stvořiteli a Vykupiteli můj, že jsem zhřešil netoliko myšlením, slovy i skutky, ale také od přirození nečist jsem, v hříších jsa počat i narozen. A protož se k tobě samému, o Bože můj, utíkám hledaje a žádaje milosti skrze Pána Ježíše Krista: Bože, buď milostiv mně hříšnému.</p> <p><i>Služebník:</i> O všemohúci milosrdný Bože, jenž jsi ráčil za nás Syna svého jednorozeného na ohavnou smrt kříže vydati, rač se nad námi smilovati a pro tvého najmilejšího Syna všechny naše hříchy nám odpustiti. Rač nám také dáti Ducha svého svatého, kterýžby pravé poznání tebe, tvé božské vůle i opravdové poslušenství k tobě v nás působil a rozmnožil, tak abychom život věčný skrze tvú milost pro Pána našeho Ježíše Krista dosáhnouti mohli. Amen.</p> <p><i>Povstana kněz a k oltáři zase přistoupiv k lidu se obrátiti a nahlas takto říci má:</i></p> <p>Absolutio Všemohoucí a milosrdný Bůh ráčil se smilovati nad námi i odpustiti nám jistotně všechny hříchy naše pro svého najmilejšího Syna, kteréhož za nás ne smrt vydati ráčil a dal moc, aby syny Božími byli všem, kteříž věří ve jméno jeho; k tomu nám také dává Ducha svatého, aby každý, kdož věří a</p>	<p><i>Confessio</i> Já hříšný spovídám se Bohu Otcí i jeho Synu milému i Duchu svatému, vše jednomu pánu Bohu všemohúcímu, i vám, bratřím svým. Neb sem zhřešil proti Bohu, pánu svému, pomýšlením, promluvením i mnohým zlým povolením neostříhajíc božího přikázání. Protož prosím vás, bratři s víry (?), modlete se za mne hříšného.</p> <p><i>A Puer</i> Smiluj se nad tebou pán Bůh a odpustiž tobě vseck hříchy tvé a přivediž tě do života věčného.</p> <p><i>Sa:</i> Amen.</p> <p><i>Pu:</i> Já hříšný spovídám se Bohu Otcí i Synu i Duchu svatému, vše jednomu pánu Bohu všemohúcímu, že sem neostříhal božího přikázání; prosím tebe, modli se za mne hříšného.</p> <p><i>Sa:</i> Smilujž se nad tebou pán Bůh tvůj a odpustiž tobě všechny [[f 44v (olim 41v)]] hříchy tvé a přivediž tě do života věčného. Amen.</p> <p><i>Sa:</i> Skrze umučení pána našeho Ježíše Krista i zásluhy jeho, smiluj se nad námi Hospodin a odpust nám naše hříchy a přived nás k životu věčnému. <i>Pu:</i> Amen.</p> <p><i>Sa:</i> Slitování, všem hříchům odpuštění, srdce zkroušené a dobré skonání i život věčný dejž nám milostivý a listový (recte: slitovný) pán Bůh. Amen.</p> <p><i>V:</i> Ne nám, pane, ne nám; <i>R:</i> Ale jménu tvému dej slávu; <i>V:</i> Od tejných mých hříchův očist mne, pane;</p>	<p>Zpovídejte se pánu neb dobrý jest; Neb na věky milosrdenství jeho.</p> <p>Zpovídám se Bohu Otcí všemohúcímu i nejmilostivějšímu pánu našemu Jeziu Kristu i vám, otče, že já hříšník hřešil jsem příliš v životě mém zlým myšlením, mluvením, konáním, povoláním, hleděním, smáním, slovem, dotýkáním i skutkem; protož prosím nejmilostivejšího pána našeho Ježíše Krista i vás, otče, abyšte se modlyli za mne hříšného. Amen.</p> <p><i>Smiluj se nad námi všemohoucí Bože a odpustě vseckny hříchy naše, přivediž nás Jezus Kristus bez poškvny s radostí do života věčného. Amen.</i></p> <p><i>Potvrdiž nás moc Kristova. Amen. Bože, ty obrátě se, vobživíš nás; A lid tvůj vesel bude v</i></p>	
---	---	---	--

<p>pokřtěn bude, spasen byl; k tomu nám všem dopomáhaj Bůh všemohúci na věky požehnaný. AMEN.</p> <p><Introit></p>	<p>R: A od cizích odpust služebníku tvému;</p> <p>V: Ukaž nám, pane, milosrdenství tvé; P: A spasení tvé dej nám.</p> <p>V: Pane, uslyš prozbu mou; P: A hlas můj přid k tobě;</p> <p>Odejmiž od nás, pane, všeliké nepravosti naše, abychom s čistým srdcem a s pravou vírou v naději mohli dojíti životu věčného v Kristu Ježíši, pánu našem. Amen. [[f 45r (olim 42r)]] Pokoj budiž s vámi; A s duchem tvým. <i>Oratio</i> Uslyš, Hospodine, prozby tvých věrných a (d)oufajících v tebe, odpust hříchy a dej svou milost a pokoj; skrze Ježíše Krista, pána našeho. Amen. <Introit></p>	<p>tobě;</p> <p>Ukaž nám, pane, milosrdenství tvé; A spasení tvé dej nám; Bud nám, pane, věci síly; Od tváři nepřítelů; Pane, uslyš modlitbu mů; A volání mé k tobě přid; Hospodine, rty mé otevřeš; A ústa má zvěstují chválu tvou. Pán Bůh budiž s vámi; I s duchem tvým. [[31v]]</p> <p><Pater noster></p> <p>+ <i>Potom povstana s stupně nahoru, jdoucí k voltáři říkej takto:</i> Odejmi, pane, od nás všecky nepravosti naše, abychom mohli s čistými srdci vjíti do svatyně svatých - spasitelů světa, kterýž v Trojici živ si a kraluješ, Bůh po všecky věky věkův. Amen.</p> <p><Introit></p>	<p>Rzikeg modlitbù páně: Otcze naš genž gsy &c.</p> <p><Introit></p>
--	---	---	--

Z uvedené komparace je zřejmé, že modlitby dochované v posuzovaném rukopisu mají blíže k liturgické tradici zachycené *Voltárnými knihami*, jež se odráží rovněž v *ordo* v rukopisu Praha KNM III G 3 a která je součástí širší latinské liturgické tradice vrcholného a pozdního středověku⁴², než v tradici reprezentované *Agendou českou*. Ačkoli je pravděpodobné, že vzhledem k svému editorskému stylu autor rukopisu tyto modlitby před oltářem mohl upravit, svou formou se nejspíše blížily *Voltárním knihám*, s nimiž mají shodné úvodní modlitby i krátké responsorium. Zůstává otevřenou otázkou, zda i odívání se v obřadní roucha (alba a ornát) bylo provázáno obdobnými krátkými modlitbami či biblickými verši, jak

⁴² Srov. *Missale Pragense* (asi 1365), VKOL M III 9, fol. 163r – 163v.

se s nimi shledáváme ve *Voltárních knihách*. Forma a povaha právě rekonstruované části *ordo D* se ukáží být neméně důležité než rekonstrukce jeho jiné části, tzv. *canon minor*.

Při rekonstrukci podoby tzv. *canon minor* při *weliké mssi* musíme vyjít z rubriky, která je napsána na fol. 5r: „[K]něz hned ma giti od maleho Oltarze (kde doposud sloužil – pozn. PK) k welikemu nesaucze swatost obogi. A žaczkowe w komżich a s swiczemi rozżitegmi a s zwoneczky naprzed giti magi a potom na stranach welikeho woltarze pokleknauti aby kněz swatosti mezi ně wssel prostred. A postawě swatost ssetrně rychle slože komži prziprawiti se ma do Ornatu a przistaupiti ma k oltarzi k welike mssi gakož sprawu mass w rubryce tů najdess: Veni Sancte Spiritus &c. až do Credo. A pak-li neminiss rano slauziti a Comunicanti nebudou až k welikemu tehdy nech těch slow stolu weczrze pane rzikani neb zpíwani až po welikem kazani a po preffacy a modlitbě než toliko když žaczy Kredo wyspiwagi kněz hned obratě se at’ wykona Offertor hlasem nebo tisse.” První změna je bezprostředně zřejmá. Při *welké mssi* má být v rámci menšího kánonu vynecháno *Insitutio* (tj. 13.6. ve výše uvedeném přehledu *ordo*) a recitace slov ustanovení má být ponechána pro jiný kontext, o němž se zmíníme později. Musíme však rozhodnout, jak správně interpretovat slova rubriky “než toliko když žaczy Kredo wyspiwagi kněz hned obratě se at’ wykona Offertor.” Rubriky zapsané na fol. 3v – 4r říkají následující: „A dospiwage Czteni Swate gdi do prostrzed Oltarze: Zaczni hlasem takto: Werzim w Gednoho Boha Werzim w Gednoho Boha. A hned at’ žaczy zpiwagi Patrem de Tempore neyvice pak toto Obeczne aby se gemu lid obeczni naucziti mohl: My wssickni wěrzime; Kněz at’ zatim Czte we mssle Credo; Przistaupiti k prwnimu poswěczowani; A rzikati menssi Canon takto: Odkrygicz kalich y hostye poklekna sepna rucze ważně modliti se srdeczně a horliwě...(následují modlitby tzv. menšího kánonu – pozn. PK) A když spěwaczy Credo neb gina spiwani przestanau pak-li to prwe wykona każe gim przestati w tom ma se kněz k rannemu kazani strogiti.” Ve zkráceném *ordo D* tedy pronáší kněz modlitby tzv. menšího kánonu v době, kdy *žaczy* zpívají *Patrem de tempore* (tj. Krédo) a on sám jeho slova již odříkal. Míjí tedy zmíněná rubrika na fol. 5r, že kněz nemá při sloužení nezkráceného *ordo D* pronášet nejen slova ustanovení, ale i celý menší kánon (tj. oddíl 13. ve výše uvedeném přehledu *ordo D*)? Ačkoli se zdá být pravděpodobné, že rubrika počítá se zachováním recitace menšího kánonu, ze kterého jsou vypuštěna pouze slova ustanovení, přesto potřebujeme zřetelnou indicii, že tomu tak skutečně bylo. Tou by mohla být spojitost mezi dvěma ustanoveními, která se nacházejí v odlišných rubrikách. Rubrika z fol. 3r, jež je součástí zkráceného *ordo D*, zahajuje recitaci menšího kánonu rituálním odkrytím kalichu a hostií. Rubrika z fol. 5v, která již cele náleží k nezkrácenému *ordo D*, naopak vede kněze k tomu, aby po vykonání „offertor“ během zpěvu písně „Poprosmež

Ducha Swatého“, která je písní před kázáním při velké mši, učinil následující: „W tom zpíwání gich ty przikry obogi swatost.“ Kněz má tedy přikryt kalich s hostiemi. Tomu však nelze rozumět bez souvislosti s odkrytím darů před recitací menšího kánonu, neboť před ním ani po něm není žádná jiná zmínka o tom, že jsou dary odkrývány. Rubriky z fol. 3r a z fol. 5v tak jsou dostatečnými indiciemi, že i v plném, nezkráceném *ordo D* byl menší kánon zachován a knězem recitován. Oprávněnost tohoto závěru může být do jisté míry zpochybněna skutečností, že během recitace menšího kánonu při zkráceném *ordo D* došlo nejspíše k zakrytí a opětovnému odkrytí svátostných darů. Fol. 4r obsahuje po modlitbách menšího kánonu, které kněz pronáší nejprve s mírně pozdviženou nádobkou s oplatky (hostiemi) (13.3.), potom s mírně pozdviženým kalichem (13.4.), rubriku, která zní: „Odkrygicz obogi swatost rzikeg tato slowa a neyprw.“ Po ní následuje epikletická modlitba „Przigdiż a poswětiż“ (13.5.) a slova ustanovení (13.6.). Zdá se tedy, že kněz vždy po pronesení modlitby nad každým z odkrytých darů tento dar opět přikryl, aby je pak vzápětí oba společně odkryl před epikletickou modlitbou spojenou se slovy ustanovení. Krajní interpretace této rubriky by vedla k tvrzení, že zmínka o zakrytí darů v rubrice na fol. 5v se vztahuje k rubrice právě zmíněné a menší kánon tak mohl být při slavení nezkráceného *ordo D* redukován pouze na uvedenou krátkou epikletickou modlitbu (bez následujících slov ustanovení). To se mi však nejeví jako pravděpodobné a kloním se k původnímu závěru, že menší kánon byl recitován celý, bez slov ustanovení.

Na základě předešlých analýz můžeme navrhnout následující strukturu *welké msse*. Její první část cele pokrývá strukturu (1.-13.) uvedenou výše pro zkrácené *ordo D* s tím, že oddíl 2. musíme rozšířit o 2..4. <kající modlitby + responsoria>, v oddíle 13. je nutné vynechat jeho závěr 13.6. <slova ustanovení> a oddíly 14. a 15. zcela vypustit. Druhá část pak má následující podobu:

14. „*Offertor*“ (je redukován pouze na úvodní dialog) [fol. 5r]
15. Píseň před kázáním „*Poprosmeż Duchu Swatého utěssitele wěrneho...*“ [fol. 5v]
16. <*Sekreta*> [fol. 5v]
17. Modlitba pře d oltářem ke kázání „*Wssemohauczcy wěczny Boże a darcze wssech dobrych wěczij.*“ [fol. 6r]
18. *Otcze nass*
19. Předmlu va k evangeliu [fol. 6r – 6v]
20. <*Evangelium*> [fol. 6v]
21. <*Kázání*> [fol. 6v – 7r]
22. 1. přímly vná modlitba [fol. 7r - 7v]
23. Obecná zpověď + *Otcze nass* + absoluce (rozhrěšení) [fol. 7v – 8r]
24. Ozná mení [fol. 8r]

25. < *Preface* > [fol. 8v – 9r]
26. < *Sanctus* > [fol. 9r – 9v]
27. Tzv. *weliký kánon* [fol. 9v – 12v]
 - 27.1. přímlyvná modlitba
 - 27.2. modlitba „*Pokrop mně yzopem...*“ (Žl 51,9)
 - 27.3. *Otcze nass*
 - 27.4. < *Institutio* >
28. Píse ň s motivem slov ustanovení [fol. 12r – 13r]
29. Dialog mezi knězem a přijímajícími – osvědčení víry + absoluce (rozhřešení) [fol. 13r – 14r]
30. *Otcze nass* [fol. 14r]
31. Modlitba pře d přijmáním [fol. 14r]
32. < *Communio* > [fol. 14r]

Z uvedeného přehledu je zřejmé, že struktura námi zkoumaného *ordo D* ve svém celku nevychází z římské liturgické tradice středověké církve. Její možnou inspiraci proto musíme hledat jinde. Již dříve jsme zmínili, že rukopis vykazuje jistou spřízněnost s tištěnou *Agendou českou* z roku 1581. Uvedme tedy nyní strukturu jejího *ordo D* pro eucharistickou bohoslužbu, a to té části, která následuje právě po Krédu.⁴³

1. < *Krédo.* >
2. Apoštolský pozdrav a výzva k modlitbě před kázáním;
3. *Otče náš*
4. < *Evangelium* >
5. < *Kázání* >
6. Přímlyvná (obecná) modlitba
7. *Otče náš*
8. Oznámení
9. [< *Preface* >]⁴⁴
10. < *Sanctus* >
11. [Věřoučná (katechetická) promluva k těm, kdo chtějí přijímat];
12. *Otče náš*
13. < *Institutio* >
14. Píseň s motivem slov ustanovení
15. < *Communio* >
16. Závěrečné díkůvzdání + požehnání.

⁴³ *Agenda česká*, s. 31 – 56.

⁴⁴ V závorce [x] uvedený prvek může být v při méně slavnostních bohoslužbách, v časové tísní nebo při malém počtu přijímajících vynechán; viz rubriku *Agenda česká*, s. 53.

Po shlédnutí a porovnání obou právě uvedených *ordines* již nemůžeme pochybovat, že autor *ordo D* v našem rukopisu Národní knihovny měl za předlohu vedle jiných i bohoslužebný řád, který je rovněž zachycen v *Agendě české*, a nechal se jím vést při tvorbě svého *ordo D* zejména v části následující po Krédu. Jejich vzájemný vztah přesvědčivě dokládá i skutečnost, že rukopisné *ordo D* se ve své 2. přímluvné modlitbě (27.1), ačkoli ji řadí na jiné místo, volně drží obsahu přímluvné modlitby (6.) *Agendy české* a znění zpěvu *Sanctus* (26./10.), *Institutio* (27.4./13.) i písně s motivem slov ustanovení (28./14.) se v obou textech shodují! Chybějící současná důkladná komparační práce o pramenech reformačních agend v Čechách a na Moravě v 16. a 17. století a jejich vzájemném vztahu nám brání v tom, abychom z uvedených vzájemných strukturních vztahů mezi rukopisným *ordo D* a *Agendou českou* vyvodily přímou, bezprostřední závislost *ordo D* na *Agendě*. Nemůžeme totiž s určitostí říci, zda celek *Sanctus – Pater noster – Institutio – Píseň* v českém jazyce netvořil autonomní liturgickou jednotku, kterou společně sdílely rozmanité reformační agendární liturgické tradice 16. a 17. století v Čechách a na Moravě.⁴⁵ S určitostí však můžeme říci, že rukopisné *ordo D* ve své eucharistické části patří geneticky k té liturgické tradici, která je zachycena v *Agendě české*.⁴⁶

Právě prokázaná souvztažnost nám pomůže objasnit ještě jednu konkrétní nejasnost, s níž se při studiu *ordo D* v rukopisu Národní knihovny setkáváme. Je jí povaha samostatného celku modliteb („*Otce nass*“ a „*W pozdraweni Panny Maryge*“), Kréda a Božích přikázání, jímž *ordo D* začíná. S tímto svébytným liturgickým prvkem se vyjma modlitby „*W pozdraweni Panny Maryge*“ rovněž setkáváme v *Agendě české*.⁴⁷ V ní se objevuje jako úvodní část k bohoslužebnému pořádku, který agenda pojmenovává „Matura buďto Ranní kázání v městech a v miestečkách v nedělský a v sváteční dni.“⁴⁸ Je tedy úvodem k rannímu (a večernímu) reformačnímu officiu spojenému s kázáním.⁴⁹ Nyní tedy víme, že rukopisné *ordo D* začíná prvkem převzatým z reformačního ranního officia *Agendy české*. Pomůže nám

⁴⁵ Na tuto rozmanitost upozorňuje a dobře ji dokládá mimo jiných naposledy HALAMA, Ota (ed.). *Coena Dominica Bohemica: Studijní texty UK ETF v Praze*. Acta Reformationem Bohemicam Illustrantia. Vol. VI. Praha: Evangelická teologická fakulta UK v Praze, 2006. 314. ISBN 80-239-6389-9. Sborník přináší edice některých významných liturgických textů Jednoty bratrské a utrakvistické církve 16. – 17. stol

⁴⁶ Výmluvný přehled této reformační tradice podává SENN, *Christian Liturgy*, s. 323 – 447.

⁴⁷ *Agenda česká*, s. 21 – 22: „Najprvé zpívají se preces jakožto: Otče náš etc.; Věřím v Boha etc.; Desatero Boží přikázání etc.; Summa Zákona Božího; Díkův činění a Modlitba ranní: ‚O všemohúci Bože náš‘ etc. jakž se to vše pořád v knížkách, jenž slove Nešpor, nachází.“

⁴⁸ Op. cit., s. 21n

⁴⁹ TOBIÁŠ ZÁVORKA LIPENSKÝ. *Písně chval božských* (1606). HALAMA, O. (ed.) In: HALAMA (ed.). *Coena Dominica Bohemica*, s. 243 – 290. Závorkova rodina měla blízko k Jednotě bratrské, ale Závorka sám sloužil v utrakvistické církvi. Halama řadí tento liturgický text nikoli k textům bratrským, ale utekvistickým, viz. HALAMA, Ota. Utrakvistické agendy k večeři Páně. In HALAMA (ed.). *Coena Dominica Bohemica*, s. 133 – 151.

to lépe osvětlit smysl zkráceného *ordo D*, které ve své rubrice na fol. 4r praví: „Slaužiss-li ranni mssi neb kazani zwlasst' w městě u lektury nebo gitrzní že by nemohl postacziti na welike sumě wsseho odbyti pro dlauhost a rozssirzeni toho tehdy takto w kratkosti ucziň - wezmi prwni swatost bez obraczeni se k lidu rzikeg slowa weczerze paně“? Výrazy „lektuta nebo jitrzni“ spolu s „ranním kázáním“ nejspíše odkazují právě k jisté podobě ranního reformačního officia, spojeného s modlitbami, písněmi (responsorii), četbou Písma a kázáním, které je v *ordo D* (a ve společenství, které jej užívalo) nahrazeno eucharistickou bohoslužbou, slouženou z časových důvodů podle upraveného zkráceného *ordo*. Vestigiem této změny jsou pak nejenom znění jeho rubrik, ale rovněž námi zmíněný úvodní celek modliteb, Kréda a Božích přikázání. Důvodem této změny byla nejspíše snaha vyjít vstříc těm, kdo chtěli přijímat, ale nemohli se zúčastnit pozdější eucharistické bohoslužby, sloužené podle plného, nezkráceného *ordo D*. Tento závěr podporují rovněž závěrečné rubriky bratrské *Agendy při Večeři Páně* z roku 1620,⁵⁰ které se zmiňují nejen o slavení eucharistie po ranním kázání, které odlišují od tzv. velkého kázání, ale rovněž vyzývají k tomu, aby kněží „každou neděli buďto místo ranního kázání ve všech, buďto v městech po ranním kázání, aneb po kázání nešporním, s lidem Božím všechny částky náboženství křesťanského odříkávali, totiž: Deset Božích přikázání, tak jakž v svaté Bibli 2 Exod. 20. od Boha položena jsou, Víru obecnou křesťanskou, Modlitbu Páně a ustanovení křtu svatého a Večeře Páně.“⁵¹

2.2.3. Shrnutí

Vedle *ordo C Voltářních knih* je *ordo D* rukopisu Národní knihovny dalším příkladem různorodých změn ve struktuře středověkého mešního řádu na sklonku 16. století v utrakvismu. Zatímco *ordines Voltářních knih* zůstávají i přes svou inovativnost stále ještě součástí liturgické praxe římského ritu v pozdním středověku, *ordo D* si tuto vazbu podržuje pouze v té své části, která je zakončena ritem přípravy darů a menším kánonem spolu (popř. „sekretou“). Původ druhé, v určitém slova smyslu eucharistické části pak musíme hledat v tradici reformační, pro nás reprezentované *Agendou českou*, která své stopy otiskla i do vlastního úvodu *ordo D*, jehož zkrácená podoba vděčí za svůj vznik nejspíše i její praxi ranního officia. Z celkové povahy dochovaného rukopisu lze soudit, že prezentované *ordo D* je spíše pracovním textem, který si kněz pořídil pro vlastní potřebu a zpracoval jej na základě jemu dostupných liturgických textů a bohoslužebných řádů. Tomu by odpovídal i způsob, jakým jeho redaktor, pomocí rubrik, spojil v jeden text původně nejspíše samostatné

⁵⁰ *Agenda při Večeři Páně* (1620), JUST (ed.). In HALAMA (ed.). *Coena Dominica Bohemica*, s. 109 – 123.

⁵¹ Op. cit., s. 122 – 123. Agenda patří k liturgickým textům Jednoty bratrské.

formuláře pro slavení zkrácené i plné verze bohoslužby s eucharistií. Tento poznatek bude důležitý pro komparační analýzu ve 3. kapitole. Otevřenou pro nás zatím zůstává otázka, proč si *ordo D* v tak silném silovém poli reformační tradice ponechalo zejména ritus přípravy eucharistických darů strukturně i obsahově svázaný s praxí středověkých měšních řádů.

2.3. Praha KNM III G 3

2.3.1. Popis a datace

Poslední utrakvistické *ordo*, jemuž v této práci budeme věnovat pozornost a nadále označovat jako *ordo E*, se nachází na foliantech f. 44r – 48r⁵² rukopisného kodexu Knihovny Národního muzea pod signaturou III G 3. Soustavnou pozornost mu již věnoval Ferdinand Hrejsa v sérii článků uveřejněných roku 1918 v *Časopise musea království Českého*.⁵³ Věnuje se v nich nejen celkové charakteristice kodexu, ale podává i podrobný nástin jeho obsahu s uvedením příslušných foliantů. Pro náš záměr je důležitý Hrejsův poznatek, že jde o namnoze kusou a neúplnou utrakvistickou agendu,⁵⁴ která je složena ze dvou zřetelně odlišitelných částí. První, starší část je zapsána na fol. (0) – 57r, druhá, mladší část pak následuje od fol. 57v. Série *benedictiones* (fol. 0 – 24r), procesí v neděli po svátku Božího těla (fol. 25r - 30v), zpěv *Rex sanctorum* s benedikcí nad křestní vodou (fol. 19r – 23v) apod., které jsou zaznamenány v první části rukopisu, svědčí o úzkém vztahu první části agendy k římské středověké liturgické tradici západní církve.⁵⁵ Hrejsa ji datuje mezi léta 1520 až 1526.⁵⁶ Naproti tomu druhou část agendy charakterizují vedle rozmanitosti jejího obsahu (texty z Písma, četné písně, obřad křtu, básně, náčrtky promluv spojených nejen s vlastní liturgií, ale též se změnou administrace obce, a jiné)⁵⁷ i různé poznámky a typy rukopisů, jimiž byly jednotlivé texty psány. Svědčí to o dlouhodobém užívání agendy více duchovními správci (mezi nimiž zaujímá přední místo Izaiáš Camillus, od r. 1591 děkan v Benešově⁵⁸), kteří do ní hojně zapisovali nové texty podle svých potřeb. Rok 1608 považuje Hrejsa za dataci *ante quem* celé agendy. Za základní pro naše další úvahy považujeme Hrejsův závěr, že

⁵² V rukopisu nacházíme dva způsoby paginace. Pravděpodobně původnější je označování listů na horním okraji rukopisu, které vykazuje určité nepřesnosti, svědčí o několika chybějících listech (např. 19 a 20) a končí na fol. 57b podle pozdějšího stránkování, které je uvedeno na dolním okraji a konsekutivně označuje listy celého kodexu.

⁵³ HREJSA, Benešovská agenda novoutrakvistická, s. 57 – 67, 165 – 174, 228 – 237.

⁵⁴ Op. cit, s. 58.

⁵⁵ Op. cit, s. 61. Hrejsa odkazuje k pražským misálům z r. 1294 a 1496.

⁵⁶ Op. cit, s. 64: „Není tu však ani časových, ani místních poznámek, podle nichž by bylo lze bezpečně stanovit čas a místo sepsání. Jen výše dotčená, ale dodatečně, brzy po sepsání této části, vepsaná modlitba proti Turkům (fol. 58v) ukazuje, že v době, kdy první polovina Agendy té bylo užíváno, bylo pocíťováno nebezpečí tureckého vpádu. To by mohlo ukazovati na dobu asi v roce 1526...“

⁵⁷ Op. cit, s. 64 – 67, 165 – 174, 228 – 232.

⁵⁸ Op. cit, s. 232.

musejní agenda je důležitým svědectvím „pro poznání bohoslužebného způsobu v církvi pod obojí od doby, kdy novoutrakvismus počal pronikat do staroutrakvistických bohoslužebných řádů až do plného vítězství novoutrakvismu na tomto poli.“⁵⁹ A dále, že se v jejích textech „jsou patrný v jednotlivých vrstvách postupně jednotlivé fáze vývoje novoutrakvismu samého, počínaje od nenáhlého překonávání staroutrakvismu až do plného vítězství novoutrakvismu.“⁶⁰ Tento závěr Hrejsa opírá o svou rozsáhlou studii *Česká konfese*,⁶¹ v níž se mimo jiné pokusil rozlišit *staroutrakvismus a novoutrakvismus* a pro toto rozlišení nalézt oprávnění. Ačkoli není naším primárním cílem jeho celkový pohled kriticky prověřit, v zorném poli našeho zájmu je však jisté gravitační působení liturgické tradice, která je v Čechách a na Moravě spojena s vlivem světové reformace (luterské) a Jednoty bratrské a jež ovlivňovala tvorbu nových liturgických textů či recenzi starší liturgické tradice utrakvistické církve zejména v 16. století.

2.3.2. Struktura

Ordo E se ve zmíněném kodexu nachází na fol. 44r – 48r, patří tedy k té části agendy, kterou Hrejsa považoval za starší (20. léta 16. století) a svým obsahem bližší starší liturgické tradici utrakvistické církve než její část druhou. Uvedme nyní základní strukturu *ordo E*, jak se nám v rukopisu agendy dochovalo, abychom mohli dále zvážit jeho kontext.

1. *Confessio*

2. *Canon minor* = modlitba za posvěcení darů (chleba a vína)

3. *Preface*

4. [*Sanctus*]⁶²

5. *Canon maior*

5.1. Text Lk 22, 7 – 18;

5.2. *Institutio (Consecratio)* = text 1 Kor 11, 23b – 29.33.34b

5.3. *Pater noster*

6. *Agnus Dei*

7. *Oratio ante communionem* (prosba za hodné přijímání)

8. [*Communio*]

9. *Oratio post communionem* (prosba za přisvojení plodů přijímání)

10. Požehnání

⁵⁹ Op. cit, s. 234. Kurzívou vyznačil Hrejsa.

⁶⁰ Op. cit, s. 60.

⁶¹ HREJSA, Ferdinand. *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*. Rozpravy České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění. Třída I., číslo 46. Praha 1912. 817 s.; zde s. 4 – 12, 26 – 42, 342 a 356.

⁶² Ačkoli v textu není uveden, tradiční zakončení preface jej předpokládá.

Interpretace nastíněného *ordo E* není tak jednoduchá, jak by se mohla zdát. Nejspíše nemáme před sebou plné *ordo* pro slavení večere Páně. Postrádáme indicie o tradičních prvcích úvodní části bohoslužby, jakými jsou např. introit, kolekta, Kyrie, Gloria, *lectiones*, evangelium či Krédo. Části 2. – 10. *ordo* tvoří nicméně uzavřený, kompaktní celek, který má, bez ohledu na svůj konkrétní obsah, celkem tradiční strukturu. Záměrně jsme ponechali úvodní část (1.), nadepsanou v rukopisu výrazem „*confessio*“, stranou, neboť od určení jejího postavení v rámci *ordo E* se odvíjí jeho celková interpretace. V zásadě máme volit mezi dvěma možnostmi.

Připustíme-li, že úvodní *confessio* bylo při slavení bohoslužby umístěno v samotném jejím počátku,⁶³ pak musíme předpokládat, že mezi ním a počátkem kompaktní části liturgie (2. – 10.) se nacházely právě ony chybějící tradiční prvky, které jsme zmínili výše, nebo alespoň některé z nich (můžeme odůvodněně myslet na *lectiones*, evangelium, písně – které v hojném počtu uvádí na jiném místě i náš rukopis - a modlitby, popřípadě i Krédo). Záměrem toho, kdo sestavil *ordo E*, by pak nejspíše byla snaha poskytnou knězi alternativní *ordo* pro ty části původní utrakvistické liturgie (k jejímž svědkům patří i *Voltářní knihy*), které z pastoračních i teologických⁶⁴ důvodů považoval za nevhodné či neoprávněné.⁶⁵ Pokud toto bylo jeho skutečným záměrem, pak neměl důvod zmínit ty její prvky, které shledal tradičními, vhodnými a oprávněnými. *Ordo E* by v takovém případě odpovídalo struktuře bohoslužby, již navrhl Martin Luther ve svém spise *Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Vuittembergensi* z roku 1523:

1. introit;
- 1a. *confiteor*;
2. *Kyrie*;
3. *Gloria*;
4. kolekta;
5. epištolní čtení;
6. *graduale*;
7. evangelium;
8. *Credo*;
9. *sermo*;
10. příprava darů (bez modliteb *canon minor*);
11. *praefatio*;
12. *Sanctus*;
13. *verba institutionis*;

⁶³ Jak by bylo možné usuzovat z komparace jednotlivých *confessiones* v tabulce v předešlém oddíle o *ordo D*.

⁶⁴ Chybí např. odkaz na eucharistické dary ve smyslu *sacrificium* (či *oblatio*), který se ještě objevuje v latinském textu *canon missae* jako součást *ordo A Voltářních knih*, fol. 20v – 22r.

⁶⁵ Srov. SENN, *Christian Liturgy*, s. 275 – 279.

14. *Pater noster* (bez embolismu *Libera nos*;
 15. *Pax Domini*;
 16. *Agnus Dei*;
 17. *communio*;
 18. *benedictio*.

Nicméně se nám nabízí i jiné řešení, jehož relativní oprávněnost vysvitne ze srovnání čtyř bratrských agend,⁶⁶ které považovaly kajicnou modlitbu za pevnou součást „služby při posluhování Večeře Páně“.

Agenda L. Pražského (1527) ⁶⁷	Tzv. brněnská agenda (1. pol. 16. stol.) ⁶⁸	Agenda při Večeři Páně (1580) ⁶⁹	Agenda při Večeři Páně (1620) ⁷⁰
1.0. kázání; 1.1. [příprava darů ?]	1.0. kázání; 1.1. [příprava darů ?]	1.0. kázání; 1.1. příprava darů;	1.0. kázání; 1.1. příprava darů;
3.0. kajicná modlitba s vyznáním vin a prosbou za jejich odpuštění + 4 věroučné modlitby	3.0. kajicná modlitba s vyznáním vin a prosbou za jejich odpuštění;	3.0. kajicná modlitba (s prosbou za hodné přijímání);	3.0. kajicná modlitba (s prosbou za hodné přijímání);
3.1. modlitba k posvěcení darů; 3.2. Otče náš;	3.1. modlitba k posvěcení darů; 3.2. Otče náš;	3.1. Otče náš; 3.2. rozhršení;	2.0. preface 2.1. Otče náš
4.0. <i>Institutio</i> 4.1. <i>anamnesis</i>	4.0. <i>Institutio</i>	4.0. <i>Institutio</i> ;	4.0. <i>Institutio</i> ;
5. modlitba za hodné přijímání;	5. modlitba za hodné přijímání;	5. výzva k přijímání;	5. kajicná modlitba s prosbou za hodné přijímání;
6. <i>communio</i> ; 7. děkovná modlitba a přímlyvné modlitby; 8. požehnání	6. <i>communio</i> ; 7. děkovná modlitba a přímlyvné modlitby; 8. požehnání.	6. <i>communio</i> ; 7. děkovná modlitba a přímlyvné modlitby; 8. požehnání.	6. <i>communio</i> ; 7. děkovná modlitba a přímlyvné modlitby; 8. požehnání;

Srovnáme-li strukturu *ordo E* s právě uvedeným bratrským pořádkem při posluhování večeře Páně ve všech čtyřech agendách, můžeme mezi nimi nalézt jistou obdobu, která není založena na jejich přísné shodě, ale spíše na variabilitě uspořádání jejich jednotlivých prvků a

⁶⁶ JUST, Jiří. Bratrské agendy k večeři Páně. In HALAMA (ed.). *Coena Dominica Bohemica*, s. 39 – 49.

⁶⁷ *Agenda Lukáše Pražského ze Zpráv kněžských (1527)*. JUST (ed.). In HALAMA (ed.). *Coena Dominica Bohemica*, s. 51 – 76.

⁶⁸ Tzv. *Brněnská agenda* (1. pol. 16. století). JUST (ed.). In HALAMA (ed.). *Coena Dominica Bohemica*, s. 81 – 91.

⁶⁹ *Agenda při Večeři Páně (1580/1612)*. JUST (ed.). In HALAMA (ed.). *Coena Dominica Bohemica*, s. 93 – 108.

⁷⁰ *Agenda při Večeři Páně (1620)*.

vztahů mezi nimi.⁷¹ A tato vnitřní variabilita nás opravňuje k tomu, abychom jako druhou možnost připustili, že bylo *confessio* (1.) v rámci *ordo E* bezprostředně přimknuto k následujícímu celku přísluhování večere Páně (2. – 10.) a autor rukopisu tak zapsal základní stavební prvky celého *ordo* pro tuto službu. Jeho tzv. *canon minor* je obdobou tzv. modliteb k posvěcování, s nimiž se setkáváme v bratrských agendárních textech *Kněžských zpráv*⁷² Lukáše Pražského a tzv. *brněnské agendy*⁷³ či v pozdně utrakvistickém *Pravidle služebnosti*⁷⁴ Tobiáše Závorky Lipenského, a v rámci *ordo E* jediným ekvivalentem modliteb při přípravě darů (popř. modliteb tzv. *canon minor*) jednotlivých *ordines A, B, C i D*.

2.3.3. Shrnutí

Ať již se přikloníme k jednomu, či druhému řešení, nesporným zůstává, že *ordo E* se svým celkovým rázem přiklání k rané Lutherově liturgické reformě. Ponechává si nicméně jeden rys, který ji spojuje s tradicí starší – „modlitbu k posvěcení darů“, kterou označuje výrazem *canon minor*, zařadilo na její tradiční místo, tj. před prefací.⁷⁵ Jestliže jsme v *ordo D* shledali výrazný vliv reformační (luterské) liturgické reformy, jež ovlivnila zejména strukturu eucharistické bohoslužby, pak se v *ordo E* setkáváme s příkladem utrakvistického bohoslužebného řádu, který ranou formu této reformy reflektuje důsledněji. S ohledem na strukturu *canon minor* v obou *ordines* pak můžeme usuzovat, že jej *ordo D* modeluje více se zřetelem ke starší liturgické praxi, reprezentované *ordo B Voltárních knih*.

⁷¹ Na mnohem větší rozmanitost jednotlivých *ordines* v utrakvistické církvi ve 2. pol. 16. století s odkazem na agendární dílo Tobiáše Závorky Lipenského upozornil HALAMA, Utrakvistické agendy, s. 144 - 146.

⁷² HALAMA (ed.). *Coena Dominica Bohemica*, s. 69.

⁷³ Op. cit., s. 87.

⁷⁴ TOBIÁŠ ZÁVORKA LIPENSKÝ. *Pravidlo služebnosti církevních* (1607). HALAMA (ed.). In HALAMA (ed.). *Coena Dominica Bohemica*, s. 211 - 241, zde s. 234.

⁷⁵ Srov. SENN, *Christian Liturgy*, s. 337n a 365n., který uvádí příklady jednotlivých reformačních *ordines*, jež „modlitbu k posvěcení darů“ zařazují (podobně jako bratrská praxe) do kontextu *Institutio*.

3. Komparace ritu přípravy darů a *canon minor* jednotlivých *ordines* A – E

3.1. Stručný přehled vývoje

Předešlý oddíl práce jsme věnovali stručnému přehledu *ordines*, které upoutaly naši pozornost. Nastínili jsme jejich základní strukturu spolu s kontextem i zásadami editorské práce, jejímiž plody se *ordines* staly. Nyní se můžeme soustředit pouze na jejich ritus přípravy darů a tzv. *canon minor*. Ty tvoří velmi svébytný editorský celek, jehož interpretace je z hlediska cílů, které jsme si vytyčili, klíčová. Nejprve načrtne základní genezi ritu a modliteb, které tvořily jeho nedílnou součást. Tento nástin bude tvořit pozadí dílčích komparací jednotlivých *ordines* A – E, jež vrhnou ostřejší světlo na vzájemné genetické vztahy ritu přípravy darů a tzv. *canon minor*, jak se s nimi v *ordines* setkáváme. Uvedená analýza následně vyústí v jejich komplexní posouzení a teologické zhodnocení.

Ritus přípravy darů pro slavení eucharistie má svůj původ ve společném shromažďování darů, které věřící pro slavení přinášeli. V určitém momentu liturgického slavení je pak předávali předsedajícímu a těm, kteří spolu s ním u oltáře sloužili.⁷⁶ Z přinesených darů byla část oddělena a připravena pro samotné slavení eucharistie.⁷⁷ Zdá se, že původní římský ritus obsahoval pouze tento akt, který byl zakončen výzvou *Orate fratres*⁷⁸ a hlasitou modlitbou *super oblata* předsedajícího nad oddělenými dary.⁷⁹ Dary pro eucharistii byly připravovány společně a společně byly rovněž položeny na „korporál“ rozprostřený na oltáři. Pronikání a rozšíření římského ritu na území francké říše s sebou přinesly jeho různorodé změny.⁸⁰ Ačkoli procesí věřících s dary a jejich shromažďování i nadále v mnoha regionech přetrvávalo, víno a chléb pro samo eucharistické slavení byly poskytovány kleriky.⁸¹ Nejspíše i to bylo důvodem přenesení ritu přípravy darů na nová místa v rámci mešního řádu. Zatímco v římském *ordo* následoval zpravidla po evangeliu (a kázání), v ritu galikánském se vedle této možnosti objevuje příprava darů rovněž v úvodní části *ordo missae* nebo mezi

⁷⁶ V tomto stručném přehledu vývoje ritu přípravy darů a jeho modliteb vycházíme zejména z JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, s. 1 – 100, a z bohatého poznámkového aparátu této studie.

⁷⁷ Poměrně sofistikovanou podobu procesí s dary a následného oddělení jejich části pro slavení eucharistie líčí pro římský region na přelomu 7. a 8. století *Ordo Romanum I*. Zmiňuje též chléb a víno, které poskytuje sám předsedající (papež) spolu s kleriky, kteří liturgii slouží s ním. Viz. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, s. 7. Srov. rovněž SENN, *Christian Liturgy*, s. 180.

⁷⁸ Základní studii k modlitbě *Orate fratres* zůstává JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, s. 82 – 90.

⁷⁹ Op. cit., s. 41; Jungsmann za prvního svědka pro tuto praxi uvádí *Ordo Romanum II*, v edici PL LXXVIII. Srov. rovněž LEGG, J. W. *Mediaeval Ceremonial*. In LEGG, J. W. *Ecclesiological Essays*. The Library of the Liturgiology and Ecclesiology for English Readers. Volume VII., London 1905, s. 42.

⁸⁰ Proces pronikání i rozšíření římského ritu stručně popisuje např. SENN, *Christian Liturgy*, s. 173 – 210.

⁸¹ JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, s. 10 – 12.

epištolním a evangelijním čtením.⁸² Přípravován mohl být jeden z darů, nebo oba. *Missale ecclesie Zagrabiensis*⁸³ počítá pouze s přípravou kalichu před introitem nebo před evangeliem. Oproti tomu *Missale ordinis Praemonstratensis*⁸⁴ hovoří o přípravě kalichu (ve kterém je již víno, přilévá se jen voda) a hostie po úvodním *confiteor*, následovaném benedikcí jáhna a kadidla. Náležitý čas pro přípravu kalichu i hostie se lišil rovněž podle toho, zda kněz sloužil soukromou mši či mši s účastí jáhna (a podjáhna). Legg se v této souvislosti zmiňuje zejména o dominikánském řádu, v němž byly při soukromé mši knězem oba dary připravovány před introitem, zatímco mši s účastí jáhna charakterizovala příprava darů mezi epištolním a evangelijním čtením.⁸⁵ Nicméně uvedené *missale* jsou jen reprezentativním výběrem z mnoha dalších, které svědčí o značné regionální variabilitě středověké liturgie v této konkrétní otázce.⁸⁶

Od ritu přípravy darů musíme odlišit jiný úkon, který s ním mohl být bezprostředně spojen, ale mohl od něj být rovněž oddělen jinými částmi *ordo missae*. Byl jím akt *offerre*, tj. rituální položení připravených darů na oltář, resp. přemístění z jedné strany oltáře do jeho středu (*ad aram*).⁸⁷ Jak jsme již dříve zmínili, v původním římském ritu spočíval nejspíše tento akt v prostém položení darů na oltář, záhy je však provázen výzvou *Orate fratres* a modlitbou *super oblata*, pronášenými předsedajícím.⁸⁸ Důsledkem pronikání římského ritu na území francké říše je pak vzrůstající komplexita ritu přípravy darů a jejich položení na oltář, provázená rozšiřujícím se spektrem modliteb. K prvním změnám patří tichá modlitba předsedajícího, pronášená před *oratio super oblata*.⁸⁹ Spojení slova s rituálním gestem se rovněž začíná projevovat při shromažďování přinášených darů, často ve formě procesí.

⁸² LEGG, J. Wickham. A Comparative Study of the Time in the Christian Liturgy at which the Elements are Prepared and Set on the Holy Table. In LEGG, J.W. *Ecclesiological Essays*, s. 89 – 178. Příkladem je např. rubrika v *Missale secundum chorum et rubricam almi episcopatus Zagrabiensis ecclesie*. Venetiis 1511, s. 60: „Antequam sacerdos incipiat Intriutum misse, si ei placuerit, mittat vinum et aquam in calicem vel id facere poterit immediate ante ante evangelium; aut tempore hyemali et frigorum immediate post Offertorium.“

⁸³ *Missale secundum chorum et rubricam almi episcopatus Zagrabiensis ecclesie*. Venetiis 1511, s. 60.

⁸⁴ *Missale secundum ritum et ordinem sacri ordinis praemonstratensis*. Parisiis 1578, fol. 136n.

⁸⁵ LEGG, „A Comparative Study of the Time,“ s. 145. Studii, která se zabývá ritem přípravy darů v západní středověké monastické tradici, je TIROT, Paul. *Un <Ordo Missae> monastique: Cluny, Cîteaux, La Chartreuse*. Bibliotheka Ephemerides Subsidia. C.L.V. Roma: Edizioni Liturgiche, 1981. 118 s., s. 117, která obsahuje mimo jiné přehlednou komparační tabulku některých řádových *ordines missae*.

⁸⁶ K přípravě kalichu nebo kalichu i hostie rovněž docházelo i před obřadním odíváním se do liturgických rouch nebo během něj, před zpěvem Kyrie či Gloria, při zpěvu Kréda apod. Srov. přehlednou tabulku v LEGG, A *Comparative Study of the Time*, s. 164 – 178.

⁸⁷ LEGG, A *Comparative Study of the Time*, s. 91: „I was thereby led to collect evidence from liturgies and uses upon two points: first, the liturgical moment at which the gifts (or symbols as the French ritualists call them) are prepared; and next, the time at which they are set on the altar, or offered.“

⁸⁸ JUNG MANN, *Missarum Sollemnia*, s. 41, pozn.3, který za prvního svědka pro tuto praxi uvádí *Ordo Romanum II*. v edici PL LXXVIII.

⁸⁹ Op. cit., s. 42, pozn. 6 a 20, kde Jungmann jedno z prvních svědectví o této nové praxi shledává v *Sakramentáři z Amiens* a jeho modlitbě „*Hanc oblationem, quesumus, omnipotens Deus, placatus accipe...Et in spiritu humilitatis...Domine Deus.*“

Předání a převzetí jednotlivých darů jsou nejprve spojeny s krátkými (deprekativními) modlitbami, které se postupně rozvinou v jednu či více samostatných modliteb.⁹⁰ Mezi nimi získá významné postavení modlitba (či série modliteb) s incipitem „*Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem*“, která má převážně přímluvný („intercessory“) charakter.⁹¹ Nejprve se objevuje v kontextu přinášení a obětování (*offerre*) chleba, později se dostává do bezprostřední blízkosti *Orate fratres* a modlitby *super oblata*.⁹² Důvodem jejího přenesení na nové místo v rámci ritu bylo nejspíše nahrazení chleba malou oplatkou, které vedlo ke spojení jejího přinášení (s patenou) a modliteb s ním spojených s časově pozdější přípravou kalicha. Oba původně od sebe oddělené rituální úkony byly sloučeny v jeden celistvý úkon.⁹³ Záhy se

⁹⁰ Jednou z forem krátkých modliteb požehnání byla např. „*Acceptabile sit sacrificium tuum omnipotenti Deo*“, nebo „*Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offert famulus tuus, et praesta ut in conspectum tuum tibi placens ascendat*.“ JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, s. 17, pozn. 89.

⁹¹ Op. cit., s. 46, pozn. 23. Příkladem této fáze je *ordo missae* z Reichenau (11. stol.), které uvádí několik modliteb s incipitem *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem quam tibi offero*, určených pro různé osoby a jejich potřeby: <oblatio> *pro rege et omni populo, pro salute uiuorum, pro infirmis, pro uno defuncto*. Srov. «*Ordo Missae*» de Reichenau. In BRAGANÇA, Joaquim O. O «*Ordo Missae*» de Reichenau. In *Didaskalia*, 1971, roč. I, č. 1, s. 137 – 162, zde s. 152n. K původnímu, dialogickému charakteru těchto modliteb viz *ordo missae* z 1. pol. 11. stol., ve kterém se modlitba *Suscipe sancta Trinitas* objevuje v rámci ritu přípravy darů ve dvou odlišných kontextech – při převzetí *oblatio* (chléb) a bezprostředně před výzvou *Orate fratres*. Srov. «*Ordo Missae*» d’Hugues de Salins. In LEMARIÉ, Joseph. Le Pontifical d’Hugues de Salins, son «*Ordo Missae*» et son «*Libellus precum*». In *Studi Medievali*, 1978, vol. 19, č. 1, s. 363 – 393, zde s. 385 – 388. Její předchůdkyní je nejspíše modlitba s incipitem *Suscipe, clementissime Pater, hostias placationis et laudis ...tibi offerre praesumo*, viz TIROT, Paul. *Histoire des prières d’offertoire dans la liturgie romaine de VII^e au XV^e siècle*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1985. 125 s., zde s. 20 – 30.

⁹² Tak v *Missale Pataviense* (Passau), 1505, fol. 104v – 105r, kde příprava obou darů a akt *offerre* následuje po čtení evangelia, kterému však předchází *credo* a modlitby *Aufer a nobis domine cunctas* a *Tuam crucem adoramus*. Modlitba typu *Suscipe sancta Trinitas* se objevuje nejprve po offertoriu v úvodu tzv. *canon minor*, když kněz bere do rukou patenu s hostií: „*Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem panis, quam ego indignus famulus tuus pro salute et remissione peccatorum meorum et omnium fidelium tuorum quam mortuorum offero; et praesta ut placens et accepta tibi fiat. Per Christum Dominum nostrum*.“ Opět se pak objeví až v závěru *canon minor* před výzvou *Orate fratres*, pronášena knězem v úkloně nad oltářem: „*Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Iesu Christi domini nostri et in honore beate Marie semper virginis et beati Iohannis baptiste et sanctorum apostolorum tuorum Petri et Pauli et omnium sanctorum tuorum, ut illis proficiat ad honorem nobis autem ad salutem, ut illi pro nobis intercedere dignetur in coelis quorum memoriam agimus in terris*.“ Podobně i *Missale Strigoniense*, Nürnberg, Anton Koberger, 1484, fol. 71v – 72r, kde je však modlitba *Suscipe sancta Trinitas* v úvodu nahrazena modlitbou: „*Suscipe, domine, sancte Pater omnipotens, sempiternus Deus, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus offero tibi, deo meo uiuo et uero, pro innumerabilibus peccatis et offensis et negligenciis meis et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus christianis uiuis atque defunctis, ut mihi et illis proficiat ad salutem et vitam eternam. Amen*.“ Vzhledem k tomu, že tento misál má text modlitby *Suscipe sancta trinitas* shodný s jejím zněním v misálu předchozím, můžeme nyní zřetelněji vidět, že obě verze modlitby *Suscipe (sancte Pater/sancta Trinitas)* jsou souvztažné. *Missale Strigoniense* je rovněž příkladem tradice, která přípravu kalichu zařadila před čtení evangelia.

⁹³ JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, s. 48 a zejména 56, pozn. 72n, kde tuto praxi dokládá texty ze *Sarum Ordinarium* ze 13. století a *westminsterského misálu* (asi 1380); srov. zmínku o témže misálu v LEGG, A Comparative Study of the Time, s. 155. Svědčí o ní i mešní řád z Reichenau, který ji zachycuje následujícím způsobem: 1. *credo*; 2. *apologia*; 3. „*Acceptabilis sit Deo oblatio tua*“; 4. „*Suscipe sancta Trinitas*“ (její různé verze); 5. „*Sanctifica Domine hanc oblationem, ut...corpus fiat*“; 6. „*Offerimus tibi Domine calicem salutaris*“; 7. „*Sanctifica Domine hunc calicem, ut...sanguis fiat*“; 8. *benedictio utraque*; 9. *incensum*; 10. „*Orate pro me peccatore*“; v «*Ordo Missae*» de Reichenau. In BRAGANÇA, O «*Ordo Missae*» de Reichenau, s. 152 – 154. Můžeme tedy obecně vysledovat následující praxe: a) kalich i hostie jsou připravovány společně a společně jsou pak položeny na oltář; b) kalich je připravován dříve, později je společně s hostií položen na oltář; c) nejprve je připraven chléb, pak následuje příprava kalichu.

však počala v tomto novém kontextu objevovat snaha opět oba rituální úkony rozlišit. Při obětování (*offerre*) chleba a vína jsou nad každým z nich pronášeny odlišné modlitby, které k sobě mohou vázat další texty.⁹⁴ Jiným prvkem, který je součástí aktu *offerre* a objevuje se zpravidla v jeho úvodu, jsou tzv. *apologiae*,⁹⁵ k nimž svým charakterem náleží i modlitba *In spiritu humilitatis*.

K nejmladší vrstvě ritu přípravy darů a aktu jejich *offerre* patří epikletické žehnací modlitby. K nejjednodušší formě těchto požehnání patří *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*.⁹⁶ Tato forma požehnání se objevuje v některých případech na začátku celého ritu přípravy nebo je vztažena k jeho různým částem, nejčastěji však tvoří součást jiných epikletických modliteb, zpravidla však v pozměněné verzi *In nomine Domini nostri Jesu Christi* či v různých vzájemných kombinacích.⁹⁷ Kolem roku 1000 se objevuje zdvojení tohoto požehnání, jedno doprovází *oblatio* chleba a druhé vína. Často je však transformováno do podoby epikletické modlitby *Sanctifica, quesumus*.⁹⁸ V jihoněmeckých misálech je zřetelná tendence formulovat druhé z požehnání po vzoru prvního (nad chlebem).⁹⁹ Jako jisté zhuštění v mnoha případech po těchto požehnáních následuje další požehnání, které se může vyskytovat i samostatně.¹⁰⁰ Krátké benedikce jsou pronášeny i při jednotlivých krocích přípravy darů. Modlitba *Domine Ihesu Christe qui in cruce passionis tuae de latere tuo*

⁹⁴ JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, s. 57, pozn. 77 – 79, a dále s. 58n. Vzájemné odlišení se projeví nejzřetelněji tehdy, když je nejprve připraven a „obětován“ chléb (hostie) a „obětování“ kalichu následuje až poté, co je připraven (nalití vína a přimíšení vody), jak dosvědčuje mimo jiné římský misál Pia V. z r. 1570.

⁹⁵ Viz PIERCE, Joanne M. The Evolution of the *ordo missae* in the Early Middle Ages. In LARSON-MILLER, Lizette (ed.) *Medieval Liturgy: A Book of Essays*. New York: Garland Publishing, 1997. 314 s. ISBN 0-8153-1919-3, s. 3 – 24, zde s. 8 – 10. Příkladem tzv. *apologia* je modlitba v «*Ordo Missae*» de Reichenau. In BRAGANÇA, O «*Ordo Missae*» de Reichenau, s. 152: „*Tunc presbiter antequam oblationem a ceteris accipiat ante altare, dicat istam orationem. Facturus memoriam salutaris hostie totius mundi, cum illius dignitatem et meam intueor foeditatem, conscientia torqueor peccatorum: uerum quia tu Deus multum misericors es, imploro, ut digneris mihi spiritum contribulatum, quod tibi gratum sacrificium revelasti, ut eo purificatus uitali hostiae pias manus admoueam, que omnia peccata mea aboleat, et ea deinceps in perpetuum uitandi mihi cautelam infundat, omnibusque pro quibus tibi offertur, presentis uite et future salutis commercia largiatur. Per dominum.*“

⁹⁶ *Missale Pataviense*, fol. 104v, touto krátkou benedikcí začíná tzv. *canon minor* při *oblatio* hostie a opakuje ji při *oblatio* kalichu.

⁹⁷ JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, s. 66n.

⁹⁸ Op. cit, s 67, pozn. 140.

⁹⁹ S touto tradicí se setkáváme i v *Missale Pataviense*, fol. 104v – 105r, v následující formě: 1. (rubrika: *cum patena fac crucem et depone hostiam super corporale et dic:*) „Sanctifica (+), quesumus, domine, hanc oblationem panis et presta, ut nobis unigeniti tui corpus fiat; 2. (rubrika: *depone calicem super corporale faciendo crucem cum eo:*) „Sancti+fica, quesumus, domine, hunc calicem vini et presta, ut nobis unigeniti tui sanguis fiat.“

¹⁰⁰ JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, s. 67, pozn. 142, a s. 68, pozn. 146. *Missale Quinqueecclesiense*, Venezia, Johannes Emericus, 1499, fol. 105v, může být jedním z příkladů: (rubrika: *Oratio super hostiam et calicem cum signo:*) „Veni, sanctificator, omnipotens eterne Deus, et bene+dic hoc sacrificium tuo sancto nomini preparatum.“ Tuto benedikci spojenou s modlitbami požehnání nad jednotlivými dary viz v *Missale Pataviense* v předchozí poznámce.

sanguinem et aquam, která mohla být pronesena biskupem při *oblatio* kalichu, je transformována v krátkou benedikci nad vínem, vodou a jejich smíšením.¹⁰¹

Shrňme nyní některé konkrétní způsoby, jak mohly být tyto jednotlivé prvky uspořádány. Pokud byl kalich s hostií připravován společně před začátkem mše či při jejích úvodních obřadech, mohl ritus přípravy darů zahrnovat rovněž jejich *oblatio*.¹⁰² Pokud byl kalich připravován dříve než hostie, pak byl ritus jeho přípravy oddělen od *oblatio* obou darů.¹⁰³ Podobně tomu mohlo být i tehdy, pokud byla hostie připravována spolu s kalichem.¹⁰⁴ Tehdy však mohlo dojít k tomu, že příslušné verbální *oblatio* následovalo bezprostředně po připravení každého z darů.¹⁰⁵

Pro cíl naší práce je velmi závažné zjištění, k němuž dospěl ve své studii Jungmann: „All these were attempts at remodeling in line with a late medieval conception of the canon, which was considered as starting with the secret, and in fact as forming a unit with it, a sigle *secreta*.“¹⁰⁶ Na snahu modelovat ritus přípravy darů a jeho modlitby, resp. tzv. *canon minor* podle *canon missae* pokázal ve své práci rovněž G. Willis, který ji dokládá analýzou podrobnou analýzou modliteb římského misálu Pia V.¹⁰⁷ Podobná tendence je i v pozadí redakčních úprav jednotlivých ritů přípravy darů a tzv. *canon minor* v námi zkoumaných *ordines A – E*. Jejím vyvrcholením je pak začlenění slov ustanovení večere Páně (*verba*

¹⁰¹ Tak *Ordo missae ecclesie Ratisponensis* (konec 15. a počátek 16. století). In BECK, Anton. *Ordo missae secundum morem Ecclesie Ratisponensis*. In BECK, A. *Kirchliche Studien und Quellen*. Amberg 1903, s. 257 – 273, zde s. 265: „(rubrika: *Et ante euangelium fiat preparatio calicis, infuendo vinum, dicendo*;) In nomine patris + et filii et spiritussancti. (*dic*) De altere christi exiuit sanguis. (*Ad aquam*;) In nomine + patris et filii et spiritussancti. (*Dic*;) Et aqua salutigerna in remissionem peccatorum. (*Ad iungendo*;) Fiat hec commixtio vini et aque pariter in nomine patris et filii at spiritussancti. Amen.“ Viz JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, s. 63, pozn. 116 – 119, a s. 65, pozn. 131.

¹⁰² *Missale ordinis Praemonstratensis*, fol. 136 – 137, má následující strukturu: 1. *confiteor*; 2. *Aufer a nobis*; 3. benedikce jáhna pro čtení evangelia; 4. *benedictio incensi*; 5. (voda vlévána do kalichu s vínem) *Fiat haec commixtio vini et aquae pariter*; 6. *benedictio super hostiam et calicem: Panem celestem + et calicem + salutaris accipiam*; 7. *Veni invisibilis sanctificator: sanctifica hoc sacrificium tibi praeparatum*; 8. *Suscipe, sancta trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus in memoriam*; 9. *Orate fratres pro me peccatore*.

¹⁰³ *Missale Zagrabense*, s. 60 – 62: 1. (ante introitum, aut ante euangelium) *responsorium: Ostende nobis Domine*; 2. *Deus qui humanae substantie; Ex latere domini nostri iesu christi sanguis et aqua exisse perhibetur... bene+dicere*; 3. *Fiat hec comixtio vini et aque pariter. In nomine p.+ et f.+ et s.+s.*; 4. (post offertorium) *Sanctifi+ca, quesumus domine, hanc oblationem, ut nobis unigeniti filii tui corpus et sanguis fiat*; 5. (super patenam cum pane) *Suscipe, sancte Pater, omnipotens eterne Deus, hanc immaculatam hostiam*; 6. (accipiat calicem cum vino, offerat:) *Offerimus tibi, domine, calicem salutaris*; 7. *Oblatus est*; 8. *In spiritu humilitatis*; 8. (super calicem et hostiam simul dicens:) *Veni, sanctificator, omnipotens eterne Deus, et bene+dic hoc sacrificium*; 9. *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam*; 10. *Orate pro me indigno, fratres et sorores*. Podobně i *Missale Strigoniense*, fol. 71v – 72r., a *Missale Quinqueecclesiense*, fol. 105r – 105v.

¹⁰⁴ Viz LEGG, A *Comparative Study of the Time*, s. 162, pozn. 2, s. 130, pozn. 2, a 131, pozn. 3.

¹⁰⁵ Příkladem této tradice je římský misál Pia V. z roku 1570.

¹⁰⁶ JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, s. 93.

¹⁰⁷ WILLIS, G. G. *The Offertory Prayers and the Canon of the Roman Mass*. In WILLIS, *Essays in Early Roman Liturgy*. Alcuin Club Collection. No. XLVI. London: S.P.C.K., 1964, s. 107 – 110, který rovněž podává stručnou informaci o původu každé z „offertory prayers“.

institutionis) do kontextu *canon minor* v *ordines C* a *D*. Přístupme nyní k vzájemné komparaci jednotlivých *ordines A – E*.

3.2. Komparace *ordines A – E*

3.2.1. *Ordo A* a *ordo B*

<i>ordo A</i> (fol. 17r – 17v)	<i>ordo B</i> (36v – 40v)
<Epištola + Alleluia + Prosa>	< Epištola + Alleluia + Prosa >
<p>13.1. <i>Oremus.</i> Deus qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuæ memoriā reliquisti, tribue quesumus ita nos Corporis et Sanguinis tui Sacra mysteria venerari ut redemptionis tuæ fructum in nobis iugiter sensiamus, per quem meruimus auctorem vite suscipere. Per Christum Dominum nostrum. Amen.⁽²⁾</p>	<p>13.1. <i>a tu již hostiji – velký oplátek – a menších komunikantův, taky oplátkův dáti; i takto rci:</i> Ve jméno pána Ježíše Krista náš milej pane Bože račiž těchto darův požehnati, abychme jich našim milejm duším k věčnému životu a k spasení mohli užívati.</p>
<p>13.2. <i>Když vína ministrant podawa:</i> Iube Domine benedicere. In nomine Domini bene+dicatur hæc cræatura vini, de cuius latere exivit sanguis. In Nomine Patri +, et Filii et Spiritui+ Sancti. Amen.</p>	<p>13.2. <i>Když vína ministrant podává, řikej:</i> Přikaž, pane Bože, požehnati: ve jménu páně pože+hnáno budiž toto stvoření vína, z jehož boku vyšla jest krev – ve jméno Otce, + i Syna, + i Ducha svatého, na věky požehnaného věčně. Amen.</p>
<p>13.3. <i>Když podawa vody:</i> In nomine Domini bene+dicatur hæc [[17v]] creatura Aquæ, de cuius latere exivit aqua. In nomine Patri,+ et Filii et Spiritui+ Sancti. Amen.</p>	<p>13.3. <i>Když podává vody, řikej takto:</i> <i>Ve jménu páně pože+hnáno</i> bud toto stvoření této vody, z jehož boku vyšla jest vo<da> [[37r]] – ve jméno Otce, i Syna, i Ducha svatého. Amen.</p>
<p>13.4. <i>Przymiessugiczy krupiege wody:</i> Fiat hæc commixtio vini et aquæ In nomine Patri* et Filii et Spiritui* Sancti. Amen. Ex latere Domini Iesu Christi exivit sanguis et aqua in remissionem omnium peccatorum nostrum*.</p>	<p>13.4. <i>Přiměšujícíe krupěje vody rci:</i> <i>Budiž</i> toto smíšení vína (a) vody spolu učiněné – ve jméno Otce, i Syna, i Ducha svatého. Amen. Z boku pána Ježíše Krista vyšla jest krev a voda, a to na odpuštění všem našim hříchům.</p>
<p>13.5. <i>Oremus.</i> Deus qui humanæ substantiæ dignitatem mirabiliter candidisti, Et mirabilius reformati da nobis quesumus per huius vini et aquæ, Misterium eius divinitatis esse consortes qui humanitatis nostra fatie dignatus est particeps Iesus Christus filius tuus Dominus noster, Qui tecum vivit et regnat, In unitate spiritus sancti Deus per omnia sæcula sæculorum. Amen.</p>	<p>13.5. <i>Potom klekna (rci) Modleme se:</i> <i>O pane</i> Bože, kterýž si nám pod svátostí touto předivnou umučení tvého milého Syna pána Ježíše Krista památku věčeře jeho svatě pozůstaviti ráčil: O račiž nám dáti, prosíme milý pane, k této svátosti velebné těla a krve pána Ježíše Krista hodně se připravovati, tak abychom vykoupění jeho v nás hojný oužitek najíti mohli - skrze něhož samého rozmnožitele darův hojných, abychom mohli k věčnému životu přijímati skrze pána Ježíše Krista a spasitele našeho. Amen.⁽²⁾ [[37v]]</p>
	<p><i>Jiná modlytba:</i> <i>O Bože,</i> kterýž jsi lidského přirození podstatnost divně ráčilš stvořiti a předivněji pak obnoviti, račiž nás, prosíme, skrze tohoto vína a vody velebných těchto svátostí oučastna učiniti – v kterýmžto v svém božstvím a člověčenstvím hodného jich přijímání ráčil jest nás Syn tvůj milej, pán Ježíš Kristus, věříme, oučastna všechněch učiniti, kterýžto živ jest a kraluje s tebou, s Bohem Otcem svým, v jednotě Ducha svatého, Bůh věčný a požehnaný, a kralovati bude vždycky po všecky věky věkův věčně. Amen.</p>

13.6. Modlytbu též říkej tuto:

Všemohúci věčný a milosrdný náš pane Bože:
Poněvadž syn tvůj milý pán Ježíš Kristus a spasitel náš svou po [[38r]] slední večeři tělo své za pokrm a krev svou za nápoj vydati ráčil k připomínání jeho nevinné pro nás smrti, já hříšný a nehodný kněz v duchu poníženém a v srdci skroušeném prosím tvé svaté velebnosti, aby ty mne ráčil hodného i se všemi tvejmi věrnými křesťany stolu večeře posledního kšaftu Syna svého milého učiniti, abych mohl v Duchu a v pravdě hodně těchto svátostí tvých velebných posvěcovati – tak aby s tohoto přítomného chleba mohlo učiněno bejti tvé svaté tělo, z tohoto vína tvá přenejdražší krev pána našeho Ježíše Krista; račiž ty mne, náš milý pane Bože, uslyšeti i s tvým lidem věrným, čehož my nebozí hříšní potřebujeme, a to v této nejsvětější modlytbě pánem Ježíšem kristem vydanú – a věříme, že nás račiž uslyšeti všeckny [[38v]] společně ve jméno pána Ježíše:

13.7. Otče náš

13.8. Již zase vstáti nahoru a nádobku v ruce s voplatky vzíti a takto se srdečně pánu Bohu modlyti řka: Všemohúci věčný náš milý pane Bože: Tvé božské milosti srdečně a důvěrně prosíme se všemi věrnými a pobožnými křesťany, aby nám tento chléb, kterýž teď patrně a zřetelně vidíme, byl on učiněn + tělem pána našeho ježíše Krista podle jeho rozkázání, ustanovení a jistého poručení za poslední večeři k hodnému užívání.

13.9. Postaviti z rukou na (v)oltář a vzýti kalich v ruce své a rci takto: Všemohúci věčný, mocný a živý náš pane Bože: Tvé milosti srdečně a důvěr [[39r]] ně prosíme a žádáme se všemi tvejmi věrnými a pobožnými křesťany, aby ty nám ráčil způsobiti, aby nám toto víno učiněno bylo ta předústojná a požehnaná + ktev pána Ježíše Krista podle jeho rozkázání a ustanovení i poručení za jeho poslední večeři.

13.10. Ihned postaviti s kalichem vážně za nádobku vzatí a odkryti obojí svátost a srdce své upřímně tu pánu Bohu obrátiti; učině křížek i rci takto:
+ *O přijdiž všemohúci osvítiteli, věčný pane Bože, + i náš pane Ježíši Kriste, + i také milý mistře Duše svatý, a + posvětiž těchto darův svých svatých, aby z tohoto chleba učiněno bylo + tělo pána Ježíše Krista milého, a z tohoto vína též taky + krev pána Ježíše Krysta milého; a račiž nám dáti, abychom již (recte: jich) užívali našim mi [[39v]] lém duším k věčnému spasení – ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého. Amen.*

14. Potom říkej Sekret složíce ruce uctivě; říkej tato slova tiše: O Bože svatý, svatý, svatý, v těch trijich osobách jediný, Otče, Synu i Duše svatý, od věčnosti náš věčný pane Bože nerozdílný, prosím s tvou obecnou, svatou církví: Račiž nám všechněm dáti stolu večeře páně hodně užívati, a to ne k soudu, ne k smrti, ani k peklu, ani k věčnému zatracení, ale raději

<p><Evangelium></p>	<p>dejž nám hodně, vážně a uctivě a pokorně, s vroucí a srdečnou žádostí a modlytbami svatejmi z víry na vodvolený a kající život svatý + těla a krve pána Ježíše Krista k spasení našim milejm duším k věčnému životu přijímati, a k oučastenství všech zasloužení jeho božské svatě milosti všem věřícím a kajícím lidem nebeské radosti a věčného života dojiti – A [[40r]] věříme, že toto tělo a krev pána Ježíše Krista, kteréž za nás jesti tělo na smrt vydáno, a krev jeho předraze, kteréž jest na kříži s boku jeho svatého vylita, všeckny hříchy naše obmyje a poskvrny naše očistí - + a svátosti těla a krve páně na památku smrti jeho nevinného umučení přijímáme a věříme, že skrze to přehojné zaplacení téhož pána Ježíše Krista hříchům našim odpuštění a věčného života dosáhneme až na věky. Amen.</p> <p>14.1. Potom říkej tuto modlytbu: Všemohúci věčný náš pane Bože, prosím se všim tímto lidem shromážděným tvé božské milosti a velebnosti: Račiž za mne uslyšeti všecky tvé věrné služebníky a služebnice, kteréž míti račiš po všem světě, a račiž mi dáti [[40v]] i s tímto tvým věrným lidem, aby modlytby naše tvé božské milosti byly příjemné a vzácné, a odejmiž ty od nás, pane, všeckny naše nepravosti, abychom my zasloužili s čistou myslí vjíti do svatyně svatých, (a) tak abychom mohli hodně vzývati stolu věčeře páně pána a spasitele, Syna tvého milého - kterýžto kraluješ v trojích osobách, ale v jedné jsi podstatě Bůh od věčnosti nerozdílný; až na věky věkův. Amen.</p> <p><Evangelium></p>
---------------------------	---

Uvedené části latinského i českého mešního řádu patří k textům *Voltárních knih*. Oba řády reflektují liturgickou praxi římského ritu, která vložila ritus přípravy darů mezi epištolní a evangelijní čtení.¹⁰⁸ Příprava darů v nich probíhala nejspíše při zpěvu *prosaie* žáky (chorus). Latinský řád zmiňuje pouze přípravu kalichu, která má tradiční strukturu.¹⁰⁹ Jedinou výjimkou je modlitba *Deus qui nobis sub sacramento* (13.1.), jíž celý ritus začíná. Jde o kolektu pro svátek Božího těla.¹¹⁰ Český řád se především ve své úvodní části struktury latinského řádu přidržuje, ale oproti němu začlenil do přípravy kalichu i přípravu hostií. Začíná proto anticipační benedikcí nad oběma dary (13.1),¹¹¹ po níž následují jednotlivé benedikce nad vínem (13.2.), vodou (13.3.) a při smíšení (13.4.). Kolektu z Božího těla *O*

¹⁰⁸ V této podkapitole budeme na příslušnou literaturu odkazovat pouze tehdy, když to bude z hlediska výkladu nezbytné. Jinak předpokládáme obeznámenost s předchozí podkapitolou.

¹⁰⁹ Tj. obsahuje oddělené benedikce *In nomine domini* a *In nomine p. et+ f. et+ s.s.* nad vínem a vodou (13.2. a 13.3.), které využívají obrazu vína a vody vyvěrajících z boku ukřižovaného Krista, a benedikci *Fiat haec comixtio* pro jejich smíšení (13.4.). Přípravu rovněž provází modlitba *Deus qui humanae* (13.5.), o níž stručně pojednáno v WILLIS, *The Offertory Prayers*, s. 108.

¹¹⁰ *Missale Olomucense scriptoris Stephani notis musicis instructum*. Státní vědecká knihovna v Olomouci, sign. MIII 6, fol. 137r (kolem r. 1400).

¹¹¹ Zaujala tak místo, na kterém se objevovala modlitba typu *Suscipe sancte Pater / Suscipe sancta Trinitas*, jak je tomu např. v *Missale Romanum* z roku 1570.

pane Bože, kterýž si nám pod svátostí touto a klasickou modlitbu O Bože, kterýž jsi lidského přirození podstatnost (13.5.) pak nabídl jako dvě možnosti pro uzavření úvodní části ritu, téměř shodné s latinským řádem.¹¹²

Modlitby, které v českém mešním řádu následují (13.6. – 14.1.), jsou vzhledem k latinskému původní. Zdá se nicméně, že i v nich jde o specifickou redakci textů, které již měly své místo v rámci římského *ordo missae*. Modlitba *Poněvadž syn tvůj milý pán Ježíš Kristus* (13.6.) se jeví zejména ve své první části být variací na tzv. *apologiae*.¹¹³ Její část druhá vymezuje důvod kajícího. Je prosbou za udělení milosti k aktu *consecratio*, tj. aby chléb byl učiněn tělem a víno krví Ježíše Krista. Redaktor *ordo B* ji pojal jako úvodní modlitbu k epiklesím, které ji následují a s nimiž sdílí jejich základní téma. Její závěr pak koncipoval s ohledem na navazující modlitbu *Otče náš* (13.7.). Pokud jsme správně rozpoznali doslovný odkaz na text prosby *In spiritu humilitatis*, pak se nám v něm ohlašuje další důležitý redakční krok. Původním kontextem této prosby je totiž *oblatio* (či akt *offerre*) eucharistických darů, resp. hostie a kalichu. Je zřejmé, že latinský řád od sebe oddělil přípravu kalichu a jejich společné *oblatio*.¹¹⁴ Samu prosbu *In spiritu* však neobsahuje. *Ordo missae ecclesie Ratisponensis* jí však začíná po offertoriu liturgický oddíl, který označuje výrazem *canon minor*.¹¹⁵ Modlitbu *Poněvadž syn tvůj milý pán Ježíš Kristus* tedy lze považovat za zahájení aktu *offerre*, který *ordo B* bezprostředně spojuje s ritem přípravy darů. Celek epikletických modliteb 13.8. – 13.10., které na ni navazují, je nám toho potvrzením.

Epikletické modlitby tvoří variaci na texty proseb *Sanctifica, quesumus* a *Veni sanctificator*, které se v dosavadní západní liturgické tradici objevovaly v různých variacích a vzájemných vztazích. Prosba *Sanctifica quesumus* mohla být pronášena zvlášť nad každým z darů,¹¹⁶ nad oběma dary společně,¹¹⁷ nebo pouze nad jedním z nich. Oproti tomu modlitba

¹¹² Nicméně redakční zásah lze najít i v těchto dvou textech. V textu *Deus qui humanae substantiae* je pozměněna původní interpolace, jejíž smysl je nově vyznačen a konkretizován myšlenkou hodného přijímání svátosti. Je však patrné, že nová redakce byla dalším krokem k ztemnění původní, prosté struktury této vánoční kolekty veronského sakramentáře. Modlitba *Deus qui nobis sub sacramento* je pak rozšířena o odkaz na památku Poslední večeře.

¹¹³ Její úvodní věta „(poněvadž) spasitel náš svou poslední večeří tělo své za pokrm a krev svou za nápoj vydati ráčil k připomínání jeho nevinné pro nás smrti“ je ozvěnou latinské modlitby *Facturus memoriam salutaris hostiae*. Následující slova „já hříšný a nehodný kněz v duchu poníženém a v srdci skroušeném prosím“ jsou doslovným překladem incipitu latinské modlitby *In spiritu humilitatis*.

¹¹⁴ *Ordo A*: 1. *Credo*; 2. *offertorium*, které začíná tradičním pozdravem „Dominus vobiscum“, po kterém však netradičně následuje výzva *Orate fratres*; 3. *+Sanctifica, quesumus, Domine, hunc panem. ut nobis corpus unigeniti Filii tui fiat, +in nomine p. + et f. + et s.s. Amen*; 4. *In pace factus est locus eius et in Sion habitaculum eius*; 5. *+Sanctifica, quesumus, Domine, hunc calicem. ut nobis sanguis unigeniti Filii tui fiat, +in nomine p. + et f. + et s.s. Amen*; 6. opět výzva *Orate fratres* + „gine modlení, ktere chczech“; 7. kázání

¹¹⁵ *Ordo missae ecclesie Ratisponensis*. In BECK, *Ordo missae*, s. 266: „Legatur offertorium. Finito illo, dic cum magna deuotione: ac eleuatis manibus in celum canonem minorem: *In spiritu humilitatis*.“

¹¹⁶ Tak v *Missale Pataviense*, fol. 104v – 105r: „Sancti+fica, quesumus, domine, hanc oblationem panise, et presta ut nobis unigeniti tui corpus fiat,“ a „Sancti+fica, quesumus, domine, hunc calicem vini, et presta ut nobis unigeniti tui sanguis fiat.“

Veni sanctificator byla obecně určena pro žehnání obou darů.¹¹⁸ Je nutné rovněž vzít v úvahu, že jí mnohdy bezprostředně předcházela právě výše zmíněná modlitba *In spiritu humilitatis*,¹¹⁹ což jen potvrzuje naši úvahu, že modlitba *Poněvadž syn tvůj milý pán Ježíš Kristus* tvoří úvod k této části ritu přípravy darů.¹²⁰ Na základě právě zjištěných skutečností můžeme říci, že se redaktor *ordo B* rozhodl pro svébytnou redakční úpravu celku těchto epikletických proseb. Texty 13.8. a 13.9. reflektují svým obsahem motiv prosby *Sanctifica quesumus*, pronášené nad každým z darů. Zdůrazňují svátostné způsoby¹²¹ a odkazují k aktu ustanovení svátosti, který tvoří *ratio* prosby.¹²² Text 13.10. je pak vlastně konflací modlitby *Sanctifica quesumus* a prosby *Veni sanctificator* a opakováním intence předešlých epikletických proseb se závěrečným důrazem na hodné přijímání obou svátostných darů.¹²³ Uvedený redakční postup je zajímavý ještě z jiného důvodu. *Ordo A* zařazuje prosbu *Sanctifica quesumus* nad každým z darů až za Krédo, kde společně tvoří nikoli část tzv. menšího kánonu, ale spolu s výzvou *Orate fratres* menší kánon celý! *Ordo B* je následuje, alespoň co se prosby *Sanctifica quesumus* týká, již položilo rovněž za vyznání víry.¹²⁴ Rozhodným krokem v rámci *ordo B* je nepochybně přenesení těchto textů menšího kánonu do kontextu ritu přípravy darů mezi epištolním a evangelijním čtením, přičemž je zároveň ponechává na jejich tradičním místě. Krok sám mohl být motivován snahou podržet jednotu ritu přípravy darů a jejich „obětování“, zvláště když již sama příprava darů měla charakter *benedictio*.

Zmíněný charakter přípravy darů dotváří modlitba 14., kterou *ordo B* nazývá „sekretou“.¹²⁵ Sekreta patřila tradičně k mešnímu propriu, *ordo B* ji však z této skupiny mešních textů vyčleňuje¹²⁶ a jeho redaktor její obsah utváří podle svého celkového záměru. Svým celkovým rázem je variací na základní téma, které dominuje mešním modlitbám před

¹¹⁷ Tak v *Missale Strigoniense*, fol. 71v: „Sancti+fica, quesumus, domine, hanc oblationem, ut nobis unigeniti filii tui, domini nostri Ihesu Christi, corpus et sanguis fiat.“ Táž tradice např. v *Missale Zagradiense*, fol.62, *Missale Quinqueecclesiense*, fol. 105r.

¹¹⁸ *Missale Pataviense*, fol. 105r, *Missale Strigoniense*, fol. 71v, *Missale Zagradiense*, fol.62, *Missale Quinqueecclesiense*, fol. 105r. Jejím základem jsou slova: „Veni, sanctificator, omnipotens eterne deus, et bene+dic hoc sacrificium nomini tuo preparatum.“

¹¹⁹ Viz všechny misály v předešlé poznámce vyjma *Missale Pataviense*.

¹²⁰ S přihlédnutím k *Ordo missae ecclesie Ratisponensis*. In BECK, „Ordo missae,“ s. 267, však musíme říci, že jde vlastně již o část aktu *offerre*, resp. o jeden z prvků tzv. *canon minor*.

¹²¹ „...aby nám tento chléb, který teď patrně a zřetelně vidíme...“ (13.8.)

¹²² „...podle jeho rozkázání a ustanovení a i poručení za jeho poslední večeři.“ (13.9.)

¹²³ „+Přijdiž ... a +posvětiž... aby z tohoto chleba učiněno bylo + tělo pána Ježíše Krista milého, a z tohoto vína též taky + krev pána Ježíše Krista milého...“

¹²⁴ *Ordo B*: „+ Posvětiž, prosíme pane, tento chléb, aby nám tělo jednorozeného Syna tvého učiněno bylo - + ve jméno Otce, + i Syna, + i Ducha svatého. Amen,“ a „+ Posvětiž, prosíme pane, v tomto kalichu, aby nám byla učiněna krv jednorozeného Syna tvého - + ve jméno Otce, + i Syna, + i Ducha svatého. Amen,“ fol. 42v.

¹²⁵ K tomuto prvku ritu offertoria srov. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, s. 90 – 97.

¹²⁶ Nejen tím, že se již neobjevuje na svém tradičním místě v závěru ritu offertoria, ale rovněž jejím pevně daným, neměnným textem.

přijímáním či během něj.¹²⁷ Oproti nim však je adresována nikoli Kristu, ale Boží Trojici. Její první části dominuje téma hodného přijímání svátosti, resp. hodného užívání stolu večeře Páně, které prostupuje v různých obměnách celou modlitbou. Téměř doslovnou citací modlitby při přijímání (těla Páně) je prosba o přijímání „ne k soudu, ani k peklu, ani k věčnému zatracení“, slovní spojení „na vodvolený a kající život svatý + těla a krve pána Ježíše Krista k spasení naším milejm duším k věčnému životu přijímati“ lze pak vnímat jako volnou asociaci na jeden z motivů jiné modlitby před přijímáním (trdiční text latinské prosby *Libera*). Druhá část „sekrety“ *ordo B* její úvodní komuniální ladění zdůrazňuje a zároveň je profiluje výrazným proleptickým tónem. Ten zaznívá nejen ve formulaci „věříme, že toto tělo a krev pána Ježíše Krista, kteréž za nás jesti tělo na smrt vydáno, a krev jeho předraze, kteráž jest na kříži s boku jeho svatého vylita,“ ale též ve slovech „+ a svátost těla a krve páně na památku smrti, jeho nevinného umučení, přijímáme.“ V závěru modlitby se vrací komuniální motiv odpuštění a dasažení věčného života: „[a] věříme, že skrze to přehojné zaplacení téhož pána Ježíše Krista hříchům našim odpuštění a věčného života dosáhneme až na věky. Amen.“ Výrazný proleptický rys “sekrety” je odpovědí na jí předcházející skupinu epikletických modliteb a zároveň jejich završením. Jestliže jsme již dříve seznali, že ritus přípravy darů a zejména ritus offertoria byly během svého vývoje modelovány po vzoru *canon missae*,¹²⁸ pak *ordines A* i *B* tuto tendenci umocňují. Epikletické modlitby *Sanctifica quesumus* a *Veni sanctificator* v redakci *ordines A* i *B* zjevně přejímají charakter prosby *Quam oblationem tu, Deus* a „sekreta“ s odkazem na základní motivy komuniálních modliteb rozvíjí téma epikletické modlitby *Supplices te rogamus*. Pokud tento vzájemný vztah můžeme označit za motivický vztah *canon minor* k *canon missae*, pak za jejich věčný vztah lze považovat skutečnost, že “sekreta” vzhledem k svátostným darům používá v celkovém proleptickém kontextu prezentní, *sensu stricto* (post)konsekrační formulaci “toto tělo a krev pána Ježíše Krista”.

Závěr ritu přípravy darů spojeného v *ordo B* s ritem offertoria tvoří modlitba 14.1. Jejím jádrem je specifická redakce modlitby *Aufer a nobis Domine*, která tvoří v *ordines A* i

¹²⁷ *Ordo B*, fol. 47r – 47v: 1. (rubrika: *Před přijímáním těla páně oraci tuto, klekna, říkej:*) „Pane Ježíši Kriste, Synu Boha živého, kterýž si z vůle Boha Otce nebeského působením Ducha svatého skrze smrt tvou svět vykoupil, vysvobod' mne, bídného hříšníka, *skrze toto svatosvaté + tělo a + krev tvou* ode všech nepravostí mých a ode všeho zlého a učiniž mne vždycky *poslušnú tvých svatých přikázání* a nedejž od tebe navěky odlúčenú býti, kterýž si požehnaný. Amen;“ a 2. (rubrika: *Tu přijímej tělo Páně a říkej:*) „Tělo tvé, pane Jezu Kriste, kteréž já bídný a nehodný hříšník přijímati smím, *aby mi nebylo k soudu a zatracení*, ale pro tvou dobrotu ať mi prospívá *k odpuštění mejch všech hříchů* a k bezpečnosti duše i těla *k životu věčnému*. Amen.“ [kurzivou vyznačena slova či slovní spojení, která se doslovně či volně blíží k textu modlitby 14. - PK]

¹²⁸ Viz WILLIS, *The Offertory Prayers*, s. 107 – 110.

B závěr oddílu *confiteor*.¹²⁹ Redaktor ji v novém kontextu reinterpretoval, když vložil do jejího znění téma hodné účasti na stolu Páně. Motiv kajičnosti, který provází ritus offertoria v tomto mešním řádu, je tak opět pevně svázán s přípravou k přijímání svátosti. Ten, který tuto modlitbu pronášel, musel v ní slyšet i ozvuk slov přimlavy před požehnáním *Placebat tibi, sancta Trinitas*,¹³⁰ s níž sdílí ve své doxologii trojiční formuli. Prosba, která následuje po anaklézi modlitby,¹³¹ tvoří v *ordines*, jimiž se zabýváme, zpravidla formální úvod k *Pater noster*. Pokud to byl její původní kontext, pak by v *ordo B* byla aluzí na tuto tradiční modlitbu, která v *ordo A* bezprostředně předchází *Aufer a nobis Domine*. Závěrečná prosba ritu offertoria v *ordo B* je pak přenesením jich obou do nového kontextu a jejich reinterpretací vzhledem k celkovému redakčnímu záměru, který nalezne překvapivě radikální výraz v posledním z *ordines Voltárních knih*, v *ordo C*.

3.2.2. Ordo B a ordo C

<i>ordo B</i> (fol. 36v – 40v)	<i>ordo C</i> (fol. 6v – 8v)
< Epištola + Alleluia + Prosa >	< Epištola + (Alleluia) + Prosa >
13.1. <i>a tu již hostiji a menších komunikantův, taky oplatkův dáti; i takto rci:</i> Ve jméno pána Ježíše Krista nás milej pane Bože račiž těchto darův požehnati...	13.1. <i>dávaje odplatkův /recte: voplatkův/ do ní, takto říci má:</i> Ve jméno pána Ježíše Krista: Pane Bože, račiž těchto darův svatých posvětití.
13.2. <i>Když vína ministrant podává, říkej:</i> Vve jménu páně pože+hnáno budiž toto stvoření vína	13.2. <i>Vína do kalichu nalívaje:</i> <i>Ve jméno pána Ježíše Krista: Račiž tohoto vína sám svou božskou milostí posvětití.</i>
13.3. <i>Když podává vody, říkej takto:</i> <i>Ve jménu páně pože+hnáno buď toto stvoření této vody...</i>	13.3. <i>Vody z ampulky když podává:</i> Ve jméno Otce i Syna i také Ducha svatého.
13.4. <i>Přiměšujice krupěje vody rci:</i> <i>Budiž toto smíšení vína (a) vody spolu učiněné ...</i> Z boku pána Ježíše Krista vyšla jest krev a voda, a to na odpuštění všem našim hříchům.	13.4. <i>Když přilíváš vody k vínu:</i> Budiž toto smíšení vína, tak jakož jesti z boku pána Ježíše Krista vyšla voda a krev – voda na obmytí a krev na očistění všechněch našich hříchův k věčnému spasení.
13.5. <i>Potom klekna (rci) Modleme se:</i> <i>O pane Bože, kterýž si nám pod svátostí touto...</i>	13.5. <i>canon minor</i> (následuje)
<i>O Bože, kterýž jsi lidského přirození podstatnost ...</i>	

¹²⁹ *Ordo A*, fol. 13r: „Aufer a nobis, Domine, cunctas iniquitates nostras, ut mereamur puris mentibus introire ad sancta sanctorum, Salvator mundi qui in Trinitate vivis et regnas, Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.“
Ordo B, fol. 31v: „Odejmi, pane, od nás všechny nepravosti naše, abychom mohli s čistými srdci vjíti do svatyně svatých, spásitelu světa, kterýž v Trojici živ si a kraluješ, Bůh po všechny věky věkův. Amen.“

¹³⁰ *Ordo B*, fol. 48r: „Líbíš se tobě, Trojice svatá, tato služba mé služebnosti a dej, aby tato oběť chvály, kterouž sem já hříšník očím tvé velebnosti předložil, buď tobě se líbíci a příjemná, a mně a všechněm, za kteréž jsem ji obětoval a předstíral, byla skrze tebe, Boha milosrdného, litoštivou k životu věčnému.“ [kurzívou vyznačena slova či slovní spojení, která se doslovně či volně blíží k textu modlitby 14.1. - PK]

¹³¹ Tj. „Račiž za mě uslyšeti všechny tvé věrné služebnice a služebníky...“

13.6. Modlytbu též říkej tuto:

Všemohúcí věčný a milosrdný náš pane Bože: Poněvadž syn tvůj milý pán Ježíš Kristus a spasitel náš svou po [[38r]] slední večeři tělo své za pokrm a krev svou ta nápoj vydati ráčil k připomínání jeho nevinné pro nás smrti, já hříšný a nehodný kněz v duchu poníženém a v srdci skroušeném prosím tvé svaté velebnosti, aby ty mne ráčil hodného i se všemi tvejmi věrnými křesťany stolu večeře posledního kšaftu Syna svého milého učiniti, abych mohl v Duchu a v pravdě hodně těchto svátostí tvých velebných posvěcovati – tak aby s tohoto přítomného chleba mohlo učiněno bejti tvé svaté tělo, z tohoto vína tvá přenejdražší krev pána našeho Ježíše Krista; račiž ty mne, náš milý pane Bože, uslyšeti i s tvým lidem věrným, čehož my nebozí hříšní potřebujeme, a to v této nejsvětější modlytbě pánem Ježíšem Kristem vydanú – a věříme, že nás račiž uslyšeti vseckny [[38v]] společně ve jméno pána Ježíše:

13.7. Otče náš

13.8. Již zase vstáti nahoru a nádobku v ruce s voplatky vzíti a takto se srdečně pánu Bohu modlyti řka: Všemohúcí věčný náš milý pane Bože: Tvé božské milosti srdečně a důvěrně prosíme se všemi věrnými a pobožnými křesťany, aby nám tento chléb, kterýž ted patrně a zřetelně vidíme, byl on učiněn + tělem pána našeho Ježíše Krista podle jeho rozkázání, ustanovení a jistého poručení za poslední večeři k hodnému užívání.

13.9. Postaviti z rukou na (v)oltář a vzíti kalich v ruce své a rci takto: Všemohúcí věčný, mocný a živý náš pane Bože: Tvé milosti srdečně a důvěr [[39r]] ně prosíme a žádáme se všemi tvejmi věrnými a pobožnými křesťany, aby ty nám ráčil způsobiti, aby nám toto víno učiněno bylo ta předústojná a požehnaná + krev pána Ježíše Krista podle jeho rozkázání a ustanovení i poručení za jeho poslední večeři.

13.10. Ihned postaviti s kalichem vážně za nádobku vzatú a odkryti obojí svátost a srdce své upřímně tu pánu Bohu obrátiti; učině křížek i rci takto:
+ O přijdiž všemohúcí osvětiteli, věčný pane Bože, + i náš pane Ježíši Kriste, + i také milý mistře Duše svatý, a + posvětiž těchto darův svých svatých, aby z tohoto chleba učiněno bylo + tělo pána Ježíše Krista milého, a z tohoto vína též taky + krev pána Ježíše Krysta milého; a račiž nám dáti, abychom již (recte: jich) užívali našim mi [[39v]] lém duším k věčnému spasení – ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého. Amen.

14. Potom říkej Sekret složíce ruce uctivě; říkej tato slova tiše: O Bože svatý, svatý, svatý, v těch trijích osobách jediný, Otče, Synu i Duše svatý, od věčnosti náš věčný pane Bože nerozdílný, prosím s tvou obecnou, svatou církví (...) + těla a krve pána Ježíše Krista k spasení našim milejm duším k věčnému

(13.6.)

Všemohoucí věčný Bože,

já hříšný a nehodný kněz v duchu poníženém a v srd [[7r]] ci skroušeném prosím tvé velebnosti, aby mne ráčil s tvejmi věrnými křesťany za ty věci, kteréž my všickni s tvým lidem potřebujeme,

aby ráčil z tohoto chleba tvé svaté tělo tvého milého Syna učiniti (a) z tohoto vína aby byla krev milého pána Ježíše Krista;

a věříme, že nás spolu vseckny ráčiš uslyšeti v této nejsvatější modlytbě ve jméno pána Ježíše Krista:

13.7. Otče náš .

13.8. Vstanouce zase nahoru, vezouce v ruce nádobku s voplatky a říci takto:

Všemohoucí věčný a milosrdný Bože, tvé božské milosti srdečně a důvěrně prosíme s se všemi věrnými křesťany, aby nám tento chléb byl učiněn + tělo pána Ježíše Krista podle jeho přikázání a ustanovení za svou poslední večeři.

13.9. Postaviti uctivě a kalich vzíti a rci takto: [[7v]] Všemohoucí věčný Bože, tvé božské milosti srdečně a důvěrně prosíme s se všemi věrnými křesťany, aby ráčil způsobiti, aby nám toto víno učiněno bylo + krví pána Ježíše Krista podle jeho rozkázání a ustanovení za poslední večeři.

13.10. Hned postaviti kalichem vážně odkryjíce obojí svátost a rci takto, řka:

Přijdi, o světiteli, věčný náš pane Bože,

a posvětiž těchto darův: tohoto chleba, + aby bylo tělo pána Ježíše Krista; a též s tohoto vína, aby byla + krev jeho přesvatá, a račiž nám všechněm dáti, abychom jich užívali hodně k svému věčnému spasení.

14. <INSTITUTIO>

A vezma první svátost v ruce s nádobkú a mezi prsty vezma oplatky, totiž některé kominikanty, a rci: [[8r]] Pán náš Ježíš Kristus té noci, v kteroužto zrazován byl, vzal v své přesvaté ruce chléb, a když jesti + díky učinil, lálal a dával učedníkům svým a řka: Vezměte

<p>životu přijímati, a k oučastenství všech zasloužení jeho božské svaté milosti všem věřícím a kajícím lidem nebeské radosti a věčného života dojíti.</p> <p>A [[40r]] věříme, že toto tělo a krev pána Ježíše Krista, kteréž za nás jesti tělo na smrt vydáno,</p> <p>a krev jeho předraze, kteráž jest na kříži s boku jeho svatého vylita,</p> <p>všeckny hříchy naše obmyje a poskvrny naše očistí – + a svátosti těla a krve páně na památku smrti jeho nevinného umučení přijímáme a věříme, že skrze to přehojné zaplacení téhož pána Ježíše Krista hříchům našim odpuštění a věčného života dosáhneme až na věky. Amen.</p> <p>14.1. Všemohúci věčný náš pane Bože...</p> <p><Evangelium></p>	<p>a jezte, toto jest tělo mé, kteréž za vás zrazeno bude. To čiňte kolikrát koliv jísti budete tento chléb, že to všecko činiti budete na připomínání mně.</p> <p><i>Postav nádobku a rci:</i> Věříme všickni spolu, že tuto jest + tělo pána našeho Ježíše Krista.</p> <p><i>Vzítí kalich s druhou svátostí i rci srdečně takto tejj:</i> Pán náš Ježíš Kristus, když sou oni dovečeřeli, vzal v své nejsvětější ruce kalich a nalil vína do něho, a když díky + učinil, dal jesti učedníkům svým a rka: Vezměte a pite z něho všickni, tj. kalich nový zákon [[8v]] mé krvi, kteráž i za mnohé vylita bude na odpuštění hříchův všechněm našim. To čiňte kolikrát koliv pítí budete, že to budete činiti na připomínání mne.</p> <p><i>Potom rci:</i> Věříme všickni spolu, že jest tuto + krev pána našeho Ježíše Krista.</p> <p><Evangelium></p>
--	---

Při shlednutí synopse ritu přípravy darů a navazujících modliteboubou *ordines B* a *C* zřetelně vystupuje jejich vzájemný vztah, který se nicméně liší od vztahu mezi *ordines A* a *B*. *Ordo C* strukturováním této liturgické části sleduje výstavbu *ordo B* a pouze skrze ně si podržuje vazbu na *ordo A*. Přípravu obou darů začleňuje mezi epištolní a evangelijní čtení a rozšiřuje ji o reinterpretovaný akt *offerre*, s nímž jsme se setkali při analýze *ordo B*.¹³² To jej sice ve značně redukované podobě zachovává na jeho tradičním místě po Krédu, ale zároveň

¹³² *Ordo A*, fol. 20v, explicitně uvádí jako součást aktu *offerre* (tj. tzv. *canon minor*) pouze výzvu *Orate fratres*, modlitbu *Sanctifica quesumus* nad oběma dary a rubriku „A potom jiné modlení, které chczzess“. *Ordo B*, fol. 42v – 43r, obsahuje český překlad výše uvedených textů a poskytuje text modliteb, pro které latinský řád má pouze onu rubriku. Zdá se, že oba mešní řády shodně užívají výraz „offertorium“ pro *Orate fratres*, zatímco označení *menší kánon* je vyhrazeno pro epikletické modlitby *Sanctifica quesumus*. Jestliže latinské *ordo A* v textu *Orate fratres* zachovává odkaz na *sacrificium*, „[ut] dignum et acceptabile fiat sacrificium meum in conspectu eius,“ pak české *ordo B* se sice tomuto výrazu nevyhýbá, ale vykládá je výhradně ve smyslu *sacrificium ludis* s odkazem na samu modlitbu, která je tímto označením míněna: „Potom, když dospívají Patrem, jestli náležitý jest čas, kněz ještě může offertorium začítí: Pán Bůh budiž s vámi; Žáci: I s duchem tvým; Pomodlme se klekna: „Potvrdiž, náš milej pane Baže, což si kdy nám dobrého učiniti ráčil, a račiž nás požehnatí chrámu toho srdečného, kterýž jest Jeruzalém – duchovní církev tvá, lid křesťanský. Tobě sou obětovali králové mnohé dary, i my tvé milosti obětujeme čest – obět věčné chvály. Amen. Alleluia. Modlíte se za mne, věrní křesťani - bratři, sestry - pánu Bohu všemohoucímu též také za hříšného vašeho služebníka, aby vaše i má modlytba mohla bejti vzácná u našeho věčného pána Boha před obličejem jeho svatým.+ [kurzíva - PK].“

některé jeho části přenáší právě do kontextu ritu přípravy darů. Redaktor byl při tvorbě *ordo C* důslednější, když se nerozpákoval užít pro modlitby následující ritus přípravy darů (13.5. – 13.10.) označení *canon minor*.

Ordo C ponechává pro přípravu darů *benedictiones*, které obsahuje *ordo B* (13.1. – 13.4.). Jejich znění však upravuje tak, že z nich zůstává krátká žehnací formule „ve jméno pána Ježíše Krista“ a prosba o požehnání, resp. „posvěcení“. Pouze při smíšení vody s vínem odkazuje k obrazu vody a krve, které vyšly z Kristova boku na kříži. Ve své snaze po úspornosti se redaktor *ordo C* rozhodl vypustit z ritu přípravy jak modlitbu *Deus qui humanae substantiae/Bože, kterýž jsi lidského přirození podstatnost*, tak i prosbu *Deus qui nobis sub sacramento/Pane Bože, kterýž jsi nám pod svátostí touto*. *Ordo B* opět následuje až od jeho modlitby 13.6., která je velmi volnou citací prosby *In spiritu humilitatis*. Vztah mezi oběma verzemi této modlitby, jak je shledáváme v *ordines B* a *C*, prozrazuje více o genetickém vztahu obou *ordines*. Verze v *ordo C* je poněkud nezdařilou redakční úpravou jejího původnějšího znění v *ordo B*. Domnívám se, že redaktor ji zamýšlel pouze jako úvod k modlitbě *Pater noster* (13.7.). Nasvědčuje tomu nejen to, že její úvod i závěr je téměř shodný se závěrem její verze v *ordo B*, kde tvoří ucelený přechod k *Pater noster*. Mnohem zjevnější je redaktorův úmysl ve vynechání jak odkazu na poslední večeři Páně, při níž Ježíš své tělo a krev odkázal za nápoj a pokrm k připomínání jeho oběti, tak i prosby za udělení vnitřní dispozice k posvěcování darů, aby se chléb a víno mohly stát tělem a krví Ježíše Krista. Tento motiv v původním znění modlitby v *ordo B* však tvoří její jádro. V *ordo C* z něj zůstává prosba nikoli za udělení vnitřní dispozice k posvěcování, ale za to, aby Bůh ráčil chléb a víno učinit tělem a krví Krista, prosba, která je s novou redakcí modlitby 13.6. formálně nesourodá.¹³³ Naopak věrně zachovává *ordo C* celek epikletických modliteb 13.8. – 13.10. *ordo B*, který je svébytnou redakcí modliteb *Sanctifica quesumus* a *Veni sanctificator*. Pouze v modlitbě „přijď a posvětiž“ redukuje počet znamení kříže učiněných nad dary.¹³⁴

Pro porozumění redakčnímu záměru při tvorbě *ordo C* je klíčová změna, k níž se jeho redaktor rozhodl v závěrečné části ritu přípravy darů a celku modliteb, které na něj navazují. V *ordo B* ji tvoří modlitby 14. a 14.1., které jsou modelovány po vzoru jednak modliteb komuniálních, jednak *Aufer a nobis* a *Placebat tibi sancta Trinitas*. *Ordo C* pomíjí modlitbu 14.1. Obsah a struktura modlitby 14. je však pro jeho redaktora výzvou k radikálnímu kroku. Zmínili jsme se již výše, že silný proleptický tón, umocněný užitím prezentních, *sensu stricto* (post)konsekračních formulací “toto tělo a krev pána Ježíše Krista” a “+ a svátost těla a krve

¹³³ Kloníme se proto spíše k názoru, že *ordo C* nevychází bezprostředně z *ordo B*.

¹³⁴ S touto tendencí omezit počet znamení kříže se setkáváme již v předchozí sérii krátkých požehnání, při nichž od znamení kříže upouští.

páně na památku smrti, jeho nevinného umučení přijímáme, tvoří hlavní charakteristiku této modlitby. Je tedy celkem logické, že při redakci *ordo C* došlo k jejímu nahrazení slovy ustanovení večeře Páně (*verba institutionis*), slovy, která byla považována *stricto sensu* za slova konsekrační.¹³⁵ Stopami původní modlitby 14. se stávají vyznání, která následují po patřičných slovech ustanovení vzhledem k jednotlivým svátostným darům a jsou ozvukem komuniálního kontextu.¹³⁶ *Ordo C* pak pokračuje čtením evangelia, kázáním a vysluhováním večeře Páně.¹³⁷

Celková redakce ritu přípravy darů a modliteb na něj navazujících má zřetelný půdorys. Mohli bychom jej shrnout následujícím způsobem: 1. příprava darů s náležitými *benedictiones*; 2. *Pater noster*; 3. *celek epikletických modliteb*; 4. *verba institutionis*. Z uvedeného je zřejmé, že jí dominuje motiv **konekce** a víra v **reálnou přítomnost** těla a krve Ježíše Krista ve svátostných darech chleba a vína. Jestliže tento motiv byl přítomen již v *ordo B*, pak musíme říci, že svým úsporným stylem a začleněním slov ustanovení do jim zcela nového kontextu *ordo C* tento motiv vyzdvihlo a radikalizovalo. V jeho případě jde o krok, který svébytně završil trvalou tendenci modelovat ritus přípravy a akt *offerre* podle vzoru *canon missae*, ať již jej budeme hodnotit jakkoli. Jestliže byl původním kontextem slov ustanovení v případě *Voltárních knih* zkrácený mešní kánon,¹³⁸ pak v následujícím *ordo D* je jím eucharistická část liturgie ovlivněná luterskou reformou.¹³⁹

3.2.3. *Ordo C* a *ordo D*

<i>ordo C</i> (fol. 6v – 8v)	<i>ordo D</i> (fol. 3r a 3v – 4v)
< Epištola + (Alleluia) + Prosa >	< Epištola + Alleluia + Prosa >
13.1. <i>dávaje odplatkův /recte: voplatkův/ do ní, takto říci má:</i> Ve jméno pána Ježíše Krista: Pane Bože, račiž těchto darův svatých posvětití.	13.1. <i>Drobne hostye prziprawiti do nadobky rzka:</i> We gmeno Pana Geżisse Krysta
13.2. <i>Vína do kalichu nalívaje:</i> <i>Ve jméno pána Ježíše Krista:</i> Račiž tohoto vína sám svou božskou milostí posvětití.	13.2. <i>Wina naliti Do Kalichu rzka</i> We gmeno Pana Geżisse Krysta
13.3. <i>Vody z ampulky když podává:</i> Ve jméno Otce i Syna i také Ducha svatého.	<i>A potom postawiti nadobku na kalich</i>

¹³⁵ V pozadí této úvahy je předpoklad, že redaktor při tvorbě *ordo C* vycházel z textu *ordo B*. Prozatím u tohoto předpokladu setrvejme pro přehlednost výkladu. V závěrečném shrnutí této části práce se pokusíme tento předpoklad přehodnotit a navrhnout i jiné řešení, které však předpokládá poznatky celé této kapitoly.

¹³⁶ *Ordo C*, fol. 8r: „Věříme všickni spolu, že tuto jest + tělo pána našeho Ježíše Krista.“ a „Věříme všickni spolu, že jest tuto + krev pána našeho Ježíše Krista.“

¹³⁷ Viz kapitolu 2.1.3.

¹³⁸ Viz kapitolu 2.1.2.

¹³⁹ Viz kapitolu 2.2.2.

13.4. Když přiliváš vody k vínu:

Budiž toto smíšená vína...

13.5. canon minor (následuje)

(13.6.) Všemohoucí věčný Bože, já hříšný a nehodný kněz v duchu poníženém a v srd [[7r]] ci skroušeném prosím tvé velebnosti, aby mne ráčil s tvejmi věrnejmi křesťany za ty věci, kteréž my všickni s tvém lidem potřebujeme,

aby ráčil z tohoto chleba tvé svaté tělo tvého milého Syna učiniti (a) z tohoto vína aby byla krev milého pána Ježíše Krista;

a věříme, že nás spolu všeckny ráčíš uslyšeti v této nejsvatější modlytbě ve jméno pána Ježíše Krista:

13.7. Otče náš .

13.8. Vstanouce zase nahoru, vezouce v ruce nádobku s voplatky a říci takto:

Všemohoucí věčný a milosrdný Bože, tvé božské milosti srdečně a důvěrně prosíme (prosyme) s se všemi věrnejmi křesťany, aby nám tento chléb byl učiněn + tělo pána Ježíše Krista podle jeho přikázání a ustanovení za svou poslední večeři.

13.9. Postaviti uctivě a kalich vzíti a rci takto: [[7v]] Všemohoucí věčný Bože, tvé božské milosti srdečně a důvěrně prosíme (prosyme) s se všemi věrnými křesťany, aby ráčil spůsobiti, aby nám toto víno učiněno bylo + krví pána Ježíše Krista podle jeho rozkázání a ustanovení za poslední večeři.

13.10. Hned postaviti kalichem vážně odkryjíce obojí svátost a rci takto, řka:

Přijdi, o světiteli, věčný náš pane Bože, a posvětiž těchto darův:

tohoto chleba, + aby bylo tělo pána Ježíše Krista; a též s tohoto vína, aby byla + krev jeho přesvatá, a račiž nám všechněm dáti, abychom jich užívali hodně k svému věčnému spasení.

14. <INSTITUTIO>

Pán náš Ježíš Kristus té noci, v kteroužto zrazován byl, vzal v své přesvaté ruce chléb, a když jesti + díky učinil, lámal a dával učedníkům svým a řka: Vezměte a jezte, toto jest tělo mé, kteréž za vás zrazeno bude. To čiiňte kolikrát koliv jísti budete tento chléb, že to všecko činiti budete na připomínání mně.

Postav nádobku a rci:

Věříme všickni spolu, že tuto jest + tělo pána našeho Ježíše Krista.

Pán náš Ježíš Kristus, když sou oni dovečeřeli, vzal v své nejsvětější ruce kalich a nalil vína do něho, a

< Evangelium + Krédo >

13.5. canon minor (následuje)

We gmeno pana Gežisse Krysta:

(13.6.) Wssemohauczy węczny a milosrdny Bože, Ja hrzissný kněz w Duchu poniženem a w srdczy skraussenem prosym tve welebnosti, aby mne raczil uslyseti w teto tve neyswětěgssi Modlitbě, s twymi wěrnými krzesťany, za ty węczi, kteréž ja s lidem tvým potrzebujeme

a wěrzime społž že racziss uslyseti

13.7. Otcze nass

13. 8. Wstana od modlitby Wzyti ma nadobku s oplatky do rukau a wyzdwihnauti maliczko wzhuru a rzikati srdeczně takto stoge

Wssemohauczy węczny Bože tve milosti srdeczně a duwerně prosym se wssemi krzesťany aby ráczil spůsobiti, aby nam tento chleb byl ucziněn tělo pana nasseho Gežisse Krysta podle gehu rozkazani a ustanoweni za posledni gehu weczerci;

13.9. postaw ważně; Kalich s winem wzyti rucze a pozdwihnauz pěkniczne(?) rzikati

O wssemohauczy węczny Bože tve milosti duwerně a srdeczně prosym se wssemi wěrnými krzesťany, aby raczil spůsobiti, aby nam toto wino bylo krew pana nasseho Gežisse Krysta podle gehu rozkazani a ustanoweni za posledni gehu weczerci;

13.10. postaw ważně; Odkrygicz obogi swatost rzikeg tato slowa a neyprw ucziñ

+ przigdiż o wssemohauczy oswětiteli Bože węcny + poswětiż těchto daruw

a racziż dati, abychom gich pożiwali hodně k węcznemu spaseni

14. <INSTITUTIO>

Pan nass Geżiss Krystus te noczy w kterauż zrazowan byl wzal w swe przeswate rucze Cheb a když díky uczinil + lamal a dawal uczedníkům swym a rzka, Wzēměte a gezte to' gest tělo me kterež za was zrazeno bude, to cziñte kolikrat koli gisti budete na przypominami mne.

Wěrzime spolu že gest toto tělo paně:
Hned postawiti ważně

Tež když odweczczal pan Geżiss wzal w swe przeswate rucze kalich a nalil wina do něho a když +

<p>když díky + učinil, dal jesti učedníkům svým a rka: Vezměte a pite z něho všickni, tj. kalich nový zákon v [[8v]] mé krvi, kteráž i za mnohé vylita bude na odpuštění hříchův všechněm našim. To číňte kolikrát koliv píti budete, že to budete činiti na připomínání mne.</p> <p><i>Potom rci:</i> Věříme všickni spolu, že jest tuto + krev pána našeho Ježíše Krista.</p> <p>< Evangelium ></p>	<p>díky uczinil dal uczednikom swym a rzka wezméte a pite z něho wssiczkní, toto [4b] totoż gest kalich nowy zakon w me krwi kteráż za was y za mnohe wylita bude na odpusstění hrzichuw, to cziňte kolikrat koli piti budete na przipominani mne.</p> <p>Wěrzime že gest toto krew paně <i>Y hned postaviti ważně;</i></p> <p>< [Evangelim] + Kázání ></p>
---	---

Komparační tabulka obou *ordines* zřetelně ukazuje jejich téměř doslovnou textovou sounáležitost. Ačkoli se *ordo D*¹⁴⁰ shoduje s *ordo C* textově, liší se od něj strukturně. *Ordo D* ve shodě s *ordines B* a *C* začleňuje ritus přípravy darů mezi epištolní a evangelijní čtení. *Benedictiones*, které přípravu provázejí, je navracena jejich nejspíše původní formální podoba, když jsou tvořeny pouze krátkou žehnací formulí „We gmeno Pana Geżisse Krysta“. Z ritu přípravy byl vypuštěn akt smíchání vody s vínem i žehnací modlitba, která jej provázela. Neshledáme se v něm ani s modlitbou *Deus qui humanae substantiae*, jež tradičně provázela přípravu kalicha a je zachována v *ordines A* a *B*. Chybí též text kolekty svátku Božího Těla *Deus qui nobis sub sacramento*, začleněný do ritu přípravy v obou zmíněných *ordines*. Jejich vynecháním se *ordo D* drží postupu *ordo C*, od kterého se však liší uvedením *Pater noster* na počátku celého ritu přípravy. Strukturní sounáležitost s *ordo C* zde však končí, neboť po tomto velmi krátkém ritu přípravy v *ordo D* následuje evangelium. Ke svátostným darům mešní řád obrací opět svou pozornost až po Krédu. Blíží se tak svou strukturou spíše *ordo A*, které má menší kánon právě na tomto místě a mezi epištolní a evangelijní čtení vkládá pouze přípravu kalicha.

Svébytnější je vztah *ordo D* k *ordo B*, které si, podobně jako *ordo A*, ponechalo výraz *canon minor* pro označení celku modliteb navazujících na Krédu. *Ordo D*¹⁴¹ je sním svázáno i textem modlitby, která je součástí celku modliteb následujících po epikletických prosbách menšího kánonu.

¹⁴⁰ Pro vzájemnou komparaci jsme užili rekonstruovanou podobu zkrácené verze *ordo D*. Viz kapitolu 2.2.2.

¹⁴¹ Pro následující komparaci užíváme rekonstruovanou podobu nezkrácené verze *ordo D*. Viz kapitolu 2.2.2.

[19.] *kněz ještě může offertorium začít:*

Pán Bůh budiž s vámi;
Žáci: I s duchem tvým;
Pomodlme se *klekna*

Potvrdiž, náš milej pane Baže, což si kdy nám dobrého učiniti ráčil, a račiž nás požehnati chrámu toho srdečného, kterýž jest Jeruzalém – duchovní církev tvá, lid křesťanský. Tobě sou obětovali králové mnohé dary, i my tvé milosti obětujeme čest – obět věčné chvály. Amen. Alleluia.

Modlte se za mne, věrní křesťani - bratři, sestry - pánu Bohu všemohoucimu též také za hříšného vašeho služebníka, aby vaše i má modlytba mohla bejti vzácná u našeho věčného pána Boha před obličejem jeho svatým.

+ *Protož žádám: Všemohúcí, věčný náš pane Bože, dárce všechných dobrých věcí, poněvadž bez tvé svatě pomoci božské my nic lidé nemůžem ani pomysliti, ani promluviti, nadto ani co dobrého vejšeji učiniti, prosím, račiž mi dáti dar Ducha svatého tvého, rozum, duchovní osvícení a velebnou moudrost s hůry z nebeského trůnu, a račiž mi dáti a vložiti v srdce mé, co já mám mřsliti, a rač dáti v ústa má, co já mám take mřuviti – a lid tvůj pravdě, tvému svatému slovu věrně a pravě s oužitkem vypravovati i vyučovati. Prosím ještě, můj milý pane Bože: S oním Davidem svatým račiž ty mé rty otevřiti, a tak ústa má zvestují ono chválu tvou, a učiti budeme lidí cestám tvým, a tak nevěrní k tobě se oni obrátí. Ve jméno pána Ježíše Krista věřime, že nás račiž uslyšeti:*

Otče náš etc. až do konce. Amen.

[15n.] *a' wykona Offertor hlasem nebo tisse takto:*

Pan Buh budiž s wami.
Y z duchem s twym.
A proti oltarzi kněz di hlasem takto: Pomodlmež se Hned mlczeti. A żaczy zpiwagi Co chti a zwlasstě tu "Poprosmež" (Przed Kazanim)
Poprosmež Ducha Swateho utěssitele wěrneho a' zprawuge srdcze nasse zażena satanasse. A' bychom z hrzychuw powstali, cztnosti swate na se wzali, twau milost w srdcze przigmaucze nowe rozeni byli. Lasku racz w nas rozmnożiti, wiry żywe przisporziti, tak w nadęgi o spasenj nedopausstęg zauffati. Dey bazeń, dobrotiwost, wmeńi, sylu, prawau maudrost, rozum, radu y poznanj, w wirze setrwanj. Racz ussi dati k slyssenj slow twych naplnęnj a twych przikazani swatych neprzestupowati wicz. Jazyky zprawug k mluwenj, oczist srdcze y k wěrzenj, wsseczky smysly y żadosti zprawug k tve chwale y cti. Ne kazdemu neż wěrnemu dary swe hogne rozdawass wedle miry prawe wiry z milosti swe wylewass. Kryste, pro tve umuczeni, dey nam hrzychuw odpusstęnj, a' nas nezże weczny plamen, rczemeż spolecznę. Amen.

W tom zpiwani gich ty przikry obogi swatost. A sloże rucze obrati se wssecken kù panù Bohu A rzikati takto:

Wssemohauczij Boże, prosym tve milosti a welebnosti račiž za mne uslyseti tve wěrne služebniki a služebnicze, a račiž dati *aby me modlitby tve milosti byly przigemne a wzaczne* a to skrze zaslawzeni Pana Geżisse Krysta

A hned czisti sekret we mssale gestliże neni modlarzsky

A po przeczenj mage giti kazati sloż s sebe wornat a nech ho pěkně na mssale; a mage giti na kazatedlnicy neyprw ma pokleknaùti przed oltarzem na spodnim stùpni a pomodliti se panù Bogù srdecznę takto.

Wssemohauczy weczny Boże a darcze wssech dobrych węczij, poněwadž bez pomocy tve Bożske nemuzeme ani Dobrze pomysliti ani promlùwiti nadto ani co dobrého ucziniti. Prosym račiž mi to dati, Dar Ducha tweho Swateho, rozum dűchownj, a welebnau maudrost shůry nebeske, A račiž wložiti w srdcze me což mam mřuwiti y mřsliti, račiž dati w usta ma kterak mam lid twug prawdiwemu Ewangelium wyuczowati a ge wyprawowati.

Pane Boże prosym z Dawidem račiž rty me otewrziti, a usta ma zwěstugi chwalu twau a ucziti budu neyprwe cestam twym a wěrně se k tobě obrati. We gmeno pana nasseho Geżisse Krysta weřim že mne racziss uslyseti.

Otče nass genż &c.

V *ordo D* je „sekreta“¹⁴² vklíněna mezi zpěv písně *Poprosmež*¹⁴³ a modlitbu *Bože a dárce wssech dobrych wěczij*, jež tvoří úvodní modlitební texty ke kázání. Věta „z Dawidem racziż rty me otewrziti“, jež je součástí modlitby posledně zmíněné, patřila k tradičním prvkům modlitby před čtením evangelia. Zajímavá je z našeho pohledu souvislost mezi prosbou *Orate fratres* v *ordo B* a modlitbou *Wssemohauczij Bože, prosym twe milosti a welebnosti* v *ordo D*. Mají k sobě blízko zejména díky své vedlejší účelové větě („aby“), která z nich, dle našeho soudu, činí strukturální ekvivalenty. Souvislost o to důležitější, že s téměř totožnou účelovou větou, bližší svým zněním té v *ordo D*, jsme se již setkali v jiné části *ordo B*, v modlitbě *Bože, prosím se vším tímto lidem*.¹⁴⁴ Domníváme se proto, že se v této vzájemné relaci shledáváme s indicií, která potvrzuje, že redakce *ordo B* skutečně zkopírovala základní prvky svého menšího kánonu do kontextu ritu přípravy svátostných darů. Ba co více, „kopírování“ se nejpíše odehrálo na pozadí liturgické tradice reprezentované *ordo D*!¹⁴⁵

Odhlédneme-li od rozdílného situování celku modliteb 13.6. – 13.10., jsou tyto v *ordines C* a *D* téměř shodné. Obě pro něj vyhrazují označení *canon minor*. Nepatrný rozdíl spíše formálního rázu v nich nalzáme v epikletické prosbě 13.10., již *ordo D* formálně zjednodušuje. Důvodem je snaha vyhnout se duplikování obsahu předešlých proseb 13.8. a 13.9. Zřetelněji se odlišují textem modlitby 13.6. V *ordo D* konstituuje formálně sevřený úvod k *Pater noster* (13.7.). Ze srovnání je zjevné, že *ordo C* se v ní orientuje na textu *ordo D*, ale oproti němu vkládá druhou vedlejší větu účelovou „aby ráčil z tohoto chleba tvé svaté tělo tvého milého Syna učiniti (a) z tohoto vína aby byla krev milého pána Ježíše Krista,“ která odkazuje ke struktuře textu 13.6. v *ordo B*. Není než další indicií, že liturgická praxe¹⁴⁶

¹⁴² Původnější výraz je *oratio super oblata*. Tvořila zpravidla poslední modlitbu aktu *offerre*, resp. úvodní modlitbu mešního kánonu římského ritu.

¹⁴³ Z pořadu *ordo D* rovněž vyplývá, že „sekreta“ byla pronášena během zpěvu písně *Poprosmež* (a nebyla proto nejspíše slyšena zřetelně). Nelze ji tedy považovat za strukturální alternativu k modlitbě *ordo B* „Potvrdiž, náš milej pane Bože“.

¹⁴⁴ Modlitba 14.1.: „Všemohúci věčný náš pane Bože, prosím se vším tímto lidem shromážděným tvé božské milosti a welebnosti: *Raciż za mne uslyšeti všecky tvé věrné služebníky a služebnice*, kteréž míti raciż po všem světě, a raciż mi dáti i s tímto tvým věrným lidem, *aby modlytby naše tvé božské milosti byly příjemné a vzácné*, a odejmiž ty od nás, pane, všechny naše nepravosti, abychom my zasloužili s čistou myslí vjíti do svatyně svatých, (a) tak abychom mohli hodně vzývati stolu věčeře páně pána a spasitele, Syna tvého milého - kterýžto kraluješ v trojích osobách, ale v jedné jsi podstatě Bůh od věčnosti nerozdílný; až na věky věkův. Amen.“ [kurziva - PK]. Ozvěnou tohoto redakčního postupu může rovněž být prosba, která v nezkrácené verzi *ordo D*, fol. 11r, bezprostředně předchází instituci a má (podobně jako 14.1.) velmi blízko k jednomu z textů úvodních obřadů mše, antifoně *Asperge me*: „[rubrika: *Odkryti hned ma kněz obogi swatost a hned at se kněz umyge a modliž se panu Bohu takto stoge srdeczně:*] Prosym pane Bože z Dawidem, Pokrop mne yzopem a oczisšten budu, obmeg mne a nad snyh zbilen budu. Umegte se a budte czisti, odegmęte zla mysslenj od oczi mych, tak prawiti racziss, pane Bože; protož prosym twe milosti, raciż odgiti ode mne wssecka przekażegicy, sskodliwa zla mysslenj a racz dati, abych czisteym srdcem službu tuto swatę czinil a konal.“

¹⁴⁵ Další indicií, která tomu nasvědčuje, je užití výrazu „sekreta“ v *ordo B* pro celek závěrečných modliteb ritu přípravy darů a jejich *oblatio* 14. a 14.1.

¹⁴⁶ Dáveme přednost výrazu „liturgická praxe“, neboť jsme doposud neshromáždili dostatek pramenného materiálu, abychom mohli tvrdit, že *ordo D* je jediným mešním řádem svého druhu. Zdá se být rozumnějším předpokládat jemu obdobné řády, s nimiž by tvořil svébytnou „liturgickou praxi“ v rámci utrakvistických

v pozadí *ordo D* se podílela na redakci *ordines B* i *C*. Shoda mezi *ordines C* a *D* se týká i posledního posuzovaného textu 14. Ve své zkrácené verzi *ordo D* rovněž připouští, aby po poslední epikletické prosbě zazněla slova ustanovení večeře Páně (*verba institutionis*). Jejich forma je shodná, když obě po náležitých slovech ustanovení vkládají sentenci „Věříme“. V obou případech rovněž následuje kázání, po kterém přichází přijímání. Během něj jsou oběma mešními řády doporučeny ke zpěvu písně *Ó přeslavné tělo boží, Svatě svatá krvi drahá, Teď večeře Páně* aj.

K formulování hypotézy o vzájemném vztahu *ordines A – D* se vrátíme v závěrečném shrnutí této kapitoly. Nyní obraťme svou pozornost k poslednímu *ordo E*, které nám již dříve připravilo nejednu interpretační hádanku.¹⁴⁷

3.2.4. Ordo E

<i>ordo C</i>	<i>ordo E</i> (fol. 45r)	Zprávy kněžské (s. 69)
<p>[13.5. <i>canon minor</i>]</p> <p>(13.6.) Všemohoucí věčný Bože, já hříšný a nehodný kněz v duchu poníženém a v srd [[7r]] ci skroušeném prosím tvé velebnosti, aby mne ráčil s tvejmi věrnými křesťany za ty věci, kteréž my všickni s tvém lidem potřebujeme, <i>aby ráčil</i> z tohoto chleba tvé svaté tělo tvého milého Syna učiniti (a) z tohoto vína aby byla krev milého pána Ježíše Krista;</p> <p>a věříme, že nás spolu všeckny ráčíš uslyšeti v této nejsvatější modlytbě ve jméno pána Ježíše Krista:</p> <p>13.7. <i>Otče náš</i> .</p> <p>13.8. Všemohoucí věčný a milosrdný Bože, tvé božské milosti srdečně a důvěrně prosíme (prosyme) s se všemi věrnými křesťany, aby nám tento chléb byl učiněn + tělo pána Ježíše Krista podle jeho přikázání a ustanovení za svou poslední večeři.</p> <p>13.9. Všemohoucí věčný Bože, tvé božské milosti srdečně a důvěrně</p>	<p>[1. <i>confiteor</i>]</p> <p>[2.] <i>Canon Minor</i> <i>Modlitba při oltáři</i> 2a. Všemohoucí věčný Bože, tebeť žádostivě prosíme, <i>aby ráčil</i> tento chléb a toto víno před tváří tvou postavené dobrotivě přijíti a posvětití těla a krve pána našeho Ježíše Krista.</p> <p>2b. Račiž učiniti mocí tvou podle ustanovení a vysvědčení oumyslu Syna tvého, aby chléb tento vpravdě tě+lem byl pána našeho Ježíše Krista.</p>	<p>[3.0. <i>kajicná modlitba s prosbou za odpuštění</i>]</p> <p>[3.1.]</p> <p>Ó velebný Otče nebeský, Teď prosíme, <i>aby ráčil</i> tento chléb a toto víno tváří Tvé obětované dobrotivě přijieti a posvětiti k obzvláštnosti za chléb a za kalich Syna Tvého i k posvátnosti těla a krve Pána našeho Jezu Krista.</p> <p>Ó račiž učiniti mocí svou podle ustavenie i vysvědčenie i úmysla Syna Tvého, aby tento chléb byl v pravdě tělem Pána Jezu Krista, jenž mělo za nás zrazeno býti.</p>

mešních řádů. Tento předpoklad nás vede k tomu, abychom se neunáhli v soudu ohledně přímé vzájemné závislosti jednotlivých posuzovaných *ordines*.

¹⁴⁷ Viz kapitola 2.3.

<p>prosíme (prosyme) s se všemi věrnými křesťany, aby ráčil způsobiti, aby nám toto víno učiněno bylo + krví pána Ježíše.</p> <p>Krista podle jeho rozkázání a ustanovení za poslední večeři.</p> <p>13.10. Přijdi, o světiteli a posvětiž těchto darův...</p> <p>14. <i>Institutio</i></p>	<p>2c. Též i víno aby bylo kr+ví jeho uvytlití na odpuštění hříchům našim.</p> <p>2d. Račiž to učiniti skrze Ježíše Krista, ustanovitele této svátosti, který s tebou živ jest a kraluje v jednotě Ducha svatého, pán Bůh požehnaný. Po všechny věky věkův. Amen</p> <p>3. Preface</p> <p>[4. <i>Sanctus</i>]</p> <p>5.2. <i>Institutio</i></p>	<p>Též i víno aby bylo krví, jenž za nás mnohé měla vylita býti na odpuštění hřiechuov.</p> <p>Ó spusobiž to skrze Syna Tvého, ustavitele pravdy této, ve jménu jeho.</p> <p>Amen.</p> <p>3.2. <i>Otče náš</i></p> <p>4.0. <i>Institutio</i></p>
---	--	--

Ordo E je příkladem mešního řádu, který si zachoval tradiční označení určitých liturgických celků a současně výrazně transformoval prvky, které je tradičně konstituovaly. Již dříve jsme upozornili na to, že je důležité - ale zároveň obtížné - rozhodnout, zda *confessio* bezprostředně předcházelo ucelenou eucharistickou část, nebo od ní bylo odděleno několika tradičními prvky, které *ordo E* předpokládá, ale nezmiňuje.¹⁴⁸ Nicméně pro námi posuzovanou otázku ritu přípravy darů a celku modliteb menšího kánonu poskytuje *ordo E* kompaktní textový pramen. Oproti dříve zmíněným *ordines* v něm postrádáme samotný ritus přípravy darů s jej provázajícími *benedictiones*. Spolu s *ordines A – D* však podržel označení *canon minor* pro celek epikletických modliteb. Zatímco v těchto *ordines* je tvořen autonomními prosbami nad jednotlivými dary, které jsou v *ordines B – D* uvedeny a zakončeny společnou prosbou nad oběma dary, *ordo E* vystavělo tento epikletický prvek jako formálně ucelenou, jednotnou modlitbu, která se skládá ze čtyř částí 2a. – 2d. V jejím rámci upustilo pouze od sjednocující epikletické prosby 13.10. Odkaz na ustavující akt Ježíše Krista je pak formulován jako součást závěrečné doxologie. Svou strukturou se tak nejvíce blíží *canon minor* v *ordo D*, pokud to je slouženo ve své nezkrácené podobě, tj. bez *verba institutionis*. Z tabulky je však zřejmé, že vnitřní formální výstavbou své epikletické modlitby se *ordo E* orientuje na bratrské liturgické tradici, kterou nám reprezentují *Kněžské zprávy*. Pokud si připomeneme komparační tabulku z kap. 2.3.2., shledáme, že s touto liturgickou tradicí (či praxí) sdílí rovněž výsadní postavení, jaké v ní zaujala právě *verba institutionis*. *Ordo E* je začleňuje do kontextu *canon maior* (ekvivalent k *canon missae*) a používá pro ně označení *consecratio*. Vzhledem k jeho celkové filiaci k Lutherově *Formula Misse* a k dílčí filiaci ke *Kněžským zprávám* a *Voltářním knihám* spolu s *ordo E*, resp. k liturgickým praxím,

¹⁴⁸ Viz kapitola 2.3.2.

keré reprezentují, můžeme v *ordo E* spatřovat jeden z kamínek mozaiky, která tvoří interpretační pozadí změn, k nimž se rozhodli redaktoři *ordines C* a *D*.

3.2.5. Shrnutí

Pokusme se nyní shrnout některé základní poznatky, k nimž jsme dospěli v této části práce. Nejprve zaměříme pozornost na *ordines Voltářních knih Adama Táborského*. Jejich společným půdorysem je liturgická praxe římského ritu pozdního středověku. Latinské *ordo A* je z nich této tradici nejbližší. Zachovává všechny její klasické prvky, některé z nich však přesto mění. Tak v *canon missae* vypouští nebo upravuje ty jeho části (*Te igitur, Memento etiam, Communicantes* a *Nobis quoque*), které zmiňují papeže, zemřelé či svaté. České *ordo B* jej v této revizi následuje. Dalším z prvků, které *ordo A* výrazněji přetváří, je *canon minor*. Ačkoli jej zachovalo na jeho tradičním místě, výrazně zredukovalo počet modliteb, které jej konstituovaly v tradičním latinském mešním řádu. Výslovně uvádí pouze modlitby *Sanctifica quesumus* nad každým z darů a klasické *Orate fratres*. Zařazení dalších modliteb ponechává k uvážení předsedajícímu.¹⁴⁹ Nebereme-li v potaz *Orate fratres*, pak z menšího kánonu v redakci *ordo A* mizí všechny texty, které by v kontextu přinesených svátostných darů uplatňovaly ideu *sacrificium* či *offerre*.¹⁵⁰ Idea „oběti“ se v tomto kontextu objevuje poze ve znění *canon missae*. Dominujícím motivem menšího kánonu *ordo A* se stává **konsekrace**. Tento jeho rys zřetelněji vystupuje v českém *ordo B*. Osu jeho menšího kánonu tvoří rovněž modlitby *Sanctifica quesumus*, prosba *Orate fratres* je začleněna mezi dvě modlitby, z nichž ta první reinterpretuje ideu *sacrificium* ve smyslu *sacrificium laudis* a ta druhá je variací na obsah modliteb před evangeliem, resp. před kázáním. Vyhranění významu *sacrificium* se odráží i v českém textu *Orate fratres*, kde jsou „oběti“, jež se má Bohu zalíbit a již má přijmout, míněny modlitby věřícího společenství. V tomto posunu se zajisté ukazuje mimo jiných vliv světové reformace.¹⁵¹ Dalším výrazným krokem se v *ordo B* stalo rozšíření ritu přípravy obou svátostných darů mezi epištolním a evangelijským čtením o modlitby, které svým charakterem odpovídají textům menšího kánonu. Jsou jimi nejprve volná variace na modlitbu *In spiritu humilitatis*, která je přetvořena v kajícnou prosbu o udělení účasti na stolu Páně a vnitřní dispozice k posvěcování darů, a pak celek epikletických modliteb, jenž je tvůrčí

¹⁴⁹ V této části mešního řádu je tato volnost zajímavá. Jestliže se ponechává na předsedající, které modlitby zvolí, mohla být tato praxe jednou z příčin revize tradičních modliteb a jejich vkládání do nových kontextů podle míry liturgické vzdělanosti jednotlivých kněží.

¹⁵⁰ Pokud tyto výrazy používáme - a bedeme-li jich chtít užívat i nadále - k popisu některých utrakvistických *ordines*, pak tedy vzhledem ke středověkým misálům spíše *equivoco* než *univoce*.

¹⁵¹ Srov. např. revizi mešního řádu, kterou podstoupil Thomas Cranmer. BUCHANAN, Colin. *What Did Cranmer Think He Was Doing?* 2nd. edition. Grove Liturgical Study No. 7. Cambridge: Grove Books, 1997. 32 s. ISBN 0-907536-31-X, s. 6 a 14.

redakcí klasických textů *Sanctifica quesumus* a *Veni sanctificator*. Ten je následován dvěma modlitbami, které jsou uvedeny výrazem „sekreta“. První z nich absorbovala komuniální témata a vynesla do popředí silný proleptický tón, zesílený užitím prezentních, *sensu stricto* (post)konsekračních výrazů „věříme, že toto tělo a krev pána Ježíše Krista...všeckny hříchy naše obmyje a poskvrny naše očistí“ a „svátost těla a krve páně na památku smrti, jeho nevinného umučení přijímáme“. Druhá modlitba je pak svébytnou redakcí textu *Aufer a nobis* a motivů modliteb *Orate fratres* a *Placebat tibi, sancta Trinitas*, s důrazem na *sacrificium laudis*. Shledali jsme v nich obou potvrzení naší úvahy, že redaktor *ordo B* vytvořil nový, alternativní menší kánon v kontextu, ve kterém dosud nebyl užíván, totiž jako prvek bezprostředně navazující na ritus přípravy darů mezi epištolním a evangelijním čtením. V tomto bezprostředním vztahu se s nimi shledáváme zpravidla pouze v mešních řádech, které ritus přípravy situují až za Krédo. Je tedy otázkou, proč se redaktor *ordo B* rozhodl duplikovat menší kánon, jehož verze v kontextu přípravy darů je sice blízká té jeho podobě, již má po Krédu, ale není s ní totožná a vykazuje vůči ní původní redakční práci.

Odpověď na tuto otázku nám může poskytnout *ordo D*. Pokud si můžeme dovolit jistý anachronismus, pak půdorysem jeho „bohoslužby slova“ je rovněž tradiční středověká liturgická praxe. „Eucharistická bohoslužba“ si nicméně tento rys zachovala pouze částečně, zejména pro *canon minor*, její druhá část, z pravidla asociovaná s *canon missae*, doznala značné revize, jejímž magnetickým pólem se stala luterská reforma mešního kánonu. *Ordo D* sdílí s *ordines B* a *C Voltářních knih* přípravu darů mezi epištolním a evangelijním čtením, nespojuje ji však bezprostředně s menším kánónem. Sám ritus přípravy velmi zjednodušilo, když v něm byla ponechána pouze stručná, ale původnější forma *benedictiones*. *Canon minor* je v něm na svém tradičním místě po Krédu. Jeho obsah tvoří celek epikletických modliteb, s nímž jsme se setkali v *ordo B*, vůči kterému se však vyznačuje sevřenější formou. Ve své nezkrácené verzi je pak tento celek následován oddílem označeným výrazem „offertorium“, jenž je složen z několika prvků: z písně *Poprosmež*, tématicky spojené s četbou evangelia a kázáním, z úvodní modlitby k sekretě, která je blízká intenci prosby *Orate fratres*, ze sekrety, jejíž text není uvedený, a z modlitby před evangeliem, resp. kázáním. Tutéž modlitbu, na témže místě, obsahuje i *ordo B*.¹⁵² V pořádku této části liturgie *ordo D* nelze než spatřovat

¹⁵² *Ordo B*, fol. 43r – 43v: „Všemohúcí, věčný náš pane Bože, dárce [[43v]] všechněch dobrých věcí, poněvadž bez tvé svatě pomoci božské my nic lidé nemůžem ani pomysliti, ani promluviti, nadto ani co dobrého vejšejí učiniti, prosím, račiž mi dáti dar Duchu svatého tvého, rozum, duchovní osvícení a velebnou moudrost s hůry z nebeského trůnu, a račiž mi dáti a vložití v srdce mé, co já mám mysliti, a rač dáti v ústa má, co já mám take mluvíti – a lid tvůj pravdě, tvému svatému slovu věrně a pravě s oužitkem vypravovati i vyučovati. Prosím ještě, můj milý pane Bože: S oním Davidem svatým račiž ty mé rty otevřítí, a tak ústa má zvestujit ono chválu tvou, a učítí budeme lidi cestám tvám, a tak nevěrní k tobě se oni obrátí. Ve jméno pána Ježíše Krista věříme, že nás račiš uslyšeti: *Otče náš etc.* až do konce. Amen.“

strukturní a částečně i textovou příbuznost s *ordo B*. Již jsme ale zjistili, že je to celek epikletických modliteb v kontextu přípravy darů mezi čteními, který v *ordo B* spíše než jeho podoba po Krédu odpovídá témuž celku v *ordo D*. Můžeme se dostat dále, za konstatování této strukturní i textové blízkosti, a jasněji rozhodnout o jejich vzájemném vztahu? Domníváme se, že ano, pokud v dané věci přihlédneme k *ordo C Voltářních knih*.

Ordo C vykazuje souvislost s oběma předchozími *ordines B* a *D*. Ritus přípravy obou darů radí mezi epištolní a evangelijní čtení a bezprostředně jej spojuje s texty *canon minor*. Pokud je jeho ritus přípravy bližší *ordo B*, pak redakce menšího kánonu prozrazuje filiaci s *ordo D*, s nímž se shoduje vymezením počtu a typu modliteb menšího kánonu. Textově i formálně je ale tato skupina modliteb závislá na jí odpovídajícím celku textů v *ordo B*. Jedna skutečnost však *ordo C* a zkrácené *ordo D* radikálně odlišuje od *ordo B*. Obě zakončují svůj menší kánon slovy ustanovení večeře Páně a po kázání přistupují ke *communio*. Připomeňme ještě poznatek, že v *ordo C* je redakce modlitby před *Pater noster* rámcově shodná s její podobou v *ordo D*, ale liší se od ní vložením textu, který ji přitahuje k témuž typu modlitby v *ordo B*.

Jakého závěru se nyní můžeme odvážit? Latinské *ordo A* bylo patrně předlohou českému *ordo B* tam, kde se tyto dva texty shodují a *ordo B* je překladem *ordo A*. Pro svébytné texty, prvky a redakční postupy v *ordo B* však musíme hledat pramen jinde. Hledaným pramenem zatím vzhledem k našim současným poznatkům v této oblasti nemůže být konkrétní text. Ačkoli jsme shledali jistou míru spřízněnost s *ordo D*, nemohlo být jeho konkrétní předlohou, neboť *ordo D* se jeví být pracovním textem, který z dostupných pramenů pro svou potřebu sestavil farní kněz. Nelze ani podniknout pokus o rekonstrukci hypotetického *ur-ordo* v pravém slova smyslu, neboť povaha námi zkoumaných *ordines* tomu brání. S odkazem na pravidlo „Ockhamovy břitvy“ však navrhuje, abychom s ohledem na souvztažnost *ordines A – D* uvažovali o hypotetickém *ordo X*, které reprezentuje pomyslnou liturgickou tradici, která ovlivnila dochovanou podobu *ordines B – D*. Zaměříme-li svou pozornost na ritus přípravy darů a modlitby pronášené nad připravenými dary, tj. na *canon minor*, pak by tyto prvky mohly v *ordo X* mít nejspíše následující podobu:

1. epištolní čtení [+ alleluia + próza];
2. příprava obou darů + náležité *benedictiones*;
3. evangelium;
4. krédo;

5. *canon minor*:

- a. úvodní modlitba k *Pater noster*;
- b. *Pater noster*;
- c. celek epikletických modliteb nad dary;
- d. „offertorium“ + „sekreta“ / *verba institutionis*;

6. modlitba před kázáním + kázání;

7. *sursum corda* + preface.

Pokusme se tuto konstrukci zdůvodnit a zároveň s její pomocí objasnit vztahy mezi *ordines A – D*. Vzhledem k tomu, že se struktura *ordo A* nejvíce blíží k jedné ze soudobých liturgických tradic,¹⁵³ zdá se nám oprávněné od sebe oddělit ritus přípravy darů a *canon minor*. Rozhodli jsme se začlenit do ritu přípravy mezi epištolním a evangelijním čtením oba dary, neboť se s touto praxí shledáváme v *ordines B, C i D*.¹⁵⁴ *Ordo X* poskytovalo pro přípravu darů texty *benedictiones*, které se svou formou blížily *ordo D*. *Ordo B* přejalo jejich podobu i znění z latinského *ordo A*, zatímco redakce *ordo C* vycházela spíše z jejich znění v *ordo X*, které revidovala s ohledem na *ordo B*.¹⁵⁵ Obdobnou úvahou můžeme osvětlit i osudy textů *Deus qui humanae substantiae* a *Deus qui nobis sub sacramento*. *Ordo X* je nezahrnovalo. Jako pravděpodobnější se nám jeví, že je *ordo B* začlenilo do svého ritu po vzoru *ordo A*. *Ordo D* pak zůstalo věrné tradici *ordo X* a *ordo C* se jich pod jejím vlivem vzdalo. Zatím se tedy předpoklad hypotetického *ordo X* zdá být užitečným.

Složitější situace nastává s ohledem na celek epikletických proseb, které tvoří jádro *canon minor* ve sledovaných *ordines A – D*.¹⁵⁶ Jeho podoba v *ordo X* odpovídala té, s níž se shledáváme v *ordo C*. Jestliže pro *ordo B* byly epikletické modlitby rozšířeny o formální liturgické prvky,¹⁵⁷ pak v *ordo D* vidíme snahu o jejich zjednodušení a sjednocení v jednu formálně ucelenou modlitbu. Předpokládáme dále, že v *ordo X* byly ritus přípravy darů a *canon minor* koncipovány symetricky, podobně jako v *ordo D* – oba byly zahájeny modlitbou *Pater noster*¹⁵⁸ a epikletické modlitby nad jednotlivými dary se společnou závěrečnou prosbou nad dary oběma odpovídají dílčím *benedictiones* ritu přípravy. Text, který v rámci *canon minor* předcházela modlitbě *Pater noster*, byl původně koncipován jako její úvod.¹⁵⁹ Jeho znění v *ordo X* se blížilo formulaci, kterou uvádí *ordo D*. V *ordo C* je tento původní

¹⁵³ Viz kapitolu 3.1.

¹⁵⁴ Zahnutí obou darů do ritu přípravy bylo nejspíše motivováno snahou podržet rituální jednotu obou způsobů svátosti.

¹⁵⁵ Tak si vzhledem k *ordo B* a *ordo D* vysvětlujeme jejich určitou kompromisní podobu v *ordo C*.

¹⁵⁶ V komparacích je označený čísly 13.8. – 13.10.

¹⁵⁷ Rozpracovány byly zejména jejich anakletické a doxologické prvky.

¹⁵⁸ Modlitba sama svým způsobem zahrnuje jak motiv *benedictio*, tak i motiv kajivosti. Vystihuje tak stručnou formou základní motivy, které konstituují ritus přípravy i *canon minor*.

¹⁵⁹ Text je v synopsi uváděn pod číslem 13.6.

redakční záměr rovněž zřetelný, vlastní text ale prozrazuje snahu o sblížení s *ordo B*. To přistoupilo k výraznější revizi *ordo X*, když jeho redaktor návaznost na *Pater noster* uchoval v závěru modlitby, již koncipoval jako svého druhu *apologia*.¹⁶⁰ Svým obsahem nicméně zůstala zaměřena na smysl epikletických proseb, zachovala si tedy rys úvodní modlitby k jejich celku.¹⁶¹ I pro tuto část *canon minor* se *ordo X* ukázalo být plodným předpokladem.

Nyní zodpovězme otázku, proč redaktor *ordines B* i *C* přistoupil na bezprostřední spojení *canon minor* s ritem přípravy darů mezi epištolním a evangelijním čtením. Odpověď založme na předpokladu, že *ordo X* připouštělo možnost, kterou zmiňuje *ordo D*, pokud se kněz rozhodne sloužit liturgii v její zkrácené podobě. Tehdy může zařadit *verba institutionis* bezprostředně za celek epikletických proseb a po kázání přistoupit ke *communio*.¹⁶² Redaktor *Voltářních knih* se tak v *ordo X* mohl setkat s praxí, v níž byl *canon minor* zakončen slovy ustanovení večeře Páně. Dříve než z této možnosti vyvodíme důsledky, formulujme ještě jeden předpoklad. Tím je, že redaktor vytvářel *ordines B* a *C* do určité míry současně a při své práci na nich vycházel z textů *ordo A* a *ordo X*. Počítal tak s obojí možností - s liturgií, která zahrnovala *canon missae*, i s liturgií v její zkrácené podobě, jež by *canon missae* nezahrnovala. S ohledem na tento oprávněný předpoklad můžeme původní otázku přeformulovat. Proč se redaktor *ordo C* při koncipování svého zkráceného mešního řádu rozhodl k přenesení *canon minor* do kontextu ritu přípravy darů mezi epištolním a evangelijním čtením a nedržel se pořádku *ordo X*, které jej uvádí na jeho původním místě po Krédu? Odpověď hledejme v textech, které v nezkráceném *ordo D* a v *ordo B* následují po celku epikletických modliteb, zařazených za Krédu. Jedním z nich je modlitba, která má v obou *ordines* téměř totožné znění a obsahově se shoduje s tradicí modliteb před čtením evangelia.¹⁶³ Můžeme tedy předpokládat, že podobná modlitba zakončovala „offertorium“ rovněž v *ordo X*. Při promyšlení struktury zkráceného *ordo C* se jeho redaktor mohl rozhodnout spřízněnosti této modlitby s evangelijním čtením v *ordo X* využít a celý blok *canon minor* s jeho epikletickými modlitbami nad dary a „offertoriem“ („sekretou“) nahrazeným slovy ustanovení večeře Páně přenést do kontextu ritu přípravy darů, následovaném vlastním čtením evangelia! Pro takto koncipovaný celek ponechal i v jeho novém kontextu označení *canon minor*. A ježto předpokládáme současnou redakční práci na

¹⁶⁰ Rozvinul tak motiv, který se zračí v aluzi na text *In spiritu humilitatis*.

¹⁶¹ Podobně jako epikletické modlitby obsahuje odkaz k ustavujícímu aktu večeře Páně.

¹⁶² Podoba *communio* v *ordo X* by v takovém případě odpovídalo té formě, kterou nacházíme v *ordo C* a zkráceném *ordo D*, tj. bez dialogických otázek obsažených v nezkráceném *ordo D* a bez komplexu komuniálních modliteb v *ordo B* (a *A*).

¹⁶³ Setkáváme se zde opět s případem duplicity, který je zjevnější s ohledem na *ordo B*. *Ordines B* i *D* totiž shodně uvádějí text modlitby před čtením evangelia, které následuje po ritu přípravy darů. Jestliže se znovu objevuje obdobná modlitba v obou *ordines* po Krédu, je to dáno tím, že jej následuje kázání, v *ordo D* navíc spojene s (opětovným) čtením evangelijní perikopy určené pro danou neděli.

ordo C i *B*, pak podobný krok učinil i při tvorbě *ordo B*. Jen tak si umíme vysvětlit, že v něm připustil duplicitu epikletických proseb i motivů „offertoria“ a zároveň v kontextu ritu přípravy darů nepoužil pro nový celek epikletických proseb označení *cannon minor*.¹⁶⁴ Ponechal jej pro obdobný, pro *ordo B* původnější celek proseb po Krédu.¹⁶⁵ Umožňuje nám to rovněž pochopit, proč se v kontextu jeho ritu přípravy darů objevují komuniální témata a silný proleptický tón, který přechází v prezentní (post)konsekrační formulace.¹⁶⁶ Lze se tomu divit, pokud redaktor pracoval na *ordo B* současně s přípravou *ordo C*, s očima upřenými na *ordo X*? Při takové práci se komuniální motivy s motivy „offertoria“¹⁶⁷ a smyslem *verba institutionis* nutně dostávaly do takové blízkosti, že je redaktor zapracoval do kontextu, který jim původně byl vzdálený. Je jen přirozené, že komuniální motivy pro *ordo B* čerpal z modliteb, které našel v *ordo A*, jež přeložil. Pomyslné *ordo X* nám tedy pomohlo objasnit a zodpovědět i tuto poslední, základní otázku vzájemného vztahu *ordines A – D*.

Může vnést do celé záležitosti nějaké nové světlo zbývající *ordo E*? Domníváme se, že ano, a to zejména do povahy změn, které vedly k vytvoření *ordines C* a *D*. Lutherova *Formula Missae* měla na *ordo E* rozhodný vliv. Odklonilo se od jejích zásad pravděpodobně pouze v jediném místě – zachovalo si *canon minor*, který redukovalo na epikletickou modlitbu nad dary a zařadilo jej před prefaci (po Krédu).¹⁶⁸ Přiklonilo se tak k dosavadní starší liturgické praxi. Verbální a strukturní shoda jeho epikletické modlitby s obdobnou modlitbou *Zpráv kněžských* nás vedou k tomu, abychom hledali i jistou spřízněnost s bratrskou liturgickou praxí. *Zprávy* však zařazují „modlitbu k posvěcení darů“ do bezprostředního kontextu *Institutio* a spolu s modlitbou *Otče náš* a *verba institutionis* tvoří konsekrační celek.¹⁶⁹ Její funkční obdoba s epikletickou modlitbou nad dary *Quam oblationem* mešního kánonu je tak více než zřejmá, stejně tak i její formální vazba na epikletické modlitby *Sanctifica quesumus* menšího kánonu. Zatímco *ordo E* sleduje spíše tuto formální vazbu, když „modlitbu k posvěcení darů“ spojuje s praxí menšího kánonu a vkládá ji na jeho tradiční místo (za Krédem), *ordo C* a zkrácené *ordo D* jsou více variací na onu

¹⁶⁴ Již dříve jsme ukázali, že text jeho modlitby 14.1. obsahuje aluzi na znění *Orate fratres*, resp. na modlitbu, která v *ordo D* předchází „sekretě“.

¹⁶⁵ Srovnej *ordo A*.

¹⁶⁶ Viz text modlitby v synopsi označené číslem 14., kterou *ordo B* pojímá jako „sekret“.

¹⁶⁷ Viděli jsme však, že jeden z motivů „offertoria“ – příjemnost a vzácnost *sacrificium laudis* Bohu – se objevuje rovněž v (post)komuniálním kontextu, v modlitbě *Placebat tibi sancta Trinitas*; *ordo B*, fol. 48r – 48v: „Líbíš se tobě, Trojice svatá, tato služba mé služebnosti a dej, aby tato obět chvály, kterouž sem já hříšník očím tvém velebnosti předložil, bud tobě se líbící a příjemná, a mně i všechněm, za kteréž sem ji obětoval a předstíral, byla skrze tebe, Boha milosrdného, lítostivou k životu věčnému.“

¹⁶⁸ S podobnou strukturou se setkáme v reformované liturgické praxi (Martin Bucer). Viz SENN, *Christian Liturgy*, s. 365n.

¹⁶⁹ Slova ustanovení zde tvoří celek spolu s modlitbami *Pokrop mě yzopem* a *Otče náš*. Předchází jim poměrně dlouhá přímlovná modlitba za svět, křesťany, vládce atd.

funkční obdobu této modlitby s prosbou *Quam oblationem*, i když se při její formální výstavbě orientují na tradiční formu epikletických modliteb menšího kánonu. S ohledem na skutečnost, že *ordines B – E* jsou velmi specifickými texty v souboru nám známých utrakvistických liturgických pramenů, můžeme jen velmi obezřetně vyvodit ze zjištěných souvislostí určité dílčí závěry. *Ordo E* a *Zprávy kněžské* Lukáše Pražského ukazují, jak textově i formálně shodná epikletická modlitba nad dary mohla být začleněna do dvou odlišných liturgických kontextů. V prvním případě tvoří samostatný menší kánon, v případě druhém je spojena v jeden celek s *verba institutionis*, a je tak obdobou *Quam oblationem* mešního kánonu, který však obě *ordines* zcela odstranila. Jistou obdobou téhož přístupu k tomuto typu modlitby, resp. modliteb, je *ordo D*. V jeho kontextu tvoří (podobně jako v *ordo E*) celek epikletických modliteb *canon minor*, který je zařazen za Krédo. Pokud je *ordo D* slouženo ve své nezkrácené podobě, pak je menší kánon následován „sekretou“, která ale nepřechází v *canon missae*. Ten je zcela opuštěn a nahrazen pořádkem vecně i strukturně inspirovaným luterskou liturgickou praxí, jehož součástí je „velký kánon“ s *verba institutionis*.¹⁷⁰ Jestliže je ale při slavení bohoslužby užíváno zkrácené *ordo D*, pak sice menší kánon zůstává nezměněn na témže místě (po krédu), ale je zakončen slovy ustanovení večere Páně. Epikletické prosby tak nabývají postavení, s nímž jsme se setkali ve *Zprávách kněžských*. Podobně je tomu též v *ordo C*. I v něm je celek epikletických modliteb menším kánodem, jehož závěr tvoří slova ustanovení. Ta se však původně ve *Voltárních knihách* (*ordines A a B*) objevují v kontextu revidovaného *canon missae*. Pouze v jejich případě můžeme soudit, že redaktor *ordo C* považoval *canon minor* za věrohodnou a **věcnou alternativu** *canon missae*. Pozadím tohoto kroku však může být pouze **teologická redukce** smyslu římské eucharistické modlitby *canon missae* na ryze **konsekrační modlitbu**, z níž mizí její základní rys **díkůvzdání za dějiny spásy a vykoupení v Kristu**. Nedomníváme se ovšem, že tento krok byl původním a vědomým rozhodnutím redaktora *ordo C*. Byl spíše konzervativní reakcí na liturgické změny, které pronikaly do stávající utrakvistické praxe vlivem liturgických reforem (luterské) světové reformace,¹⁷¹ jak se odrážejí např. v eucharistické bohoslužbě *ordines D a E*.¹⁷² Jejím plodem se stal důraz na konsekrační

¹⁷⁰ Je však třeba říci, že sám *canon missae* v interpretaci středověkých *expositiones missae* dával k této desinterpretaci příležitost více než tradice a výklad eucharistické modlitby ve východním křesťanství (např. Chrysostomova a Basilova eucharistická modlitba v byzantském ritu).

¹⁷¹ Skutečně se domníváme, že *Voltární knihy*, zejména *ordines B a C*, jsou projevem konzervativní redakční práce, jíž jejich redaktor odpověděl na v jeho očích příliš radikální změny liturgické praxe. Nelze souhlasit s Hrejsovou konstrukcí, podle které tvoří *Voltární knihy* přechod od „staroutrakvistické“ praxe k praxi „novoutrakvistické“, reprezentované *ordo E*. *Voltární knihy* spíše reprezentují snahu čelit „novoutrakvistismu“, pokud máme zachovat Hrejsův obraz dvou táborů v utrakvismu. HREJSA, Benešovská agenda, s. 235n.

¹⁷² V případě *ordo D* je situace složitější. Svě oprávnění má úsudek, že v jeho případě šlo principiálně o nahrazení *canon missae* pořádkem, který krystalizoval v luterské liturgické praxi. Není však jednoduché

motiv, který dominuje eucharistické bohoslužbě *ordines B – D* a vedl k přeznačení smyslu *canon minor* v *ordo C* a zkráceném *ordo D*.¹⁷³ Spojení menšího kánonu s přijímáním, od něž je v obou *ordines* oddělen pouze kázáním, se projevilo rovněž v redakci ritu přípravy darů v *ordo B*. Kde ale leží **teologické *ratio***, které vytvořilo podmínky pro takové zhuštění a provázání tradičních epikleticko-konsekračních modliteb menšího kánonu, slov ustanovení večeře Páně, laického přijímání pod obojí způsobou a víry v reálnou přítomnost těla a krve Páně v eucharistických darech? Na tuto otázku se pokusíme odpovědět v následující části této práce.

rozhodnout, zda se v jemu daném širším teologickém a liturgickém prostředí (srov. *Agendu českou*) jednalo spíše o krok konzervativní nebo vstřícný s ohledem na luterskou praxi.

¹⁷³ Konsekrační motiv menšího kánonu je ve všech zmíněných *ordines B – D (E)* zřetelný v hojném (*ordines B a C*) či sporadickém (*ordines D a E*) užívání znamení kříže, které jeho recitaci provází.

4. Reálná přítomnost Ježíše Krista v eucharistických darech a svátostné přijímání pod obojí způsobou

Jedním z plodů naší dosavadní analytické práce se stala otázka po teologickém *ratio*, které vytvořilo podmínky pro provázání epikleticko-konsekračních modliteb menšího kánonu, slov ustanovení večeře Páně, laického přijímání pod obojí způsobou a víry v reálnou přítomnost těla a krve Páně v eucharistických darech. Hledání odpovědi, vedené naší archeologickou metodou odkrývající postupně jednotlivé časové vrstvy, nás přivádí k teologické diskusi v počátcích utrakvismu. Právě ona vymezila teologickou referenční síť, jejíž jednotlivé body průniku tvoří páteř redakčních postupů při tvorbě *ordines B – E*. V této kapitole se proto budeme soustředit na dílčí teologické otázky, které jsou pro zodpovězení položené otázky zásadní. K zachycení jejich širší historické perspektivy přistoupíme pouze tehdy, bude-li si to vyžadovat nárok na jejich srozumitelný výklad.

4.1. Moment konsekrace

Ordines C a D, jak jsme zjistili, se vyznačují mnoha shodnými redakčními rysy. Jedním z nich, který pro nás otevírá cestu k hledané odpovědi, jsou *professiones* (14.), které nacházíme vložené za jednotlivé části slov ustanovení a jež jsou ozvěnou komuniálních motivů. Rituálním kontextem slov ustanovení v obou *ordines* je pozdvižení jednotlivých svátostných darů (hostie a kalicha s vínem) za současného pronášení náležité části celku slov ustanovení. Po každém z úkonů je daný svátostný dar postaven opět na oltář. Jednotlivé úkony jsou však od sebe ještě odděleny vloženými *professiones*, jimiž je vyznávána víra v reálnou přítomnost těla Kristova v hostii a Kristovy krve ve víně.¹⁷⁴ Pozadím této praxe je

¹⁷⁴ *Ordo C*: Pán náš Ježíš Kristus té noci, v kteroužto zrazován byl, vzal v své přesvaté ruce chléb, a když jesti + díky učinil, lámal a dával učedníkům svým a řka: Vezměte a jezte, toto jest tělo mé, kteréž za vás zrazeno bude. To čiňte kolikrát koliv jísti budete tento chléb, že to všecko činiti budete na připomínání mně.

Postav nádobku a rci:

Věříme všickni spolu, že tuto jest + tělo pána našeho Ježíše Krista.

Pán náš Ježíš Kristus, když sou oni dovečefeli, vzal v své nejsvětější ruce kalich a nalil vína do něho, a když díky + učinil, dal jesti učedníkům svým a řka: Vezměte a pite z něho všickni, tj. kalich nový zákon v [[8v]] mé krvi, kteréž i za mnohé vylita bude na odpuštění hříchův všechněm našim. To čiňte kolikrát koliv píti budete, že to budete činiti na připomínání mne.

Potom rci:

Věříme všickni spolu, že jest tuto + krev pána našeho Ježíše Krista.

Ordo D: Pan nass Geżiss Krystus te noczy w kterauż zrazowan byl wzal w swe przeswate rucze Cheb a když díky uczinil + lamal a dawal uczednikům swym a rzka, Wezmęte a gezte to' gest tělo me kterež za was zrazeno bude, to cziňte kolikrat koli gisti budete na przipominami mne.

Węrzime spolu že gest toto tělo paně:

Hned postaviti ważně

Też když odweczerzal pan Geżiss wzal w swe przeswate rucze kalich a nalil wina do něho a když + díky uczinil dal uczednikum swym a rzka wezmęte a pite z něho wssiczkní, toto

teologický spor o moment konsekrace, který se rozvinul ve 12. století a pokračoval na počátku století 13.¹⁷⁵ Kennedy vymezuje strany sporu následovně: „(A) Those who held to the theory of a separate and distinct consecration of the bread and the wine, i.e., they teach that the bread is immediately changed into the Body of Christ at the moment when the words: *Hoc est corpus meum* have been pronounced, and the wine into the Blood of Christ at the moment when the words: *Hic est calix sanguinis mei etc.* have been said; (B) Those who held for one, single, indivisible consecration of the bread and wine, i.e., they teach that, although the words *Hoc est corpus meum* are operative in changing the bread into Christ's Body, nevertheless these words produce their effect only in conjunction with the second formula: *Hic est calix etc.*; or in other words, there is no consecration of either bread or wine until that moment when the two *formulae* have been completed.“¹⁷⁶ Ačkoli takto vyznačený spor měl výrazné akademické rysy, týkal se praktických otázek spojených s náboženskou praxí té doby. Na jedné straně tematizoval povahu *conversio* svátostných darů v tělo a krev Ježíše Krista, na straně druhé řešil pochybnosti ohledně poměrně nové praxe *elevatio* (vyzdvižení) hostie během pronášení kánonu, resp. slov ustanovení. Přesné stanovení momentu konsekrace mělo zabránit možné idolatrii v kontextu praxe *elevatio*, při níž byla vyzdvižená hostie předmětem prokazování úcty. Nic nenaznačuje tomu, že by námi zkoumané *ordines* počítala právě s touto praxí,¹⁷⁷ je nicméně zřejmé, že povaha i situování *professiones* s otázkou momentu konsekrace a *conversio* svátostných darů souvisí. Orientují se na pohledu, který v Kennedyho přehledu reprezentuje skupina (A). Potvrzují tak sounáležitost nejen se středověkým důrazem na konsekrační povahu slov ustanovení, ale rovněž s úsilím o přesné vymezení toho, co Ježíš míní, když řekl *Hoc est corpus meum etc.* V následující podkapitole se budeme věnovat sporu, jenž nám umožní osvětlit specifický kontext, v němž počátkem 20. let 15. století toto úsilí krystalizovalo v české reformaci.

[4b] totoŕ gest kalich nowy zakon w me krwi kteraŕ za was y za mnohe wylita bude na odpusstěni hrzichuw, to czińte kolikrat koli piti budete na przypominani mne.
Wěrzime ŕe gest toto krew paně. *Yhned postaviti waŕně;*

¹⁷⁵ KENNEDY, V. L. The Moment of Consecration and the Elevation of the Host. *Mediaeval Studies*, 1944, vol. VI., s. 121 – 150. Dále k tématu srov. KENNEDY, V. L. The Date of the Parisian Decree on the Elevation of the Host. *Mediaeval Studies*, 1946, vol. VIII., s. 87 -96. GRANT, Gerard G. The Elevation of the Host: A Reaction to the Twelfth Century Heresy. *Theological Studies*, 1940, vol. 1, no. 2, s. 228 – 250. K celkovému kontextu viz RUBIN, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. 1. vyd. Cambridge: University Press, 1991. 432 s. ISBN 0-521-43805-5. Kapitola 1, Designing the Eucharist: New Ideas and Procedures in the Mass from c. 1000, s. 12 – 82.

¹⁷⁶ KENNEDY, The Moment of Consecration, s. 126. K teologické argumentaci, jeŕ provázela tento spor, se vrátíme později, v kontextu otázky přijímání pod obojí způsobou.

¹⁷⁷ Nicméně spor o oprávněnost úcty k tělu Kristovu v konsekrované hostii provázela českou reformaci od jejího počátku až do 16. (resp. 17.) století. K jeho aktuálnosti v pol. 15. století viz NEJEDLÝ, Zdeněk (ed.). *Prameny k synodám strany praŕské a tábořské v letech 1441 – 1444*. Vydal. Praha: Královská Česká Společnost Nauk, 1900. s. 186.

4.2. Petra Chelčického obrana svátostného přijímání v Replice proti Mikuláši Biskupci Táborskému

Zmíněným sporem je kritika tábořského pojetí svátosti večeře Páně, již se ujal Petr Chelčický. Její význam pro náš pohled na spory o svátost večeře Páně v české reformaci i pro hledání odpovědi na výchozí otázku nespočívá v preciznosti Petrových teologických a filosofických argumentů. Mnohem více vyplývá z jeho svébytného postavení v české reformaci¹⁷⁸ a několika základních předpokladů, které předurčovaly Chelčického charakteristický postoj, jenž ve sporech o eucharistii zachovával jak vůči tábořským, tak i pražským teologům.

Petr byl teologicky vzdělaný laik, který nicméně neprošel univerzitním školením. Zdrojem jeho znalosti teologických (a filosofických) otázek spojených s eucharistií byly zejména domácí traktátová literatura a jí zprostředkovaná tradice¹⁷⁹ a ústní výklady univerzitních mistrů či exponentů jednotlivých teologických názorů¹⁸⁰. Východiskem jeho úvah je tak „stav bádání“, k němuž se dosavadní česká reformace s ohledem na diskusi o svátosti večeře Páně dopracovala. Samy Petrovy traktáty o eucharistii jsou veskrze polemické, což je rys, který se ztrácí v dosavadních studiích, jež se snaží Petrovy názory *systematizovat* – opomíjejí tak vnitřní motivy a výstavbu Petrových argumentů.¹⁸¹ Chelčický sám uvádí, že jeho kritika tábořských, která bude ve středu našeho zájmu, je zatížena nedostatkem pramenného materiálu a značná část jeho znalostí o jejich učení pochází z ústních rozprav. I proto si vyžádal od Mikuláše Biskupce tábořské eucharistické traktáty, z nichž hojně cituje, ale stále se dovolává rovněž dřívějších ústních sdělení, jež se mu často stávají hermeneutickým klíčem k některým nejasným nebo víceznačným místům v tábořské traktátové literatuře.¹⁸²

Na základě textu Chelčického *Repliky proti Mikuláši Biskupci Táborskému* se pokusíme prokázat, že a) původním cílem Petrovy polemiky s tábořskými je *obrana svátostného přijímání*, a tedy že b) Petrova obrana *podstatné přítomnosti těla Kristova ve svátosti* vůči

¹⁷⁸ Viz nejnovější studii o Petru Chelčickém BOUBÍN, Jaroslav. *Petr Chelčický: Myslitel a reformátor*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2005. 193 s. ISBN 80-7021-654-9.

¹⁷⁹ MOLNÁR, Amedeo. Zprávy o svátostech. In CHELČICKÝ, Petr. *Zprávy o svátostech, O rotách českých, O nejvyšším biskupu Pánu Kristu*. Acta Reformationem Bohemicam Illustrantia, OPOČENSKÝ, M. (ed.). Praha 1980, s. 3- 16, zde s. 13n.

¹⁸⁰ Např. v traktátu „O božím těle“ polemizuje spíše s určitou vulgární podobou učení o transsubstanciaci, kterou slyšel mimo jiné od jednoho pražského mistra, než s její „univerzitní podobou“.

¹⁸¹ Tak např. LENZ, Antonín. *Petra Chelčického učení o sedmeře svátosti*. Praha 1889; MÍKA, Alois. *Petr Chelčický*. Praha 1963.

¹⁸² MÍKA, Chelčický, 68-70; v jaké náladě se tyto rozpravy v pohledu Petra na jakési hrázi rybníční u Vodňan vedly, o tom svědčí jeho poznámka, kterou zakončil svoji kritiku mravů některých tábořských: „A když sú takové nepravosti přišly na miesto svaté, již tehdy zjevno jest, že peklo vylilo jest poslední chmel svůj, aby jím svět ochmelilo“.

táborským, která stojí v centru pozornosti dosavadních studií o Chelčickém, je motivována právě snahou o zdůraznění významu svátostného přijímání.¹⁸³ Při výkladu se stane více než zřejmým, že v pozadí Petrových názorů stojí zejména pojetí svátosti eucharistie a jejího přijímání v dílech Jakoubka ze Stříbra. K některým jeho aspektům se podrobněji vyjádříme později. Právě zřetelné propojení těchto dvou základních témat v Chelčického kritice se nám jeví být opodstatněným důvodem k tomu, abychom ji přijali jako základ k diskusi o teologickém pozadí redakce námi analyzovaných *ordines*.

4.2.1. Spor o „tělo Kristovo“

Dosavadní literatura rozuměla Petrově polemice s táborskými ve věci reálné, podstatné přítomnosti těla Kristova a jeho krve ve svátosti zcela v souřadnicích středověkého teologicko – filosofického sporu, který sahal svými počátky k postavám Paschasia a Berengaria.¹⁸⁴ Gary Macy se rozhodl povahu a vývoj sporu studovat důsledně z hlediska „the

¹⁸³ CHELČICKÝ, Petr. *Replika proti Mikuláši Biskupci Táborskému*. STRAKA, Josef (ed.). Tábor, 1930. (Konzultován rukopis Vědecké knihovny v Olomouci VUKOL MI 161 ff. 1r-88r; G 18, čís. 1232). K dataci *Repliky* viz SEDLÁK, Jan. *Táborské traktáty eucharistické*. Část 1. a 2. Brno, 1918. s. 47n; MÍKA. *Chelčický*, s. 65-70.

¹⁸⁴ Např. MACY, Gary. *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080 - c.1220*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 248 s. ISBN (?); MACY, Gary. *The Dogma of Transubstantiation in the Middle Ages*. *Journal of Ecclesiastical History*, 1994, vol. 45, č. 1, s. 11 – 41.; MACY, Gary. *Treasures from the Storeroom: Medieval Religion and the Eucharist*. Collegeville: The Liturgical Press, 1999. 111 s. ISBN 0-8146-6053-3. Chapter 2, *The Theological Fate of Berengar's Oath of 1059: Interpreting a Blunder Become Tradition*, s. 20 – 35.; McCUE, James F. *The Doctrine of Transubstantiation from Berengar through Trent: The Point et Issue*. *Harvard Theological Review*, 1968, no. 61, s. 385 – 430.; SHEEDY, Charles R. *The Eucharistic Controversy of the Eleventh Century Against the Background of Pre-Scholastic Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1947. 135 s.; PLOTNIK, Kenneth. *Hervaeus Natalis OP and the Controversies over the Real Presence and Transubstantiation*. Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1970. 71 s.; BURR, David. *Eucharistic Presence and Conversion in Late Thirteenth-Century Franciscan Thought*. Transactions of the American Philosophical Society, vol. 74, part 3. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1984. 113 s. ISBN 0-87169-743-2.; BURR, David. *Quantity and Eucharistic Presence: The Debate from Olivi through Ockham*. *Collectanea Franciscana*, 1974, roč. 44, s. 5 – 44.; BURR, David. *Scotus and Transubstantiation*. *Mediaeval Studies*, 1972, vol. 34, s. 336 – 360.; HARING, Nicholas M. *Berengar's Definitions of Sacramentum and Their Influence on Mediaeval Sacramentology*. *Mediaeval Studies*, 1948, vol 10, s. 109 – 146.; HARING, Nicholas M. *A Study in the Sacramentology of Alger of Liège*. *Mediaeval Studies*, 1958, vol. 20, s. 41 – 78.; GOERING, Joseph. *The Invention of Transubstantiation*. *Traditio*, 1991, vol. 46, s. 147 – 170.; HÖDL, Ludwig von. *Der Transsubstantiationsbegriff in der scholastischen Theologie des 12. Jahrhunderts*. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1964, vol. 31, 230 – 259.; HÖDL, Ludwig von. *Sacramentum et res – Zeichen und Bezeichnetes: Eine begriffsgeschichtliche Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat*. *Scholastik*, 1963, roč. 38, č. 2, s. 161 – 182.; HÖDL, Ludwig von. *Die confessio Berengarii von 1059*. *Scholastik*, 1962, roč. 37, č. 3, s. 370 – 394.; KILMARTIN, Edward J. *The Eucharist in the West: History and Theology*. DALY, Robert J. (ed.), Collegeville: The Liturgical Press, 1998. 422 s. ISBN 0-8146-6172-6.; K souvislostem mezi hermeneutikou Písma a liturgie svátostí srov. např. LEVY, Ian Christopher. *John Wyclif: Scriptural Logic, Real Presence, and the Parameters of Orthodoxy*. Milwaukee: Marquette University Press, 2003. 351 s. ISBN 0-87462-688-9.; THIBODEAU, Timothy M. *Enigmata Figurarum: Biblical Exegesis and Liturgical Exposition in Durand's Rationale*. *Harvard Theological Review*, 1993, roč. 86, č. 1, s. 65 – 79.; THIBODEAU, Timothy M. *The Doctrine of Transubstantiation in Durand's Rationale*. *Traditio*, 1996, vol. 51, s. 308 – 317.; MACY, Gary. *Some Examples of the Influence of Exegesis on the Theology of the Eucharist in the Eleventh and Twelfth Centuries*. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1985, vol. 52, s. 64 – 77.

salvific function of the sacrament“, a tedy se zřetelem k otázce přijímání eucharistie.¹⁸⁵ Pojal celou diskusi nikoli jako výhradně akademický teologicko-filosofický spor, nýbrž jako kontinuální úsilí o vyjádření křesťanského duchovního života v konkrétních dějinných podmínkách lidské existence, jak se zračí v povaze liturgie svátostí, resp. ve svátosti večeře Páně. V tomto ohledu je jeho přístup velmi podnětný pro zkoumání dílčích přístupů k této svátosti v české reformaci.¹⁸⁶ Pro jím studované období (tj. konec 11. a 1. pol. 13. století) formuluje tři základní modely, které mapují různorodé pohledy na svátost večeře Páně. Uvedmě nejprve jejich obecnou charakteristiku.

Prvním z nich je „the Paschasian approach to the Eucharist“,¹⁸⁷ který je charakterisován svým důrazem na reálnou, substanciální přítomnost vzkříšeného Krista v eucharistických darech: „The essential function of the Eucharist in a Paschasian understanding is to mediate the presence of the risen Lord to the believer so that the believer might be united to the Lord and hence saved. The image used here is biological (...) This model for explaining the function of the sacrament in salvation demands that Christ be ‘really’, ‘naturally’, ‘substantially’, present.“¹⁸⁸ Nicméně je nutné tento obecný náhled zpřesnit z dvou hledisek. Středověká teologická disputace o povaze reálné, substanciální přítomnosti byla provázena značnou variabilitou filosofického pojetí „substance“: „First of all, to insist that the risen Christ be present, even present ‘really’, ‘naturally’ or ‘substantially’, need not necessarily entail a highly corporeal understanding of that presence. The meaning of ‘substantial presence’ will differ depending upon individual theologian’s understanding of substance.“¹⁸⁹ Druhým hlediskem je vztah mezi takto vymezenou přítomností a jejím účinkem na spásu věřících: „Secondly, it would seem possible that a theologian might insist on the ‘real’, ‘natural’, or ‘substantial’ presence of the risen Christ in the Eucharist, and yet not understand that presence as directly causing our salvation. In other

¹⁸⁵ MACY. *The Theologies of the Eucharist*, s. 16.

¹⁸⁶ „Assuming, as this study does, that the language of faith is a constant attempt to provide metaphors for inexpressible God in his relationship to humanity, the method used here will be that of searching out the dominant metaphors used in the past, whether reflectively or unreflectively, to describe some aspect of the divine/human relationship (...) The period of under investigation may be found to produce one particularly dominant metaphor to describe some particular aspect of religious life, or it may produce several different metaphors, which may themselves be irreconcilable on the level of theoretical models.“ Op. cit, s. 15.

¹⁸⁷ Op. cit, Kapitola 2, The Paschasian Approach to the Eucharist, s. 44 – 72; v této kapitole Macy probírá názory jednotlivých představitelů tohoto přístupu.

¹⁸⁸ Op. cit, s. 70.

¹⁸⁹ Op. cit, s. 71. Diskuse o povaze „substantial presence“ se promítla i do pojetí eucharistie u Johna Wyclifa: „As far as Wyclif is concerned, the terms *corporaliter*, *dimensionaliter*, and *substantialiter* are all of a piece, and are all reserved exclusively for Christ’s body in heaven. Perhaps Wyclif was overly swayed by his own fearful reactions to the excesses of popular piety, for he does seem to have equated substantial presence with tangible, circumscribed presence. Wyclif’s reactions against Christ’s substantial presence are visceral at times, leading one to conclude that he could never disentangle it from the materialistic overtones it had in the earlier Middle Ages. That would be a shame, for we have seen proponents of substantial conversion, such as Alger of Liège, clearly state that the body’s substantial presence is still spiritual and invisible.“ LEVY, *John Wyclif*, s. 322n.

words, one might insist that Christ is present in the Eucharist, but not that a salvific union is formed between that presence and the believer (...). If subsequent theologies differed from Paschasian model for explaining the sacrament, they did so not because they rejected the Paschasian insistence on a 'real' presence, but because they offered a different understanding of the role which the Eucharist played in the salvation of the believer."¹⁹⁰

Druhým modelem, který zastřešuje různorodé teologické směry, je „the mystical approach to the Eucharist“.¹⁹¹ Reprezentuje teology, kteří se snažili dát odpověď na některé z otázek, jež otevřel paschasiánský přístup ke svátosti večeře Páně.¹⁹² Mystické pojetí eucharistie staví na takovém přístupu k realitě, „[which] understands the phenomena of this world to be imperfect and transitory reflections of an eternal and spiritual reality. One moves through sense data, is led by sense data, to higher divine realities.“¹⁹³ S ohledem na eucharistii pak můžeme říci, že „[the] sensed bread and wine, and even the substantial presence of the risen Christ, are but *sacramentum* of the divine reality (*res*) which the Eucharist signifies, the salvific union between the individual believer and Christ formed by faith and love.“ Vertikalita tohoto pohledu se odráží i ve vnitřní výstavbě svátosti samé, neboť „[s]*sacramentum*, *res et sacramentum*, *res* indicate respectively, the sensed bread and wine, the substantial body of the risen Christ, and the union of faith and love. Only the last is *res et non sacramentum*, reality and not sign (...) This more mystical approach to the Eucharist insisted that salvation came through a spiritual, mystical union with Christ rather than through a natural or substantial union, as the advocates of a Paschasian theology held.“¹⁹⁴ Důraz na mystické sjednocení s Kristem, které je pro člověka ve vlastním smyslu spásné, přivedl mnohé představitele toho směru k úvaze o autonomním duchovním přijímání, které není bezpodmínečně vázáno na přijímání svátostné: “The Eucharist symbolizes the salvific, spiritual union of God and the Christian effected by faith and love (...) For the first group (tj. paschasiánský přístup – PK), the real presence of Christ is of supreme importance, and so questions concerning the mode of that existence are also important. Sacramental reception here is a necessity for salvation. (...) For the second group (tj. mystický přístup – PK), the presence of Christ on the altar, while never denied, symbolizes rather than directly causes salvation (...) and most characteristically sacramental reception is seen as a sign of, rather

¹⁹⁰ Op. cit, s. 71.

¹⁹¹ Op. cit, Kapitola 3, The Mystical Approach to the Eucharist, s. 73 – 105.

¹⁹² „Does Christ then suffer at the hands (and teeth) of the faithful? Why can the faithful not sense the corporeal presence as one normally senses such presences? What does happen to Christ if the elements are eaten by an animal or burned? Why are unbelievers who receive not equally saved with believers, as they certainly receive the same presence?“ Op. cit, s. 71n.

¹⁹³ Op. cit, s. 103.

¹⁹⁴ Op. cit, s. 103.

than a necessity for, salvific union with God.”¹⁹⁵ Podobně i starozákonní *signa* získávají v jejich pohledu spásný účinek v té míře, v jaké značily život víry a lásky, a tedy duchovní sjednocení s Kristem.¹⁹⁶

Posledním z navržených hermeneutických modelů je “the ecclesiological approach to the Eucharist.”¹⁹⁷ Oproti důrazu na individuální, osobní sjednocení s Bohem v Kristu klade do popředí ekleziální rozměr eucharistie: “The basic metaphor upon which the ecclesiastical approach to the Eucharist rests is formed from the traditional Judaco-Christian notion of the community as the chosen people of God. The community as such is saved; the individual appropriates salvation through membership in the community as saved. In the twelfth and early thirteenth centuries, membership in the community of the saved tended to be defined in increasingly juridical fashion as canon law procedures and statutes were codified and enforced (...) Those writers who described the Eucharist as a sign of corporate salvation would slowly come to see the community of faith and love more broadly defined as those free from mortal sin, or even those not publicly excommunicated. The question of worthy reception tended to become a question of juridical standing rather than a question of spiritual intent.”¹⁹⁸ Ekleziální přístup k svátosti večeře Páně se rovněž snažil vyrovnat s dalšími riziky, které přinášel nevyvážený akcent na individuální duchovní sjednocení s Kristem. Jedním z nich bylo pojetí duchovního přijímání: “The most apparent problem, at least to some contemporary observers, lay in the practice of spiritual communion. Of a salvific bond of faith and love can be created apart from the sacramental reception of the Eucharist, why risk damnation through possibly unworthy reception of the sacrament? (...) If the Eucharist was a sign of the Church, then one ought not to exempt oneself from the Church’s command to participate in this sign.”¹⁹⁹ Neméně závažným se pro ekleziální přístup k eucharistii stává názor na samu reálnou přítomnost Krista ve svátostných darech, který si osvojili někteří představitelé mystického proudu v teologii: “Another problem, perhaps less obvious to contemporaries, involved the real presence itself. Once the basic premiss of the corporeal approach to the sacrament disappeared, the almost sensual presence of Christ in the Eucharist lost much of its theological value. Why is Christ present, if this presence is not necessary for our salvation? A mystical approach to the sacrament such as that adopted by Hugh of St. Victor could and did handle this question gracefully by fitting it into the whole salvific movement from the sensed to the spiritual. Not all theologians were so skilled, however, and

¹⁹⁵ Op. cit, s. 106.

¹⁹⁶ Op. cit, s. 104.

¹⁹⁷ Op. cit, Kapitola 4, The Ecclesiastical Approach to the Eucharist, s. 106 – 132.

¹⁹⁸ Op. cit., s. 129n.

¹⁹⁹ Op. cit, s. 131.

men like Arnold of Bonneval could only explain this presence as an aid to devotion. As the rapid rise in devotions to the real presence demonstrates, more and more people began to think like Arnold, and the real presence became more and more a metaphysical wonder and an object of veneration.”²⁰⁰

S jistou mírou zjednodušení, které vyžaduje konstrukce jakéhokoli hermeneutického modelu, můžeme říci, že tyto tři základní náhledy na svátost večeře Páně tvoří nejzazší horizon, na jehož pozadí se Chelčický snaží porozumět způsobu, jakým táborští **užívají výraz** „tělo Kristovo“ ve vztahu k svátostným znamením chleba a vína. Tento rys Petrovy polemiky reaguje na skutečnost, že táborští v mnohém zachovávali ve svých pojednáních o eucharistii tradiční pojmový aparát²⁰¹ a podrželi rovněž ve svém liturgickém projevu některé jeho tradiční formy²⁰². Sedlák rozpoznal, že valná většina Chelčického odkazů na tábořské pojetí večeře Páně vychází z traktátu Jana ze Žatce, který rovněž vydal.²⁰³ Budeme se tedy v této části výkladu opírat zejména o něj. Petr nejprve stanovuje základní souřadnice myšlenkového prostoru, v němž se pohybuje tábořský pohled na eucharistii. První z nich je přesvědčení, že po svém nanebevstoupení (oslavení) není Kristus nikde na zemi přítomen „podstatně, osobně, bytně a tělesně“, a tedy žádnou z vlastností toho těla, ve kterém byl vzkříšen a na nebesa vstoupil.²⁰⁴ Jan ze Žatce již v úvodu svého traktátu zřetelně vymezuje názory, vůči kterým chce postavit své učení. Jde o přesvědčení, v nichž se popírá přítomnost chleba po konsekraci, pokládá se možnost existence akcidentů bez subjektu a trvá se na substanční a tělesné přítomnosti Krista ve svátosti podle přirozenosti těla, jímž spočívá v nebesích, popř. se hájí koncept tzv. impanace.²⁰⁵ Žatecký naopak v obecné rovině postuluje víru, že chléb je tělem

²⁰⁰ Op. cit, s. 131.

²⁰¹ Petr zmiňuje zejména užívání výrazů *mocně* (efficaciter) – *duchovně* (spiritualiter) – *skutečně* (realiter) – *právě* (vere) – *přítomně* (sacramentaliter), jimiž táborští postihují svátostnou přítomnost Krista v eucharistii. Viz CHELČICKÝ, *Replika*, s. 38; Petr rovněž poukazuje na svoji zkušenost s tábořskými, již se přesvědčil, že není snadné porozumět skutečnému smyslu jejich učení, neboť ve veřejných projevech podržují ambivalentnost svých výpovědí, kterou se brání proti možným věroučným střetům, pouze v soukromí a zpravidla ústně sdělují svá skutečná mínění – což je možná vyhraněné tvrzení, ale může poukazovat jak na určitou *diplomacii* ve věcech věroučných, tak i na určitý *rys sektářství* tábořského hnutí, viz CHELČICKÝ, *Replika*, s. 75.

²⁰² Srov. Op. cit, s. 75.

²⁰³ JOANNIS DE ZACZ. *Tractatulus De eucharistia*. In SEDLÁK, *Tábořské traktáty*, Část 2., s. 1 – 20. V Op. cit, Část 2., s. 41 – 44, uvádí Sedlák celkový výčet pramenů, ze kterých Chelčický čerpal své informace o tábořském učení.

²⁰⁴ Chelčický, *Replika*, 23n.

²⁰⁵ „Circa hoc denique plures hereses nimis invaluerunt, ut solida heresis, que negat panem manere post consecracionem et ponit accidens stare sine subiecto contra scripturam et omnem sanam philozophancium racionem, et heresis asserens quod panis transsubstanciat in carne Christi naturale, et heresis tenens Christi corporis inpanacionem, arguens a similitudine articuli fidei de verbi incarnatione (...) et heresis latisima plena ydolatria, que dicit Christum substancialiter et corporaliter secundum naturale corpus, quo in celo dimensionaliter residet, esse in sacramento altaris.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 1n. V Žatecově referenci tak zaznívá zřetelný poukaz na transsubstanciační učení, klasicky vyslovené Tomášem Akvinským, viz BURR, *Eucharistic Presence*, s. 8 – 15. Pokud se učení o tzv. impanaci týče, jeho předním zastáncem byl pařížský teolog Jan Quidort, viz LEVY, *John Wyclif*, s. 198 – 201. Z textu zřejmé napětí ve větě „substancialiter et

Kristovým a víno jeho krví, a odkazuje k formulaci vyznání *Ego Berengarius*, které však čte očima Wyclifovým, ²⁰⁶ s nímž jej pojí i její výklad, když soudí, že Ježíšovy výroky při jeho poslední večeři s učedníky (spolu s dalšími výroky ze 6. kapitoly Janova evangelia, v nichž o sobě či svém tělu mluví jako o chlebu či pokrmu) je nutné chápat svátostně (*sacramentaliter*) či figurativně (*figurative*) či na základě označování (*secundum significacionem*), ²⁰⁷ nikoli identicky (*ydemptice*). ²⁰⁸ Pozadím tohoto výroku je mimo jiné Žateckého učení o jednotlivých modech bytí (*modus essendi*) Krista, které rovněž prozrazuje příznačný vliv Wyclifovy metafyziky. ²⁰⁹ Vzhledem k svému božství (*divinitas*) je Kristus přítomen v každém stvoření esenciálně (*essencialiter*) a potenciálně, resp. mocně (*potencialiter*). Tento modus je pak blíže specifikován tak, že kdekoli jsou přítomny Boží spravedlnost, moudrost, milosrdenství či moc, tam je Bůh přítomen esenciálně a cele. ²¹⁰ Podle svého lidství (*secundum humanitatem*) však má Kristus mnoho modů svého bytí (*multiplices modos essendi*). Jeho nejpůvodnějším (*principalissimum*) modem bytí podle lidství je způsob substanciální (*substancialiter*) a tělesný (*corporaliter*), jímž je kdekoli, kde je esenciálně situováno (*loco*) jeho přirozené (*naturale*) tělo. Tímto tělesným modem svého lidského bytí žil na zemi, trpěl na kříži, byl

corporaliter secundum naturale corpus, quo in celo dimensionaliter residet“ ukazuje na vliv Wyclifova učení o eucharistii, viz zejména LEVY, *John Wyclif*, s. 323n.

²⁰⁶ „Si ergo queritur, quid sit ille panis, quem Christus discipulis in cena dedit et quem hodie in eius commemoracionem ex Christi institutione manducamus, vel quid sit illud vinum, quo Christus discipulos in cena potavit et quod hodie bibunt fideles in memoriam dominice passionis: tenendum et credendum est, quod ille panis est corpus Christi et illud vinum est sanguis Christi (...) [t]enetur fidelis credere et confiteri, quod ille panis, qui frangitur, qui videtur, qui dentibus teritur et masticatur, est vere corpus Christi, et illud vinum, quod bibitur ex calice, est vere sanguis Christi. Et non tenetur concordare cum modernis dicentibus: Non hoc quod vides est corpus Christi, sed hoc quod sub illo latet, et non hoc vinum, quod fauces sentiunt, est sanguis Christi, sed quod ibi latet.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 3. K recepci *Ego Berengarius* ve středověké scholastické teologii viz MACY, *Treasures*, Kapitola 2, *The Theological Fate*. Wyclifovu recepci vyznání předkládá pak LEVY, *John Wyclif*, s. 138 – 154 et 255 – 268.

²⁰⁷ „Sensus autem catholicus est, quod ille panis est corpus Christi sacramentaliter aut figurative i.e. id quod in natura sua manet panis materialis, licet iam sanctificatus, illud est corpus Christi secundum figuram et significacionem. Figuratur enim, quod caro Christi et eius sanguis pro nobis in cruce patienter oblata sunt...“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 5. Opět jde téměř o Wyclifovský text, viz LEVY, *John Wyclif*, s. 268 – 275, který se zde zabývá Wyclifovým pojetím vztahu *figura* (signum) a *veritas* (res) s ohledem na Krista.

²⁰⁸ „Sensus ergo verus et catholicus huius oracionis *Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus* est i.e. hoc efficaciter figuratur corpus meum et sanguinem meum. Quia alias foret nimis falsa, eo quod certum est quod illud visibile non sit ydemptice illud corpus, quod residet in celis, nec vinum ille sanguis ydemptice, qui est in venis corporis Christi, sed manent secundum naturam suam panis et vinum, ut supra est deductum sriptura et racione. Si enim foret ydemptice corpus Christi, tunc Christus cottidie fieret deus recens in ecclesiis infinitis et a quocunque infideli posset manducari, quod tota ecclesia negat, asserens quod infidelis sumit tantum sacramentum, sed non res sacramenti.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 6. K otázce, co přijímají nevěrní, se vrátíme v další části kapitoly.

²⁰⁹ „Pro cuius intellectu est diligenter advertendum, quod Christus habet multiplicem modum essendi ultra alias infirmas creaturas.“ Op. cit., s. 9.

²¹⁰ „[in] deo est idem essencia, virtus et potencia, et sic ubicunque est iusticia dei, est essencialiter deus, ubicunque est eius sapiencia, potencia aut misericordia, ibi est essencialiter deus – et sic deus est esencialiter ubique et totus. Op. cit., s. 9. K tomuto tématu viz SWIEZAWSKI, Stefan. *Nový výklad sv. Tomáše*. Přeložila S. Navrátilová. 1. české vyd. Brno: Cesta, 1998. 173 s. Orig.: Świety Tomasz na nowo odczytany, 2. vyd.. ISBN 80-85319-78-0. Kapitola 9, Vztah Boha ke světu, s. 78 – 83, et Kapitola 10, Prvotní příčina a příčiny druhotné, s. 84 – 87. K metafyzice Wyclifově ve vztahu ke svátostem srov. LEVY, *John Wyclif*, Kapitola 2, *The Metaphysics of John Wyclif*, s. -47 – 62.

pohřben a vstal z mrtvých. Ačkoli je nyní jeho tělo oslavené (*corporis gloriosi assumpsit*), jasné, zbavené možnosti trpět, přesto si zachovává (zejména kvantitativní) vlastnosti své pozemské tělesnosti.²¹¹ S odkazem na Lk 24, 39 – 42 pak Žatecký vykládá, že touto oslavenou tělesností byl přítomen Kristus mezi svými učedníky po svém vzkříšení po dobu 40 dní.²¹² Pokud se oslavené tělesnosti týče, i pro ni platí, že jí nemůže (*de potentia ordinata*) být Kristus přítomen současně na více místech, může se pouze reálným pohybem přemístit z jednoho místa na druhé.²¹³ A místem, kde Kristus setrvává až do svého příchodu k soudu, jsou nebesa.²¹⁴

V Chelčického polemické referenci tedy táborští učí, že podstatně a tělesně je Kristus přítomen výhradně v nebi na pravici Boha Otce a tato jeho oslavená tělesnost si zachovává základní rysy lidské tělesnosti (lze se dotýkat jeho kostí, má maso, určitou omezenou velikost apod.). Touto tělesností nemůže být Kristus přítomen na této zemi dříve než na konci věků, kdy bude soudit živé i mrtvé. Táborští nepřipouštěli jinou možnost, jak o oslaveném těle Kristově smýšlet, a to jim bránilo uvažovat o formě podstatné tělesné přítomnosti Krista ve večeri Páně.²¹⁵ Tak to alespoň viděl Petr, když tábořským zdůraznil, že Wyclif odmítal

²¹¹ „Illo modo hoc in terris viavit, hoc modo corporaliter in cruce est extensus, hoc modo iacuit in sepulchro et resurgens a mortuis, licet dotes corporis gloriosi excelentissime assumpsit, tamen semper verum corpus humanum mansit sun eadem longitudine, latitudine, altitudine et profunditate, eademque caro et eadem ossa et eadem singula membra, sed gloriosa, clara et subtilia, agilia, impassibilia.“ JOANNIS DE ZACZ, Tractatulus, s. 9. Petr celkem věrně reprodukuje toto tábořské učení, když z Biskupcem proklamovaného odmítnutí hrubé, materiální představy podstané přítomnosti Kristova těla v eucharistii („tuť jsú věci posvátné s kostmi, s vlasy, s žilami“), jakož i takového výkladu této přítomnosti, ve kterém tělo Kristovo ztrácí rysy reálné, hmotné tělesnosti a nabývá neúměrně charakteru ducha („ale tělo Kristovo, ačkoli jest duchovní, není duch“), vyvozuje Biskupcovo pojetí Kristovy oslavené tělesnosti: „pójčuješ Kristovu tělu některého duchovenstvie, ale stiem jemu zostáva pravé tělo hmotné, čitelné dotýkanie kostí, maso maje takéž, jako i prvé, jediné že již nesmrtné a oslavené“. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 23n.

²¹² „Et ut hoc multipliciter probaret, post resurrectionem suam apparuit hiis, qui digni erant, in multis argumentis per XL dies (...Lk 24,39-42) Ecce, quomodo probavit Christus post resurrectionem veram humanitatem secundum omnia membra, licet iam gloriosa, se reservasse. Et sic Christus eciam post resurrectionem habet esse corporaliter et dimensionaliter...“ JOANNIS DE ZACZ, Tractatulus, s. 10.

²¹³ „Unde sicut Christus corporaliter vians in terris non potuit pro eodem instanti corporaliter esse in diversis locis localiter distantibus, sed per motum realem de uno loco in alium ambulabat.“ Op. cit, s. 10. Není bez zajímavosti, že jedním z motivů konceptu transsubstanciace, jak jej vyložil sv. Tomáš, byla právě snaha vyloučit z kontextu přítomnosti Krista ve svátosti „reálný pohyb“. Viz ST III, q. 75 a. 1 arg. 3: „Praeterea, nullum corpus potest esse simul in pluribus locis, cum nec Angelo hoc conveniat, eadem enim ratione posset esse ubique. Sed corpus Christi est verum corpus, et est in caelo. Ergo videtur quod non sit secundum veritatem in sacramento altaris, sed solum sicut in signo.“ a Tomášova odpověď q. 75 a. 1 ad 3: „Ad tertium dicendum quod corpus Christi non est eo modo in sacramento sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur, sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento. Per quod non intelligimus quod Christus sit ibi solum sicut in signo, licet sacramentum sit in genere signi, sed intelligimus corpus Christi esse ibi, sicut dictum est, secundum modum proprium huic sacramento.“

²¹⁴ „Illo ergo corpore Christus est corporaliter in celis et non in sacramento, ymo nec in terris. Non enim descendet ante iudicium finale secundum scripturas (...) Et sic credendum est scripturis, quod Christus corporaliter usque ad iudicium corpore et sanguine suo est ad dexteram dei patris et nullibi hic in terris.“ IOANNIS DE ZACZ, Tractatulus, s. 12n.

²¹⁵ Bezprostřední inspirace Wyclifem je zde patrná. Viz LEVY, *John Wyclif*, 322n.

rozumět pravému tělu Kristovu (ve svátosti) výhradně v kategoriích prostoru a materie.²¹⁶ Táborští pro své důvody však podstatnou tělesnou přítomnost Krista ve svátosti jednoznačně odmítali jako nemožnou bez toho, aniž by byl popřen řád dějin spásy vymezený obětí, smrtí, vzkříšením, nanebevstoupením a druhým příchodem ve slávě Ježíše Krista. Soud Molnárův nám pomůže tento Chelčického závěr zpřesnit a zasadit do konkrétního kontextu: „Tak si chiliasté stanovili konec světa mezi 10. a 14. únor 1420 a jejich vůdce Marti Húska vystoupil s učením o večeři Páně (...) Učit hmotné přítomnosti Páně ve svátosti znamenalo Húskovi znevážit rozhodující význam již nastávajícího druhého jeho příchodu. Večeře Páně buď proto podávána jako obyčejný pokrm a nebuď ponurou připomínkou smrti, nýbrž jen náznakem toho, co se vnitřně děje v duši věrného křesťana, a jásavým pamatováním na vítězství Pána Krista.“²¹⁷ Oním bezprostředním kontextem se na přelomu let 1419 a 1420 tedy stává tábořský *chiliasmus*,²¹⁸ který svým důrazem na dějiny dynamizuje spíše statický, vertikální koncept světa ve filosofii Johna Wyclifa.²¹⁹ Musíme však rovněž říci, že s ohledem na českou reformaci se tábořský chiliasmus ocitá ve vztahu k praxi častého svátostného přijímání (pod obojí způsobou). Dříve než obrátíme svou pozornost na důsledky, jaké v očích Chelčického má toto základní východisko tábořského učení o večeři Páně právě na tuto praxi, nastiňme některé základní rysy tábořského chiliasmu, které mají pro naši diskusi valenci.²²⁰

²¹⁶ CHELČICKÝ, *Replika*, 63; Petr svou interpretaci Wyclifa rozvíjí zejména v závěrečné části *Repliky*, když se snaží podepřít svůj výklad pojmu *manducatio sacramentalis* „[K] odporám pohanským, ješto řkú, že pes, myš nebo svině mohou jiesti boha vašeho nebo tělo Kristovo, die: Ale odpoviedame jim podlé viery napřed položené, že nevěrně odpierají, nebo taková hovada mohou jiesti oběť posvěcenú, kteráž jest toliko svátost, ale ne tělo Kristovo nebo krev jeho.“ Petr rozumí Wyclifovi tak, že drží podstatnou (bytnou) přítomnost těla Kristova ve svátosti, ale v duchovní zvláštnosti, určené pro přijímání věřícími. Petr pak zdůrazňuje, že Wyclif odmítal rozumět pravému tělu Kristovu ve svátosti v pojmech prostorových, čímž se vymezuje proti tábořským, kteří naopak odmítali mluvit o tělu Kristovu mimo tyto kategorie. Petr rovněž Wyclifův pojem *figurative* interpretuje jako polemický pojem ve vztahu k určitému pojetí transsubstanciace (které však Petr považoval za původní transsubstanciační učení, jak o tom svědčí jeho traktát *O Božím těle* (rukopis Státní vědecké knihovny v Olomouci, sig. M I 164 ff. 204v-207v), podle kterého je tělo Kristovo přítomné ve svátosti tak, že jej lze spatřit a rukama se jej dotýkat a zuby jej kousat – což byla krajní interpretace výsledku sporu o Berengarovo učení v 11. století. Poučená univerzitní teologie, která transsubstanciaci hájila, se ovšem proti tomuto výkladu transsubstanciace vehementně bránila, ačkoli Wyclif ze své *filosofické pozice* tuto obranu nemohl přijmout jako *filosoficky relevantní*. Srov. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 62-65.

²¹⁷ MOLNÁR, Amedeo. Tábořský boj duchovní. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1958, č. 1, s. 1 – 11, s. 4.

²¹⁸ K otázce eschatologického očekávání v počátcích české reformace v jeho evropském kontextu srov. KOLÁŘ, Pavel. Jan Milíč's *Sermo de die novissimo* in Its European Context. In DAVID, Zdeněk V., HOLETON, David R. (ed.) *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Papers from the Fifth International Symposium on The Bohemian Reformation and Religious Practice held at Vila Lanna, Prague 19-22 June 2004*. Vol. 5, part 1. Praha: Academy of Sciences of the Czech Republic, 2004. ISBN 80-86675-04-1, s. 57 – 63.

²¹⁹ Na význam dějinné dynamiky pro vztah mezi Wyclifovou a Husovou eklesiologií upozornil KUČERA, Zdeněk. Eklesiologický výklad posledního soudu – pokus o porozumění Janu Husovi. In LÁŠEK, Jan Blahoslav (ed), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: Sborník z mezinárodního sympozia, konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1995. ISBN: 80-85795-17-5, s. 147 – 153.

²²⁰ Opíráme se o chiliastické články, uvedené v VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ. *Kronika husitská*. K novému vydání upravil DOLENSKÝ, Ant. Praha: František Strnad, 1940. 133 s. Srov. dále jejich analýzu v PEKAŘ, Josef.

Předně se zdá, že radikální tábořský chiliasmus rozlišoval několik způsobů (modů) eschatologického příchodu Krista. Tak některé články říkají, že přijde již v čase „nynějšího věku na skonání“, a to tajně jako zloděj „novým příchodem k obrácení království svého“. Tento příchod nebude časem milosti, „ale pomsty a odplaty v ohni a v meči“.²²¹ V tento čas pomsty, který je „daleko před dnem soudným konečným“, budou všechna lidská obydlí zničena, vyjma pěti měst (hor), jež zachovány budou.²²² Společenství pěti měst pak tvoří „tělo“ (Kristovo ?) svého druhu, obdařené eschatologickými rysy.²²³ Svým eschatologickým jednáním se jejich obyvatelé podílejí na novém způsobu příchodu Krista, který bude již zjevný a tělesný.²²⁴ Ačkoli zjevný a tělesný, není příchodem k poslednímu soudu, ale k obnovení církve „v království božím pro stav pocestnosti.“²²⁵ Povaha tohoto obnovení má výrazné sociální rysy.²²⁶ A přes všechnen důraz na jeho tělesnost jej charakterizují rovněž četné spirituální znaky. Patří k nim plné saturování potřeb těla i duše,²²⁷ „svaté spojování“ muže a ženy, početí bez poskvrnění (bez mužského semene), porod bez bolestí, zarmoucení i hříchu, jež byly vlastní životu v ráji a nyní v obnovení budou se dít zde na zemi i na pěti

Žižka a jeho doba: Doba se zvláštním zřetelem k Táboru. Díl 1. Praha: Vesmír 1927.283 s. Kapitola 3, Vavřinec z Březové, s. 37 – 62; ŠMAHEL, František. *Husitské Čechy: Struktury, procesy, ideje.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001. 758 s. ISBN 80-7106-468-8. Kapitola 4, Reformní záměry, ideály, vize: Hořké konce chiliastických vizí, s. 282 – 292.

²²¹ VAVŘINEC, *Kronika*, s. 53 a 71n (art. 1-6).

²²² „[art. 7.] Item že ještě, pokudž trvá církev rytěřující, ještě tohoto času pomsty *daleko před dnem soudným konečným* všecka města, vsi, hradové, tvrže, městečka i všecka stavení jako Sodoma mají zbořena býti a zpálena, protože pán do nich nebude vcházeti ani kdo dobrý. [art. 8.] Item že v tomto křesťanstvu, když ještě církev rytěřující trvati bude, toliko pět měst *tělesných a hmotných* zůstane, do nichžto věrní času pomsty povinni budou utéci; nebo kromě těch pěti měst vysvobození a spasení nebudou moci obdržeti.“ (kurzívou vyznačil P. Kolář) Op. cit, s. 72.

²²³ „Item toho času pomsty že bratří tábořští jsou *andělé poslaní* k vyvedení všech věrných z měst, ze vsí, z městeček na hory jako Lotha z Sodomy a že bratří s přidržejícími se sebe jsou *to tělo*, k němuž, kdežkolivěk by bylo, tu se shromáždí i orlice, o kterýchžto také povědino jest, a že všelijaké místo, na něž by tlačila noha, vaše jest a bude. I sou zajisté *zástupové od Boha poslaní* po všem světě k vzetí všech pohoršení z *království Krystova, jenž jest církev rytěřujících*, aby vyvrhli zlé z *prostředka spravedlivých*, aby činili pomstu a bili ranami národy, protivníky zákona Krystova, i jich města, vsi, městečka.“ (kurzívou vyznačil P. Kolář) Op. cit, s. 33n. Nakolik se zde odráží specifický tábořský výklad *predestinace*, si netroufáme soudit.

²²⁴ „Item na konci skonání tohoto světa Krystus sstoupí z nebe a zjevně přijde u vlastní osobě a viděn bude vočima tělesnými, aby království na tomto světě přijal a učinil veliké hody a večeri beránka jako svatbu choti své, církvi, na těch horách tělesných. A vyjdeť Krystus král, aby viděl stolců, nemající roucha svatebního pošle do temností zevnitřních. A jako za času Noe, kteříž zůstali vně z hor, v okamžení pozřeni budou. A ta všecka pohoršení z království svého vyvrže.“ Op. cit, s. 54. O tom, že tomuto příchodu nelze rozumět ve smyslu posledního (*ultimus*) příchodu k soudu, svědčí jiná redakce tohoto článku ve Vavřincově *Kronice*: „[art. 14.] Item že již vyvolení od blízka povstanou v tělech svých vlastních prvním, kteréž *daleko předejde vstání druhé, jenž bude obecné*. S nimižto Krystus sstoupí s nebe, obcovati bude tělesně na zemi, jehožto každé oko uzří...“ Op. cit, s. 72.

²²⁵ „[art. 18.] Item že již nyní církev rytěřující *daleko před příchodem Krystovým posledním k soudu* maje trvati do jiného příchodu Krystova, kteréžto již se stalo, v království božím pro stav pocestnosti obnovena bude, tak že v ní žádného hříchu nebude, žádné lži ani jaké poškvny.“ (kurzívou vyznačil P. Kolář) Op. cit, s. 73.

²²⁶ „Item v příchodu Krystově před soudným dnem přestanou králové, knížata i prelati, aniž bude placeno lozunkův, úrokův...“ Op. cit, s. 54.

²²⁷ V tom smyslu, že nebude pociťován nedostatek, a tedy ani potřeba ve vlastním slova smyslu.

horách.²²⁸ Návrat k praxi apoštolské církve²²⁹ je jen krokem vstříc času obnovení, neboť tehdy bude církev obdařena větší slávou i duchovními dary, než tomu bylo u apoštolské církve.²³⁰ Podle Žižkovy zprávy, již Vavřínek zapsal do své *Kroniky*, táborští chiliasté byli přesvědčeni o tom, že čas obnovení již nastal a oni jsou jeho podílníci.²³¹ Z našeho pohledu je pak nejdůležitější představa, že v tomto čase obnovení před posledním soudem pominou *sacramenta*, ale bude zachována přijímaná *res*.²³² Vzhledem k tragickému a krutému konci radikálních chiliastů v jihočeských lesích u hradu Příběnice roku 1421 se nelze domnívat, že jejich učení mělo bezprostřední vliv na utvářející se svátostnou teologii tábořské strany. Domníváme se nicméně, že je nutné podržet chiliastický obraz lidské existence a církve posledních dnů jako jeden z hermeneutických klíčů k tábořskému učení o večeři Páně. V apokalypticko-eschatologické vizi totiž vyjadřuje tezi o spásně-dějinné tělesné přítomnosti Krista na pravici Boží i jeho opětovné přítomnosti na zemi. Svým konceptem „času obnovení“, který se v mnohém vyznačuje imanentními předmětnými (tělesnými) vztahy mezi lidmi a přicházejícím tělesným Kristem, již nyní se vlamuje do přítomných dějin a chiliasté na něm mají aktivní podíl (projevující se v přítomné chvíli negativním, destruktivním apokalyptickým jednáním), výrazně relativizuje hranici mezi přítomným časem a časem posledního soudu. Neboť přítomné apokalyptické jednání tábořských chiliastů je jednou stranou mince, jejíž druhou stranou je právě „čas obnovení“, jak to nejlépe ukazuje jejich představa pěti útočištných měst či hor. Na ní můžeme dobře sledovat i chiliastickou ideu lidské tělesnosti a předmětných mezilidských vztahů. Z této předmětné dimenze vztahů se Ježíš Kristus vyvázal svým nanebevstoupením a navrátí se do ní při svém příchodu v „čase obnovení“ a k poslednímu soudu. V této perspektivě se pak *sacramenta* vztahují k oblasti mediování mezi předmětným tělesným životem lidí v dějinách a předmětným tělesným bytím Ježíše Krista na pravici Boha Otce. Skutečnost, že Ježíš Kristus není nyní v dějinách přítomen

²²⁸ „Item tito vyvolení, kteříž tak živi zůstanou, k stavu nevinnosti Adama v ráji jako Enoch a Eliáš přivedeni budou a budou bez všelijaké lačnosti a žiznivosti i bez útrpnosti tělesné i duchovní. Kteříž také svatým spojováním a nepoškvěně tu ženy ploditi budou zde na zemi i na horách syny a vnuky beze vší bolesti, zarmoucení i bez hřichu...“ Op. cit, s. 54.

²²⁹ Tuto apoštolskou dobu charakterizuje tábořskými prosazovaná nová praxe křesťanského života, prostá mše slavená bez ornátů na kterémkoli místě, pominutí kněžské moci apod., jak o tom mluví např. články 37. – 73. Op. cit, s. 73 – 75.

²³⁰ „[art. 24.] Item že království toho obnoveného na této cestě až do vstání obecného bude větší sláva nežli byla prvotní církve.[art. 25] Item že toto království církve rytěřující, jenž je dům nejposlednější před vstáním obecným, většími dary obdařeno bude nežli dům první, totiž církve rytěřující.“ Op. cit, s. 73.

²³¹ „Item církev svatou již obnovenou sou svědčili a zde se věčně živi býti věřili i za to měli (...) Item tak pravili sou, že oni hroby svatých otvírají.“ Op. cit, s. 107n. Srov. ŠMAHEL, *Husitské Čechy*, s.290 – 292.

²³² „[aniž] bude potřebí křtu vody, neb v duchu svatém pokřtěni budou. Aniž tu bude velebné svátosti těla božího čitedlná svátost nebo vidomá, neb novým *angelským obyčejem* krmení budou, ne na památku umučení Krystova, ale jeho vítězství.“ Op. cit, s. 54. Na jiném místě pak: “[art. 54.] Item věřiti neb držeti, že svátost těla Krystova nebo křtu spolu s jinými svátostmi nemají trvati v církvi rytěřující, dokavadž konečně nepřišel by Krystus.” Op. cit, s. 74.

svou bezprostřední tělesnou přítomností, je pravým důvodem existence svátostí. Jejich pomnutí bude dáno obnovením tohoto způsobu jeho přítomnosti v našich dějinách v „čase obnovení“. Svátosti jsou tedy utvářeny předmětnou distancí mezi dějinným životem lidí a oslavenou tělesnou existencí Ježíše Krista, která je vyložena v prostorové kategorii „na pravici Boží“. Pokud však táborští smýšleli o tělesnosti výhradně v prostorových kategoriích, pak víra v reálnou, podstatnou přítomnost těla Kristova a jeho krve ve svátostných darech večeře Páně by byla nejen zrušením oné předmětné distance, jež je v přítomném čase výrazem dějin spásy, ale *de facto* by znamenala popření smyslu *svátostných* znamení chleba a vína.²³³ Nyní můžeme nově porozumět Chelčického závěru, že pro ně jediným, povaze dějin spásy odpovídajícím (adekvátním) způsobem (modem) přítomnosti Krista ve svátosti (a tedy na zemi) je v našich dějinách přítomnost *duchovní* skrze *slovo, pravdu, moc, moudrost, světlo, víru, lásku, milost, skrze Ducha svatého*.²³⁴

Petrův závěr nás přivedl k dalšímu způsobu bytí Ježíše Krista. Je jím *modus essendi alicubi virtualiter aut potencialiter*, který je reálnou a stálou přítomností ve světě, která však není spojena s pohybem z místa na místo.²³⁵ Modelem této přítomnosti je královská moc, již je král přítomen na každém místě svého království. Jestliže je pak Kristus ustaven králem i soudcem všech živých i mrtvých, pak lze o něm říci, že je přítomen v právním smyslu „virtualiter aut potencialiter“.²³⁶ Tento způsob bytí Ježíš nabyt, když se ponížil na kříži a byl vyvýšen nade vše (Fp 2,6-10).²³⁷

Jiným způsobem bytí Ježíše Krista podle jeho lidství je *modus essendi spiritualis*, kterýmžto způsobem je přítomen se svatými a v svatých, kteří žijí zde na zemi.²³⁸ Blíže jej Žatecký určuje jako přítomnost skrze milost, v níž Kristus věrně zůstává po svém nanebevstoupení s těmi, za které a pro něž vylil svou krev na kříži.²³⁹ Možnost

²³³ V další části výkladu ukážeme, že podle Chelčického tábořská strana dospěla k tomuto popření smyslu svátostných znamení, ale jiným způsobem, který nicméně z dosavadního výkladu vychází.

²³⁴ CHELČICKÝ, *Replika*, s. 22n a 30n. Táborští přirozeně shledávali pro svůj postoj i filosofické důvody, klademe však důraz na tuto dějinně-spásnou jednotu tělesnosti Ježíše Krista – jak jí táborští rozuměli, aby byl více zřejmý cíl Petrovy polemiky, který chceme postihnout.

²³⁵ „[Tercio] Christus eciam humanitus habet modum essendi alicubi virtualiter aut potencialiter et sic realiter et continuo sine locali motu eius corporis in celo et in terra.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 12.

²³⁶ „Si enim vere quilibet rex est potencialiter in regno suo, quod actualiter regit, forcius Christus, qui constitutus est rex et iudex vivorum et mortuorum.“ Op. cit., s. 12n. Srov. tento přírámek u Wyclifa v LEVY, *John Wyclif*, s. 222n.

²³⁷ „Hanc potestatem accepit, cum se pro omnibus usque ad mortem crucis humiliavit. Propter hoc enim deus exaltavit illum et dedit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine eius omne genu flectatur celestium, terrestrium et infernorum.“ Op. cit., s. 13.

²³⁸ „Alium habet Christus modum essendi alicubi spiritualem, quo modo est cum sanctis et in sanctis viantibus hic in terra.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 12.

²³⁹ „Christus enim sursum manens in celis corporaliter est hic cum suis spiritualiter, i.e. per gratiam suam suos fideles famulos promovendo, protegendo, in spiritu ditando et quovis modo eis auxiliando... [q]omodo Christus non esset cum suis, qui sunt filii sui carissimi, quos dilexit usque in finem et lavit in sanguine suo a peccatis?“ Op. cit., s. 12.

bezprostředního vztahu k této milostné přítomnosti činí člověka v očích Žateckého důstojnějším svátosti, neboť sám je vpravdě chrámem svaté Trojice, údem Ježíše Krista, dědicem dober pocházejících od Boha a spoludědicem Kristovým. Svátostem to vše pak nenáleží.²⁴⁰ Jak lze tedy vymezit Kristovu přítomnost ve svátosti?

Žateckého řešení této otázky nás vrací k původnímu sporu o „tělo Kristovo“ a přivádí jej do blízkosti diskuse o svátostném a duchovním přijímání. Těm, kteří namítají, že Kristus ustanovil chléb svou svátostí (*sacramentum*) či figurou nad všechny jiné figury, a tedy jest tento chléb důstojnější člověka, Žatecký odpovídá, že věřící člověk je ve vlastnějším smyslu nejen figurou Krista, ale celé Trojice, neboť byl stvořen k obrazu (*ymago*) Božímu.²⁴¹ Z jejich vzájemné hierarchie plyne pro naše pojednání důležitý důsledek. Jestliže ve věřícím člověku, který je figurou důstojnější svátosti, je Kristus přítomen duchovně (*spiritualiter*), a nikoli tělesně (*corporaliter*), pak jeho přítomnost ve svátosti musí být téže povahy, tedy duchovní – neboť k duchovnímu přebývání Krista v těch, které si vyvolil, byla svátost ustavena a jemu má sloužit jako prostředek (*medians*).²⁴² Služebnost svátostí nás tak přivádí k poslednímu způsobu bytí Ježíše Krista podle jeho lidství. Je jím *modus essendi sacramentalis*.²⁴³ Jím se vzkříšený a oslavený Kristus dává věřícím ve znamení (*in signo, in figura*) pro jejich porušenost, jež jim brání pozvedat se k duchovnímu (*spiritualia*) a neviditelnému (*invisibilia*) bezprostředně.²⁴⁴ Povaha svátostných znamení pak musí být taková, aby bylo zřejmé, že milost není dávana viditelným znamením, ale samým Kristem, který skrze ně spolupůsobí a je přítomen jiným způsobem, než je přítomnost na určitém vymezeném místě.²⁴⁵ Jeho reálnou

²⁴⁰ „Secundo notet fidelis, quod homo fidelis est multum dignior quam sacramentum, quis talis in veritate est templum sancte trinitatis, membrum Jesu Christi et here domini dei bonorum et coheres Christi, quod remote est ab isto sacramento... [q]uia existens in homine Christus animam eius informat, rationem eius sapiencia, sciencia, consilio et fide illuminat, voluntatem eius caritate et devocione inflammat, potenciam eius irascibilem ad bona provocat et contra mala confortat; sed non sic potest esse in sacramento, quia panis istorum donorum nullo modo sic potest esse capax...“ Op. cit, s. 17.

²⁴¹ „Si autem dicitur: Iste panis est iam a Christo institutus pro sacramento vel figura eius ultra omnes alias figuras, ergo est dignius homine – iterum homi fidelis est multum propinquior figura non solum Christi sed et tocius trinitatis, quia ad ymaginem dei factus est...“ Op. cit, s. 18.

²⁴² „Sed quia quantumcunque homo sit dignior sacramento et Christus plus inhabitet hominem, tamen non corporaliter sed spiritualiter potest esse in ipso, ut supra deductum – ergo nec in sacramento potest corporaliter sed solum spiritualiter esse, quia solum ad hunc finem Christus est in sacramento, ut mediante isto animas sanctorum ingrediatur, in quibus elegit perpetuare.“ Op. cit, s. 18.

²⁴³ „Quarto Christus habet modum essendi sacramentalem.“ Op. cit, s. 13.

²⁴⁴ „Ipse (Christus) enim videns hominum infirmitatem, gravedinem et curruptionem, ratione cuius ad invisibilia et spiritualia nullo modo se elevare valent, eorum infirmitati se inclinavit et condescendit, ipsis visibilia et corporalia sacramenta statuendo, ut per illa ad invisibilia manuducantur et tamquam per instrumenta a magistro salutis aptissime disposita suis sicientibus animabus hauriant aquam vivam gracionum.“ Op. cit, s. 13.

²⁴⁵ „[sic] dum illo modo hiis sacramentis utimur, sicut a Christo institutum, realiter gratiam consequimur, non propter signum visibile, sed propter Christum cooperantem per huius modi signa et ibi presentem aliis modis quam in aliis locis.“ Op. cit, s. 13.

(*realiter*) a skutečnou (*vere*) svátostnou přítomnost pak Žatecký vymezuje slovy *sacramentaliter, potencialiter et spiritualiter*.²⁴⁶

Sedlák uveřejnil jako „Epylogus“ anonymního traktátu *De 4 modis essendi* tabulku, jež názorným způsobem shrnuje představené učení o čtyřech modech bytí Krista podle jeho oslaveného lidství.²⁴⁷ Čtyři mody jsou v něm uspořádány **hierarchicky**, charakterizovány stručným popisem a uvedeny výrazy „*celum*“,²⁴⁸ „*electi*“,²⁴⁹ „*sacramentum*“²⁵⁰ a „*totum universum*“²⁵¹. Mody bytí, a tedy přítomnosti, jsou ve vzájemné relaci hierarchicky odstupňovány s ohledem na svou reálnost (*realis*) a skutečnost (*verus*). Kristova přítomnost v nebi je určena jako „*modus essendi verus et realis*“, jeho přítomnost svátostná je „*modus essendi verior et realior*“, modus essendi se svatými a ve svatých je „*plus verior et plus realior*“ a přítomnost v nebesích je pak „*modus essendi realissimus et verissimus*“.²⁵² Není bez významu, že za nejreálnější a nejskutečnější Kristův „*modus essendi*“ s ohledem na jeho oslavené lidství je považována jeho předmětná přítomnost (*corporaliter et dimensionaliter*) v nebesích. Jak jsme již viděli, je to právě tato přítomnost, jež rytmitizuje v pohledu tábořské strany dějiny spásy. Mocná (*potencialiter*) přítomnost Krista v celém universu, jíž se ke světu vztahuje jako Pán, jemuž je vše podřízeno, je považována autorem anonymního traktátu za základní a výchozí. Jeho přítomnosti ve svátosti (*in signo*) a přebývání ve svatých (*sancti, electi*) nejlépe porozumíme, když jim budeme rozumět jako jistým *focus points* Kristovy osobní spásné přítomnosti pro ty, které si vyvolil. Nenaznačuje však tato hierarchie modů přítomnosti, že se Kristus svým věrným nedává cele, tj. *realissime et verissime*, k jejich spáse?²⁵³

Otázka nás tedy vede zpět k úvahám o svátostné přítomnosti. Soustředíme nyní svou pozornost na výraz „*sacramentaliter*“, který se týká vlastního sporu o „tělo Kristovo“,

²⁴⁶ „[Ch]ristus sine quod de celo localiter moveatur, est in sacramento rite disposito 1. sacramentaliter, 2. potencialiter, 3. spiritualiter.“ Op. cit, s. 14.

²⁴⁷ *Tractatus de 4 modis essendi*. SEDLÁK, J. (ed.), *Táborské traktáty*, s. 38 – 50. Grafický „Epylogus“ je na s. 49.

²⁴⁸ „*humanitus Ch(ristus) essencialiter, substancialiter, corporaliter et dimensionaliter est in celo in loco, per quem diffunditur coequatus...*“ Op. cit, s. 49.

²⁴⁹ „*Idem Christus sic ut dictum sursum manens usque ad iudicium, vere et realiter est in qualibet congregacione sanctorum et sanctis, sed spiritualiter i.e. per gratiam suam...*“ Op. cit, s. 49.

²⁵⁰ „*Idem sic ut dictum semper in celo manens est hic vere et realiter, sed potencialiter aut virtualiter, spiritualiter et sacramentaliter aut figurative...*“ Op. cit, s. 49.

²⁵¹ „*Idem sic ut premititur sursum manens realiter et vere sed potencialiter aut virtualiter est ubique ut rex ad quemlibet punctum regni...*“ Op. cit, s. 49.

²⁵² Op. cit, s. 49.

²⁵³ Srov. LEVY, *John Wyclif*, s. 270, kde srovnává paschasiánský postoj Lanfrankův s názorem Wyclifovým: „[thnik of] Lanfranc, for instance, who insisted that the invisible Christ in the host was still a sign of the visible Christ in heaven. But the central differenc here is that Lanfranc never said that one version of the body was any ‘more real’ than the other. Because, for Lanfranc, substantial does not imply visible or tangible, so Christ’s body can enjoy substantial presence in two places without being visible in both. Wyclif, on the other hand, seems unable to shake off the material connotations of substantial presence which, in turn, is equated with the truest form of a body.“

k Žateckého dalším určením „potencialiter“ a „spiritualiter“ se vrátíme v jiné části výkladu. Žatecký rozumí pojmu „sacramentaliter“ ve smyslu *in signo*. Kterákoli část posvěceného chleba účinně (*efficaciter*) znamená (*figurat*) tělo Kristovo způsobem, jenž převyšuje všechna jiná znamení, neboť Ježíš, když držel ve svých rukách chléb, řekl „*Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis tradetur*“. Jeho slovům je však nutné rozumět figurativně (*figurative*) či svátostně (*sacramentaliter*).²⁵⁴ Důsledkem této interpretace Ježíšových slov je přesvědčení o remanenci svátostných darů, tj. o zachování jejich substancí, jež vychází z popření identního (*ydemptice*) chápání slov ustanovení.²⁵⁵ Chelčický tábořskému vymezení smyslu slov ustanovení rozuměl tak, že „v takovémž rozumu Kristus chléb posvátným tělem svým nazývá, v kterakém rozumu nazvána jest skála ona, z níž synové Izrahelští pili sú, Kristus a Jan Eliášem, tociž že ten chléb znamená tělo Kristovo, které jesti za nás zrazeno“;²⁵⁶ a to na základě obecné (sémiotické) zásady, podle které „ta věc, kteráž jinú znamená, jmenuje se jménem té věci, kterouž znamená“.²⁵⁷ Právě z ní, při současném odmítnutí substanciální přítomnosti těla Kristova v eucharistii, tábořští zdůvodňují oprávněnost nazývat svátostný chléb a víno „tělem a krví“ Krista obětovaného.

Aby Petr porozuměl tábořskému užití slov „tělem a krví“ ve vztahu ke svátostným znamením chleba a vína, obrací svoji pozornost k výrazu „znamenává“, v němž slyší wyclifské „figurative“, a snaží se zjistit, jaký význam či smysl mu tábořští dávají. Příležitost k tomu mu poskytne tábořské rozlišení mezi znameními smlouvy staré (skála na poušti, velikonoční beránek) a nové (chléb a víno). Základem rozlišení je jejich vztah k dějinné

²⁵⁴ „Sacramentaliter quidem, quia quelibet pars panis figurat efficaciter corpus Christi ultra omnia signa humanitus adinventata, cum Christus tenendo in manibus panem et ipsum demonstrando dixit *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*, quod oportet intelligi sacramentaliter aut figurative...“ Op. cit, s. 14.

²⁵⁵ „Sensus ergo verus et catholicus huius oracionis *Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus* est i.e. hoc efficaciter figurat corpus meum et sanguinem meum. Quia alias foret nimis falsa eo quod certum est quod illud visibile non sit ydemptice illud corpus, quod residet in celis, nec vinum ille sanguis ydemptice, qui est in venis corporis Christi, sed manet secundum naturam suam panis et vinum...“ Op. cit, s. 6. Pozadím této interpretace je středověký spor o povahu ukazovacího zájmena „hoc“: „Cum ergo Christus panem sacramentalem demonstrans dicit non quod *hic*, sed quod *hoc* sit corpus eius, totum oportet ipsum intelligi loqui figurative.“ Op. cit, s. 6. Podobně, ale s přesným vymezením jednotlivých způsobů „predicacionis“: „Primo ergo credat fidelis, quod illa propositio Christi *hoc est corpus meum* est locutio figurativa et predicacio non essentialis, sed habitualis, sicut et illa: semen est verbum dei vel petra erat Christus, licet sit non sic figura, quin sit ibi realiter et vere res figurata sc. corpus Christi spirituali et virtuali.“ *Tractatus de 4 mosis essendi*, s. 46. K téže interpretaci u Wyclifa srov. LEVY, *John Wyclif*, s. 245 – 255.

²⁵⁶ CHELČICKÝ, *Replika*, s. 25. K tomuto výkladu *figurative* s ohledem na Wyclifa a koncept *modus essendi virtualiter aut potencialiter* Levy dodává: „[S]ince Christ is King of kings according to his humanity, so he is present to his whole kingdom through his regal power, Though he is certainly not present dimensionally or corporeally (*corporaliter*), he is still present to every part of his kingdom in the manner of a body (*per modum corporis*) (...) For Wyclif, a body can enjoy a spiritual, non-dimensional presence, as is the case with Christ in the host, while ‘bodily’ presence as such is equated with circumscriptive presence (...) Many hosts are figuratively or sacramentally the body of Christ, but that his body is symbolically multiplied does not mean that his body, as this symbolized thing, is thus multiplied in its own nature. Christ said John the Baptist symbolized Elijah, but when the Baptist was decapitated Elijah himself remained intact.” LEVY, *John Wyclif*, s. 295n.

²⁵⁷ Op. cit., s. 25. Srov.: „Talis igitur est modus loquendi sacre scripture, quo figura exprimitur nomine figurati et econtra figuratum nomine figure...“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 7.

události oběti na kříži, k níž se znamení starozákonní vztahují jako k události budoucí a znamení novozákonní jako k minulé. Rozdíl je podtržen skutečností, že sám Kristus velikonočního beránka nahradil svátostí chleba a vína.²⁵⁸ Petr však z rozpravy tábořských o rozdílu mezi starozákonními a novozákonními znameními dovozuje, že ve skutečnosti podle nich mezi nimi není žádný podstatný, kvalitativní rozdíl, neboť jejich jedinou „pravdou“, tj. „věcí znamenanou“ (*res*)²⁵⁹ je jedna a tatáž skutečnost – milost Boží zasloužená obětí Krista na kříži: „[v]šak had měděný a beránek také sú znamenali Kristovo umučenie, a ktož sú užívali věrně těch znamení, také jsú účastni umučenie Kristova i jeho skutkóv a spravdliivi sú skrze něho, jako i nynie věřící (...) A protož jich figury zdaleka sú znamenaly Krista, ale skutečně sú dosáhli věrní lidé toho, což Kristus svú smrtí dobrého přivedl jest“.²⁶⁰ Zdá se však, že Chelčický tábořské učení poněkud zjednodušil. Žatecký jasně učí, že s ohledem na figurativní řeč je nutné rozlišovat její jednotlivé stupně (*gradi*). Ačkoli jsou obě vyjádření „skála je Kristus“ i „chléb je tělo Kristovo“ řečeny *figurative*, nelze je zcela ztotožnit.²⁶¹ Tak *figurae* starozákonní sice označovaly (*significabant*) budoucí událost spásy v Ježíši Kristu, ale neměly při sobě milost ospravedlnění (*graciam iustificantem*) přítomně působící (*actualiter presentem*), tj. byly znameními bez sobě přítomné pravdy (věci znamenáné).²⁶² Jestliže starozákonním otcům bylo posvěcení (*sanctificacio*) dáno pouze ve znamení (*in figura*) a skrze naději (*per spem*), věřící je nyní přijímají skutečně (*veraciter*) a v pravdě (*in re*).²⁶³ Tak jako zákon nový převyšuje zákon starý, tak i svátosti zákona nového převyšují svátosti zákona starého, neboť Kristus ukřižovaný je v nich jaksi spolupůsobící a přítomný skutečně.²⁶⁴ Svým výkladem výrazu *figurative* nicméně Žatecký vychází vstříc Petrovu úsudku, když tento způsob „locucionis“ aplikuje na slova apoštola Pavla v 1 Kor 10,

²⁵⁸ „Huius ergo cibi spiritualis hic visibilis panis est sacramentum et figura, ut sic per sensibile sacramentum ad invisibilem cibum manuducamus. Ad hoc significandum hoc sacramentum Christus introduxit in ecclesiam post esum pure figuralem agni paschalis, ut patet Mat. 26, ut sicut agnus paschalis debuit offeri at manducari *in figuram passionis Jesu Christi pro futuro ymmolandi*, sic loco illius utamur figura alciori, sacraciori et utiliori in memoriam eiusdem passionis iam retroacte.“ (kurzívou označil – PK) JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 6.

²⁵⁹ Základní rozlišení mezi *sacramentum* a *res* vnesl do teologie svátostí Berengar z Tours. Pro stručný přehled dějiny tohoto rozlišení viz HARING, N. M. Berengar's Definition, s. 109 – 131.

²⁶⁰ CHELČICKÝ, *Replika*, s. 46.

²⁶¹ „Ulterius notandum attente, quod in huiusmodi locucionibus fogurativis in sacra scriptura fundatis sunt varii gradus. Nam una significat rem figuratam esse figure propinquius, alia vero remocius, et sic alio modo petra est Christus et alio modo iste panis erat corpus Christi.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 8.

²⁶² „Figure enim veteris legis tantum significabant misteria adhuc futura in nostra redempcione per Christum implementa, non autem habebant graciam iustificantem actualiter presentem ... i.e. significacionem non veritatem.

²⁶³ „[s]ic sanctificacionem, quam patres habebant solum in figura et per spem, fideles habent veraciter et in re.“ Op. cit., s. 8.

²⁶⁴ „Et sic sicut lex nova excellit legem veterem, sic et sacramenta nove legis excellunt veteris sacramenta, quia sacramenta nove legis omnia figurancia Christum crucifixum habent quodam modo ipsum realiter presentem et cooperantem...“ Op. cit., s. 8.

1-5.²⁶⁵ Duchovní pokrm i nápoj byly otci na poušti přijímány *in figura*, kdyby byly přijímány *in veritate*, nemohl by Pavel vzápětí říci, že po jejich přijetí „se většina z nich Bohu nelíbila“.²⁶⁶ Petrův výrok o tábořském učení je tedy do jisté míry oprávněný. Žatecký klade důraz na **účinnost** novozákonních svátostí, jež je odlišuje od znamení starozákonních. Ve smyslu účinnosti lze proto vykládat i *veraciter* a *in re* s ohledem na jejich vztah k milosti v nich přítomně působící.

Petr svůj názor, že slova „tělo a krev“ vzhledem ke svátostným znameníům užívají táborští ve významu „milosti, pocházející od těla Kristova“, opírá o traktát Jana Němce ze Žatce, zejména o jeho pojetí duchovní přítomnosti Krista ve svátosti skrze milost. Pro Chelčického je tento způsob jejich pochopení a užívání jediným možným vysvětlení výroku Mikuláše Biskupce, sděleného ústně, že Kristus jest přítomen v svátosti svým pravým tělem, když zároveň tvrdí, že Kristus je pravým tělem přítomen výhradně v nebesích. Je tak zřejmé, že „nenie řeč o těle Kristově, jediné o moci duchovní, ješto záleží na milosti, kteráž zaslúžena jest věrným v umučení jeho těla, aby jedúce ta znamenanie vidomá docházeli těch milostí (...) takéž řkúce, že pravé tělo Kristovo jest v svátosti, mieníte toliko moc duchovní, ješto pocházia lidem skrze tělo Kristovo.“²⁶⁷ Způsob, jakým táborští užívají slovo „tělo“ pro **milost** smrti těla Kristova zaslouženou, dovádí Chelčický k tomu konci, že pak by „pravda“ (*res*) všech svátostí mohla být nazvána „tělem“, neboť i křtem jsou přijímány milosti smrti Kristovou zasloužené (a tedy o vodě říci, že je svátostným znameníům těla Kristova).²⁶⁸ Táborští se tak svým způsobem užívání slova „tělo Kristovo“ ve vztahu ke svátostným znameníům proviňují proti základnímu smyslu ustanovení jednotlivých svátostí Kristem: „[J]sú rozličná ustavenie Kristova, aby ono jinak zachovávané bylo a jiné jinak, i jiní skutkové aby činění byli a jiní jinak, a týž duch aby řiedil milosti své pod každým, jakož chce...“²⁶⁹ To je jeden z klíčových momentů Petrovy polemiky s tábořskými. Svoji argumentací dovádí

²⁶⁵ „Chtěl bych vám připomenout, bratří, že naši praotcové byli všichni pod oblakovým sloupem, všichni prošli mořem, všichni byli křtem v oblaku a moři spojeni s Mojžíšem, všichni jedli týž duchovní pokrm a pili týž duchovní nápoj: pili totiž z duchovní skály, která je doprovázela, a tou skálou byl Kristus. A přece se většina z nich Bohu nelíbila; vždyť poušť byla poseta jejich těly.“

²⁶⁶ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 7.

²⁶⁷ CHELČICKÝ, *Replika*, s. 41.

²⁶⁸ Stejný formální přístup ke svátosti křtu i večeře Páně má pro středověkou diskusi své východisko v učení Berengaria z Tours, který na obě svátosti aplikoval distinkci *sacramentu* a *res*. Zdá se však, že důsledkem tohoto přístupu mu bylo zejména přesvědčení, že po konsekraci podstaty chleba a vína zůstávají, podobně jako při křtu zůstává podstata vody po její konsekraci: „Berengar sees the terms of analogy as follows: In baptism our natural eyes see the water; yet they do not see the Holy Spirit who consecrated it; they do not see the Cross to which the Jews nailed Christ's body, the Cross whose 'impression' made the water a *sacramentum*; they do not see Christ's death and resurrection of which the baptismal rite is a symbol. In the same manner, after consecration, our eyes see bread and wine on the altar; yet they do not see Christ's Body and Blood which rests in heaven – not somewhere on earth – until the Day of Judgment.“ HARING, N. M. Berengar's Definition, s. 110.

²⁶⁹ CHELČICKÝ, *Replika*, s. 42.

táborské myšlení až do krajního důsledku, jímž je - podle jeho názoru - **popření smyslu Kristova ustanovení svátosti večeře Páně i samotných slov ustanovení.**

Chelčického polemika s táborským učením o večeři Páně je důležitá i proto, že přejímá některá jeho východiska. Ve svém traktátu *O těle Božím*²⁷⁰ z roku 1422 přijímá za svůj táborský názor o čtyřech bytech Kristových, jehož základní motivy věrně rekapituluje.²⁷¹ Táborské následuje rovněž v pojetí oslaveného těla Kristova, o němž soudí, že je pravým lidským tělem se všemi lidskými údy, že si tedy zachovává základní kvantitativní vymezení, ačkoli je tělem oslaveným a nesmrtelným.²⁷² Chelčický rovněž rozlišuje dva způsoby bytu těla Kristova, podstatný a ten, jímž se dává v posvátném těle.²⁷³ Svými dalšími úvahami se však od táborského pohledu vzdaluje a kriticky se vůči němu vymezuje. Podle jeho přesvědčení dal Kristus učedníkům při poslední večeři svátostným způsobem totéž tělo, jímž s nimi seděl podstatně a osobně za stolem. Aniž by zrušil či umenšil „své osoby hrubé“, dal jim své tělo duchovním způsobem, a to všem naráz, v témže okamžiku. Takový způsob svátostného sebesdílení je „obyčejem duchovního bytu“.²⁷⁴ Marné je jakékoli další

²⁷⁰ CHELČICKÝ, Petr. *O těle Božím*. In OPOČENSKÝ, Milan (ed.) Traktát Petra Chelčického o těle Božím. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1958, č. 5, s. 138 – 143.

²⁷¹ „A najprve chce-li kto rozuměti něco o tělu Pána Krista v posvátném chlebu, má věděti, že čtver jest byt člověčenství Krista.

První najdokonalejší jest položen, kterýmžto bytem sedí na pravici Boží se vši plností těla svého, jakož sluší člověka mieti plnost úduv.

Druhým bytem jest po všem světě, v nebi i v zemi (...) I jest tím bytem mocně ve všem světě, jímž vládne a všecko musí poslušno býti, což on rozkáže a proti příkázáním nesmějí nic učiniti. Ovšem tento král nad králi, pán nad pány, dokonaleji kraluje nade všemi v nebi i v zemi, jenž jest jeho povýšil Buoh a dal jest jemu jméno, jenž jest nad každé jméno. A podle toho bytu má moc nad každým člověkem obživiti anebo umořiti a všemi mocně vládne a nade všemi soud konečný učiniti jako král najmocnější. Neb tento obyčej bytu Pána slove mocný, jímž vládne a panuje a povýšen jest nade všechny jiné pány.

Ale třetí byt jest Kristuov, jímž jest svatými a svatých milost (...) Neb světi lidé na světě sú díelo Kristovo a moc usilé jeho v nich. Protož on své dary a milosti rozmnožuje v nich, aby tak jméno jeho povýšeno bylo v nich, kdež oni jeho skrze ty dary počnú jeho velebiti, jsúce jemu poddáni a všicku poctivost na něho znášejíce. A proto svět potupují s jeho chválú i všechny jiné věci na světě, aby v pravdě on jim byl vše dobré. A on také neopustí jich, ale dává jim dary, duchovnie světlo vnitřního člověka, aby pravdu poznali a pravú moudrost Boží v sobě měli k rozeznání dobrého a vystřezenie všelikého nebezpečnstvie. Také brání jich, jakož jest je zde v nebezpečnstvie oslavil a v nepřizni mnohé a kázal jim, aby sebe sami nebránili, ale pomstu Bohu poručili a v něm všicku naději kladli, neb on o ně péči má a brání jich a ostříhá i spomáhá jim ve všech núzech i potřebách a jich dobrého ve všem hledá (...)

Čtvrtý byt Pána Krista v posvátném chlebu, jemužto bytu říkáme posvátný a duchovní byt těla Kristova.“ Op. cit, s. 139n.

²⁷² „Ale naše viera má býti: Ačkoli Pán Ježíš vzal jest tělo oslavené a nesmrtelné, jakož sluší na nebeský život, ale však proto pravé tělo čovčie z mrtvých vstalo se všemi údy člověčími. A toho dokázal Pán Ježíš, když jest od nich dotýkán a když jest s nimi jedl. A takéž sedě v témž těle za stolem s dvanácti a chastaje se na smrt, dával tělo své každú oblášť a řka zjevně ‘Vezměte a jezte, toť tělo mé, kteréž za vás zrazeno bude. To čiňte na mou památku.’ (...) tuto o těle Kristově mluvíme a z viery máme, že vždy pravým člověkem ostává, maje pravé tělo jako člověk a netoliko podle přirozenie, ale podle viery v mírném těle vstupiv na nebesa.” Op. cit, s. 140.

²⁷³ „A tu praví vo dvě bytu těla Kristova, o podstatném a o tom, jenž se jim dává v posvátném chlebě. A to najsnáze člověk porozumie.“ Op. cit, s. 141.

²⁷⁴ „A když Pán Ježíš za večeři seděl tělem svým podstatným a osobným tělem a vzem chléb, dieky vzdával a lámal (...) Neuršiv ani umenšiv své osoby hrubé, dává to tělo v posvátném chlebě obyčejem duchovního bytu. To pravé tělo dává mnohým pojednú a v jeden čas, ale to proto, že netělestným obyčejem dává se toliko, ale kterak on svú božkú mocí ráčí.“ Op. cit, s. 141.

přemýtlání o způsobu této přítomnosti, věřící mají zůstat při tom, že svátostně se Kristus svým pravým tělem dává jejich víře. Neboť se jim dává nikoli předmětně, „z velikosti míry“, ale tak, že kdo je více vírou způsobilý, má z jeho sdílení větší duchovní užitek.²⁷⁵ Přítomnost Krista ve svátosti se Chelčickému stává osou duchovního života těch, kteří ji přijímají vírou. Vírou, jež přijímá a pevně drží slova, jimiž Ježíš svátost ustanovil, slova, jež jsou hlasem Slova vtěleného, jež bylo na počátku před stvořením světa a skrze něž všechno bylo stvořeno.²⁷⁶ Hermeneutickým klíčem k porozumění Kristově přítomnosti ve svátosti, jenž sdílí se středověkou scholastickou sakramentologií, se Petrovi stává tajemství inkarnace.²⁷⁷ Zatímco spojení Slova s tělem je nezrušitelné, svátostné spojení pravého těla Kristova s chlebem a vínem pomíjí, neboť podstaty chleba a vína zanikají, když jsou dary přijímány, ale tělo Kristovo zůstává a nemění se. Chelčický tu svými vlastními jazykovými prostředky vyjadřuje klasické konsubstanciační učení.²⁷⁸

Je nyní více než zřejmé, že se Chelčickému tábořské užívání slov „tělo a krev“ jeví jako zcela neoprávněné a nesmyslné, jdoucí proti úmyslu Ježíše Krista: „[T]o není toliko příhodně nazvatí znamenie jménem věci znamenanej, ale pro pravdu a moc, kterúž znamenie má přítomně takéž, jakož věc znamenaná (...) není-li skutečně a bytně věc znamenaná spojená s znamením, proč by ta věc znamenie jméno měla, a pravda jeho nestála s ním (...) protož, není-li přítomná moc bytného těla Kristova tomuto znamení, tehdy tak jest nepravé dáti jemu jméno, že jest tělo Kristovo ...“²⁷⁹ Petr tábořským jednoznačně vzkazuje, že **pouze přijetí přesvědčení o podstatné, tělesné přítomnosti Krista ve svátosti opravňuje k užívání slov „tělo a krev“ ve vztahu ke svátostným znamením.**²⁸⁰ Mimo tuto víru takové

²⁷⁵ „Neb dává v bytu duchovním, aby to Boží snesl člověku, aby neuměl uhodnutí ani mysliti, pochopiti ani celosti osoby ani stránky které toho těla, ale aby skrze samu víru šel k tomu, zavrha všechn sůd tělestný a všechny miery větší neb menší, toliko věřil tomu, že on se jemu dává svým tělem, jakož ráčie pravě. Neb se dává ne v velikosti míry, ale ktož se lépe zpuosobie, tomu větčie užitek dá.“ Op. cit, s. 141.

²⁷⁶ „A tak skrze bytí Kristovo v svátosti přiveden bude člověk srdcem pravým modlením k Bohu. Neb když jest řekl týž veliký biskup, chléb a víno drže: To jest mé tělo, toť jest má krev, hlas bieše slova vtěleného, hlas počátku věčného, hlas staré rady, slovo keréž přirozenie človečské vzalo.“ Op. cit, s. 142.

²⁷⁷ „Prve spojené slovo Otcovo s tělem a toho slova spojení s tělem. Druhé spojení s chlebem a s vínem (...) Neb pro naše spasenie stalo se jest jeho vtělenie a spojení podstaty zemské s božskú. Taktěž i druhé spojení v uoběti děje se pro naše spasenie, podstaty božské s podstatú zemskú, aby nám prvnie spojení slova s tělem prospělo a s námi více sjednání bytí mohlo.“ Op. cit, s. 142n. Srov. KUNETKA, František. *Liturgika: Úvod do liturgie svátostí*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. 351 s. ISBN: 80-7192-618-3, s. 97 – 99, který v důrazu na inkarnaci spatřuje jedno z omezení scholastické sakramentologie.

²⁷⁸ „Když se *jie* jeho tělo v posvátném chlebě, *podstata* chleba a vína zhyne, ale rod panny u otce i v lidech nezhyne (...) chléb posvátný, jenž jest znamenie těla Krista, není vzdálen ani místem ani časem od těla Krista, neb přítomně má sebú *bytně* tělo Kristovo, jakož proto spojené jedniem jménem oboje podstatu nazval tělem svým.“ (kurzívou označil – PK) Op. cit, s. 142n. K postavení konsubstanciačního učení v kontextu středověké scholastické teologie srov. MACY, The Dogma of Transubstantiation, s. 11 – 23.

²⁷⁹ Op. cit, s. 48n.

²⁸⁰ Srov. „[q. 75 a. 1 arg. 1] Ad primum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento non sit corpus Christi secundum veritatem, sed solum secundum figuram, vel sicut in signo (...) [q. 75 a. 1 co.] Respondeo dicendum quod verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, non sensu deprehendi potest, sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur (...) Hoc autem conveniens est, primo quidem, perfectioni novae legis.

mluvení nemá žádný smysl. O tom, že nešlo pouze o věc akademickou, svědčí jeho kritický pohled na rozhodnutí tábořských zachovat některé rysy tradiční liturgické praxe, které v kontextu jejich učení nemohou být založeny v pravdivém vztahu liturgického slova a gesta k realitě svátosti.²⁸¹ Tak alespoň soudil Petr Chelčický.

4.2.2. Lukáš Pražský a jeho obhajoba tábořské teologie

Jádro sporu o „tělo Kristovo“ přetrvávalo v české reformaci o desítky let ty, kteří jej přivedli k životu. Znovu jej vyzdvihl bratrský teolog Lukáš Pražský, který se ujal obhajoby tábořského učení o večeři Páně. Učinil tak mimo jiné svým spisem *Triologus*, jenž dokončil roku 1524.²⁸² Lukáš nejprve cituje Rokycanovo výchozí učení o svátosti večeře Páně, v němž se vyznává, že ve svátosti je přítomen celý Kristus, pravý Bůh a pravý člověk, „svým vlastním přirozením a podstatou svého přirozeného bytu“, kterou přijal z panny Marie a již sedí v nebi na pravici Boha. Tak je třeba rozumět slovům ustanovení.²⁸³ Lukáš se nejprve zaměřuje na sama slova aktu ustanovení, která dynamizuje. Ježíšova slova se nevztahovala na samotný chléb, ale na chléb vzatý, dobrořečený, lámáný, podávaný a přijímaný. Právě tento chléb Ježíš vysvědčil nikoli svým tělem zrazeným a nyní oslaveným, ale pouze tím, které zrazeno bude. A rovněž chléb a víno nevysvědčil pravým Bohem a prvním člověkem, ale pouze zvlášť tělem a zvlášť krví.²⁸⁴ Lukáš právě posledně zmíněný motiv dále rozvádí a staví jej proti názoru (Rokycanovu), že Kristus je ve svátosti přítomen svým živým tělem, spojeným s božstvím, neboť takto živé a spojené tělo bylo za nás zrazeno. Jeho argumentace míří k srdci učení o *konkomitanci*, jíž však nerozumí dobře. Ježíš chléb i víno vysvědčil na

Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura, secundum illud Heb. X, *umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam rerum imaginem*. Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate. Et ideo hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet...“ ST III, q. 75 a. 1 arg. 1 et q. 75 a. 1 co.

²⁸¹ CHELČICKÝ, *Replika*, s. 75.

²⁸² *Br. Lukáše Pražského Trialogus, v němž obsažen spis M. Jana z Rokycan, podaný sněmu zemskému o sv. 3 králích 1444*. In NEJEDLÝ, *Prameny*, s. 56 – 95. O povaze spisu říká Nejedlý následující: „1444, Jan. Rokycana podává sněmu zemskému v Praze spis o víře své strany a rozdílech mezi ním a kněžími Tábořskými (...) Po zmizení Tábořů užívalo se ho v polemice proti Bratřím, proto Br. Lukáš napsal tak zvaný *Trialog*, kde cituje vždy odstavec ze spisu Rokycanova, potom odpor Tábořů, nakonec ‘soud ze zákona’, jak nazývá své učení (...) Jediný rukopis Trialogu zachoval se v archivu Ochranském v druhém foliantu na listech 71 – 108, kde je i datum 7. září 1524, kdy Lukáš spis svůj dokončil.“ NEJEDLÝ, *Prameny*, s. 19n.

²⁸³ „Věřeno má býti, že v svátosti velebné těla a krve boží jest celý Kristus, pravý Bůh a pravý člověk, svým vlastním přirozením a podstatou svého přirozeného bytu, kteroužto podstatu vzal z panny Marie, kteroužto sedí na nebi na pravici boha otce (...) A že zrazeno jest v svém přirození a podstatě, kterouž jest vzal z panny Marie, protož v témž přirození a podstatě dává se v svátosti velebné.“ *Br. Lukáše Pražského Trialogus*, s. 57n.

²⁸⁴ „[K]ristus vzal chléb, a neřekl: v tom chlebě velebné svátosti, ale ukázav na chleba vzetí, lámání, dávání a jedení a řekl: toť jest tělo mé etc. Druhé nevyznává zákon, že by chléb byl v svém od Krista vzetí, dobrořečení, lámání, dání a jedení pravý bůh a pravý člověk etc., ale vyznává, že jest toliko tělem jeho oblášť a víno krví oblášť. Třetí nevyznává zákon ten chléb s vydáním k jedení, by byl tentýž Kristus, jako na pravici v slávě, ale vyznává, že jest tělo jeho, jenž mělo zrazeno býti.“ *Op. cit.*, s. 58.

památku své smrti, jíž tělo bylo odděleno od duše i krve a krev od těla i duše, proto jsou tělo i krev vysvědčeny rozdílně, odděleně, tak jako tělo od krve mělo býti odděleno smrtí Ježíšovou na kříži. Nikoli tělo oslavené, ale tělo smrtelné a smrti vydané ustanovil pravým pokrmem a pravým nápojem.²⁸⁵ Je pak zřejmé, že Kristus není a nemůže být ve svátosti podstatně přítomen svým oslaveným lidstvím (tělem). Podobně nelze smýšlet tak, že je ve svátosti podstatně přítomné jeho smrtelné a smrti vydané tělo. Lukáš radikalizuje temporalitu spásy s ohledem na svátostná znamení, která jsou jako taková znamení dějinné oběti Ježíše Krista, jíž se pro nás vydal jednou provždy, když zemřel na kříži. Svátostná znamení, jež Ježíš při své poslední večeři vysvědčil odděleně svým tělem a krví, označují (*significare*) tuto minulou dějinnou událost, jež je jimi slavena a připomínána.

Lukáš Pražský si tímto výkladem připravil půdu k následujícím úvahám o táborském pojetí *figurative*. Opět nejprve odkazuje na Rokycanovu zprávu o táborském pohledu na akt ustanovení, podle níž táborská strana drží, že je nutné rozumět Ježíšovým slovům v téže sémantické rovině, v níž rozumíme slovům apoštola Pavla o skále, z níž Izraelité pili vodu na poušti a jež byla Kristem.²⁸⁶ Následně je hájí proti Rokycanovi, jenž táborským teologům namítá, že svátostná znamení tělo a krev Ježíše Krista netoliko znamenají, ale také v pravdě obsahují.²⁸⁷ Lukáš staví obhajobu na propracovaném binárním modelu jednotlivých Kristových *modi essendi*. V něm jako základní rozlišuje přirozený a duchovní *modus essendi*. Dvojí je způsob přirozený: smrtelný, jenž byl Ježíšovi vlastní od jeho narození až po smrt na kříži a jímž způsobil vykoupění a spasení člověka, a nesmrtelný, jímž byl vzkříšen, vstoupil na nebesa, sedí v moci po pravici Boha Otce, hledí na jeho tvář, sesílá Ducha svatého a dává účastnství na své oběti.²⁸⁸ Podobně je dvojí i byt duchovní. Prvním z nich je jeho přítomnost v duších věřících, založená v účasti na jeho oběti („v dušech účastností těla a krve v zasloužení svém“). Tento *modus essendi* je *telos*, k němuž je zaměřeno veškeré spásné

²⁸⁵ „A to ku paměti jeho smrti rozdělení umrtveného těla a vylité krve rozkázal jísti a tu smrt a ne život zvěstovati, doníž nepřijde. A podnes totéž tělo jeho vysvědčuje se na smrt zrazené v bytu smrtedlnosti, ale ne v bytu života slavnosti, neb pravda nahá bez svátosti totéž svědčí, že tělo jeho umrtvené právě jest pokrm, a krev vylitá z něho právě nápoj.“ Op. cit, s. 60.

²⁸⁶ „Kněží Táborští s jinými svými drží a věří, kdež Kristus řekl: toť jest tělo mé, že v takovém rozumu Kristus chléb posvátný tělem svým nazývá, v kterakém rotumu natvána jest skála ona, z nížto Izraelští pili sou, Kristus a Jan Eliášem, totiž že ten chléb *znamenává tělo Kristovo*, kteréž za nás zrazeno.“ Op. cit, s. 60n.

²⁸⁷ „Odpovídajíc k tomu, takto jsme řekli, že daleko v jiném rozumu dí sv. Pavel: skála bíše Kristus, a k rozumu těch slov, když pán Kristus řekl: toť jest tělo mé, neb slova ta Kristova mají moc učiniti, aby tělo Kristovo místem a časem bylo v svátosti, ale slova ona: skála bíše Kristus, Jan jest Eliáš, nečinila sou toho, aby Eliášova osoba byla v Janově osobě, ani také osoba Kristova byla jest skála, než pro některakou moc, kterouž skála majíše, nazvána jest Kristem. Také ač zevnitřní svátost vidomá znamená tělo Kristovo, netoliko však znamená, ale také v pravdě má pravě jeho tělo, a tak není týž rozum jedněch jako druhých slov.“ Op. cit, s. 61.

²⁸⁸ „[B]yt Kristův jest dvůj: jeden přirozený a druhý duchovní. Přirozený dvůj, jeden smrtedlný, v němž zde byt svůj měl až do smrti své, druhý nesmrtedlný, v němž vzkříšen, vstoupil v nebe. Prvním bytem smrtedlným vykoupění a spasení způsobil zde, druhým přistojí tváří boží a ducha svatého posílá, účastnost svou dává, prostředníkem i dveřmi k otci jest etc.“ Op. cit, s. 64.

jednání Ježíše Krista, pro něj se stalo vtělení, pro něj ustanovil Ježíš svátosti, pro něj má přijít k poslednímu soudu.²⁸⁹ Druhým duchovním bytem je Kristus přítomen v církvi jako hlava, kněz, biskup svrchovaný, a to opět dvojím způsobem: jednak mocně bytem služebným v těch, kdo jsou pověřeni v církvi službou, jednak bytně i duchovně ve služebnostech církve. Z nich nejdůležitější jsou čtení a výklad Písma, jim pak jsou podřízeny svátostné služebnosti, jež se dělí podle řádu sedmi svátostí.²⁹⁰ I Lukáš buduje vztahy mezi jednotlivými *modi essendi* hierarchicky. Jejich hierarchii nám asi nejlépe ukáže model silového (magnetického) pole. Oba způsoby přirozeného bytu tvoří dva póly tohoto pole. V ploše zobrazené silové čáry mezi nimi pak zobrazují módy Kristova duchovního bytu tak, že nejvýše položenou je jeho přítomnost ve věřících skrze účastenství na jeho oběti jednou pro vždy a nejnižše položenou jeho přítomnost svátostná: „A podlé těch bytův zřízených má se díti pánu Kristu zřízená pocta, bez nezřízeného stavění jednoho bytu nad druhý. A že všickni bytové služební Kristovi jsou pro byt duchovní v lidech, a ten má nejvážnější býti.“²⁹¹ Lukášův model hierarchicky (služebně) uspořádaných modů Kristova bytí plastičtěji než tomu bylo v tábořském učení ukazuje k tomu, co považujeme za klíčový motiv sporu o „tělo Kristovo“. Je jím hledání pravého řádu dějin spásy, jeho základních souřadnic, v jejichž rámci musí být interpretována Kristova svátostná přítomnost v darech chleba a vína, máme-li jí správně rozumět. Modelem silového pole chceme vizualizovat myšlenkovou přísnost, s níž Lukáš Pražský v návaznosti na tábořské učení vymezuje relaci mezi oběma způsoby přirozeného, podstatného a tělesného bytu Kristova. Z ní pak domýšlí své pojetí jednotlivých modů jeho duchovní přítomnosti a zdůvodňuje oprávněnost figurativního výkladu slov ustanovení večeře Páně. Slovu o „těle Kristově“ nelze rozumět bez vztahu jednak k smrtelnému, jednak k oslavenému (nesmrtelnému) modu bytí Kristovy pravé, podstatné tělesnosti. Lukáš důrazněji než táborští učí, že svátostná znamená se „posvátně, duchovně, mocně a právě v pravdě“ vztahují k pravé Kristově tělesnosti, vydané smrti, ale žádným způsobem k jeho pravé tělesnosti oslavené a nesmrtelné.²⁹² Podobně jako táborští a Wyclif, i Lukáš nepřijímá možnost uvažovat o této tělesnosti mimo předmětné prostorové kategorie, jimiž rovněž vymezuje základní souřadnice

²⁸⁹ „Duchovní byt jeho dvůj, jeden v dušech účastností těla a krve v zasloužení svém, a ten byt po prvním podlé písem najdůstojnější jest, pro nějž vše Kristus činil, až i svátosti ustavil, a proňž má přijíti s nebe k soudu, k dokonání jeho, aby zůstal na věky, mimo posvátný, jenž má trvati toliko do příští Páně.“ Op. cit., s. 64.

²⁹⁰ „Druhý duchovní (byt) v církvi jako hlava, kněz, biskup svrchovaný, vinný kořen etc., a ten dvůj: jeden mocný v sluhách služebný, druhý bytný i duchovní Kristův v služebnostech, a ten dvůj: jeden v slovu čtení víry a zákona víry, jenž prvotnější a potřebnější jest, druhý posvátný, a ten se dělí podle řádu sedmeré svátosti a jest najnižší ze všech bytů.“ Op. cit., s. 64.

²⁹¹ Op. cit., s. 64.

²⁹² „Neb pán (Ježíš) s místem a s koncem ráčil vysvědčiti, co má věřeno i činěno býti a neráčil k tomu zavázati, aby mu ta neb jeho tělu a krvi poctivost měla činěna býti, poněvadž, jakož dovedeno, bytem svým podstatným, ni osobou božskou, ni přirozenou bytností člověčenství celého ovšem oslaveného tu neráčil se vysvědčiti ...“ Op. cit., s. 82.

dějin spásy.²⁹³ Ti, kdo tvrdí, že je Kristus přítomen ve svátosti právě svou přirozenou, podstatnou tělesností, nerozumí vnitřní dynamice těchto dějin a ruší jejich řád.²⁹⁴ A co více, přítomnost takové podstatné tělesnosti v darech by byla „nahá“, a tedy v žádném smyslu svátostná (*in figura, in signo*).²⁹⁵ Wyclifsko-táborské *figurative* je tak podle Lukáše jediným oprávněným způsobem, jímž má být rozuměno Ježišovým slovům při ustanovení svátosti večeře Páně.²⁹⁶ Ovšem novozákonní *figurae* nejsou stejného řádu jako *figurae* starozákonní, liší se od nich svým vzatím k *res*, neboť Kristus je v nich přítomen „právě a v pravdě“. Ačkoli starozákonní *figurae* byly skutečnými znameními, neboť jejich vyznamenání bylo pravé, neměly přítomnou účast na Kristově oběti, jež dosud nebyla přinesena. Přítomná účastnost na jeho oběti je novozákonními *figurae* dána účinnou svátostnou přítomností obětovaného Krista pro ty, kdo přijímají s vírou.²⁹⁷ Můžeme nyní říci, že Lukáš Pražský

²⁹³ „Jisté a průvodné jest z zákona božího, že jediné přirození lidské vzal, jedinou duši a jediné tělo, jenž se podle bytu přirozeného množiti v podstatě přirozené, neb jeden a týž čas a chvíli na místech rozličných byti, nikoli nemůž, ale vždy netoliko smrtedlné, ale i oslavené jediné jest a na jednom místě podle písem svatých. Druhé to jisté jest a nepochybné, že, jakož se předpověděl řečmi zjevnými i podobenstvími vstoupiti a odjíti k otci v nebe, tak odešel, a jináč by byl utěšitel nepřišel a byl by s svými duchovně skrze ducha svatého v oučastnosti své nikoli nebyl do skonání, neb jakož zde pro byt duchovní byl a vše činil, tak i pro týž i v nebe vstoupil, aby skrze ducha svatého u vyvolených a s věrnými byl do skonání.“ Op. cit, s. 72.

²⁹⁴ „A z toho zajisté, poněvadž ta potřeba byla odjítí jeho, že právě a jistě svým vlastním, jediným, přirozeným, podstatným bytem odešel, aby pravda duchovního jeho bytu posvátného i služebného byla s námiv tom bytu těla zde na zemi přirození vlastního, že nic právě nerozumějí spasení zde připravenému, s nimiž přítomen u otce k dávání účastnosti jeho, tak aby skrze něj přístup byl k otci etc.“ Op. cit, s. 72.

²⁹⁵ „[Ch]léb a víno jest tělem a krví páně posvátně, totiž ne naze jako byt pravdy bez svátosti těla téhož přítomného byl, ale tak, jakož chléb i mohl býti ku potřebě věrných úmyslem Kristovým ustaven a vysvědčen, netoliko k vyznamenání i k připomínání i k svědectví k zrazení těla na smrt, i způsobem jeho ku pokrmu, i účastnost jeho všech věrných, ale aby byl posvátně, totiž ne naze jako byt pravdy bezvyznamenane tělem Kristovým přirozeným i duchovním k duchovnímu požívání.“ Op. cit, s. 69. A jinde s přímou narážkou na transsubstanciační učení: „[A]le odpírá se chytrosti lstivé, odporne čtení, že pomínuvše úmysl v svědectví chleba a vína, dání i jedení i pití a vysvědčení chleba a vína, i utekli se k nahému tělesnému bytu bez chleba, aby tu tělo samo bez podstaty chleba vyznávali pravé, přirozené, vlastního bytu, netoliko smrtedlného, ale i oslaveného, jímž jest na pravici, svědčili.“ Op. cit, s. 77. K rozlišení mezi „nahou“ *res* a *figura* srov. RATRAMNUS. *De corpore et sanguine Domini*. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J. N. (ed.) Amsterdam: North-Holland Publishing Co, 1954, capituli VII. – VIII.: „Figura est obumbratio quaedam, quibusdam velaminibus quod intendit ostendens (...) vel cum Christus in evangelio loquitur dicens: *Ego sum panis vivus qui de coelo descendit*. Vel cum seipsum vitem, discipulos autem palmites appellat“ *Ego sum dicens vitis vera, vor autem palmites*. Haec enim omnia aliud dicunt, et aliud innuunt. Veritas vero est, rei manifestae demonstratio, nullis umbrarum imaginibus obvelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur naturalibus significationibus insinuatae. Ut pote cum dicitur christus natus de virgine, passus, crucifixus, mortuus, et sepultus. Nihil enim hic figuris obvelantibus adumbratur, verum rei veritas naturalium significationibus verborum ostenditur, neque aliud hic licet intellegi quam dicitur. At in superioribus non ita. Nam substantialiter nec panis christus, nec vitis christus, nec palmites apostoli. Quapropter hic figura, sepeius vero veritas in narratione monstratur, id est nuda et aperta significatio.“

²⁹⁶ „Také se zdá, že (Rokycana) křivdu dělá Táborským v tom, kdež oni dávali příklad na skále a na Janovi, nerovnajíce ani slov ani příkladů k svátosti, ale slovo 'jest' vykládajíce, že nemá za jednobytnost podstatnou bráno býti, ale posvátnou. I dávali příklad na skále, že ona jednobytně s strany podstaty nebyla Kristem, ale s strany vyznamenaneosti figurné; též Jan v osobě své nebyl Eliášovou osobou, avšak byl způsobem a příkladem Eliášem. Podobně chléb v bytu chlebném není podstatným, zemským, přirozeným tělem Kristovým bytným, avšak z ustavení a z vysvědčení Kristova jest tělem jeho pravým, přirozeným posvátně, ne v samém znamení, ale v pravdě těla Kristova bytu posvátného.“ Op. cit, s. 62.

²⁹⁷ „A ač chléb jest tělem Kristovým a víno krví posvátně, však rozdílné od svátosti starého svědectví; neb ačkoli figury staré jako beránek, skála, krev kozlův, bykův etc. byly věci posvátné, však pravdy budoucí, ale nestalé ani přítomné v Kristu a v dušech a v církvi, ale svátosti nového svědectví zpět.“ Op. cit, s. 62. A na jiném místě o

v jemu daném kontextu (počátek světové reformace) důsledně aktualizoval a domýšlel tábořské učení o večeři Páně a původní spor o „tělo Kristovo“, jenž zatížil jednotu české reformace.²⁹⁸

4.2.3. Svátostné a duchovní přijímání

Doposud jsme se soustředili na výklad pojmu *sacramentaliter*, jenž je jedním ze tří základních určení, jimiž tábořské učení vymezuje přítomnost Krista ve svátostných darech chleba a vína. Následující dvě určení - *potencialiter* a *spiritualiter* – přenášejí spor o „tělo Kristovo“ na rovinu vztahu mezi svátostným a duchovním přijímáním, který se stal Ariadninou červenou nití české reformace od jejích počátků, spojených se jmény Milíče z Kroměříže a Matěje z Janova. Petr Chelčický, k jehož polemice s tábořskými teology opět obracíme svou pozornost, spatřoval v tábořském učení o „těle Kristově“ ohrožení smyslu a praxe častého svátostného přijímání eucharistických darů. Kde ale můžeme nalézt kořen tušeného ohrožení? Hledejme nejprve v traktátu Jana Němce ze Žatce.

Mocná (*potencialiter*) přítomnost Krista ve svátostných znameních odlišuje chléb a víno od jiných pokrmů a věcí našeho světa, neboť věřící jsou silou a mocí (*virtus*) této svátosti sileni proti insultacím ďáblovým.²⁹⁹ Ona je rovněž důvodem, proč apoštol Pavel může napsat, že nehodné přijímání svátosti vede k odsouzení, způsobuje onemocnění a smrt mnohých.³⁰⁰ Přijímání žádného jiného pokrmu tyto důsledky pro nehodné a nevěřící nemá.³⁰¹ Kristova svátostná přítomnost v jeho moci otevírá nové téma sporu o „tělo Kristovo“, jímž je rozlišení

Kristově přítomnosti ve svátosti „právě a v pravdě“: „Čtvrté: ‘právě a v pravdě’ u přirovnání figur starých, v nichž, ač vyznamenání pravé bylo, však pravdy stálé a v účastnost dané k požívání přítomnému v svědomí i v naději nebylo, jak v Kristu, v těle jeho pravém, bytně jest, a v svátosti posvátně a v věrných účastně.“ Op. cit, s. 69.

²⁹⁸ K posunu jeho teologie v pozdějších dějinách Jednoty bratrské došlo zejména pod vlivem recepce reformované teologie. Lukášovou teologií i vlivem zmíněné recepce se podrobně zabýval DOBIÁŠ, F. M. *Učení Jednoty bratrské o večeři Páně: Z teologie doby Lukášovy a doby po Blahoslavovi*. Praha: Kalich, 1940. Příkladem kompromisní formulace, která měla sblížit jednotlivé teologické proudy české reformace, je článek o večeři Páně v *České konfesi* z r. 1575: „O velebné svátosti kšaftu poslední večeře od samého Krista Pána před utrpením jeho nařízené, věříme a vyznáváme, že tem chléb v též večeři jest *pravé tělo* Krista Pána za nás dané a zrazené a víno v kalichu jest pravá krev Pána našeho Ježíše Krista za nás vylitá na odpuštění hříchů a přijímajícím se podává, aby jedouce tělo a pijíce krev Krista Pána, to činili na připomínání a zvěstování smrti jeho nevinné...“ *České vyznání*. In ŘÍČAN, Rudolf et alii (ed.) *Čtyři vyznání (Augsburské, Bratrské, Helvetské a České): Se čtyřmi vyznáními starocírkevními a se čtyřmi články pražskými*. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1951, s. 269 – 306, zde s. 297n. K dobovému politickému a církevnímu kontextu *České konfese* srov. DAVID, Zdeněk. The Plebeianization of Utraquism: The Controversy over the Bohemian Confession of 1575. In DAVID, Zdeněk et HOLETON, D. (ed.) *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Vol 2. Papers from the XVIIIth World Congress of the Czechoslovak Society of Arts and Sciences, Brno 1996*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, 1998. s. 127 – 158.

²⁹⁹ „Potencialiter autem est Christus in hoc sacramento habundancius quam in aliis rebus, quia virtute huius fidelis contra insultum dyaboli roboratur.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 14.

³⁰⁰ 1 Kor 11, 27 – 30.

³⁰¹ „Sed certum est, quod indigna sumpcio alterius panis non sic sacramenti non infert tale iudicium se sumenti, alium enim cibum possunt fideles sumere eciam cum infidelibus, ut patet I. Cor. X, et hoc sine infidelium lesione.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 14.

mezi hodnými (*digni*) a nehodnými (*indigni*) s ohledem na přijímání svátosti. Tento její rys vystoupí ještě zřetelněji v kontextu posledního určení svátostné přítomnosti, jež je *sensu stricto* určením základním a výchozím.

Zdá se, že určení *spiritualiter i.e. per gratiam* je pro tábořské učení o svátosti večeře Páně skutečně klíčové. Jeho specifické pojetí je důvodem nejen pro figurativní výklad slov ustanovení a odmítnutí podstatné tělesné přítomnosti Krista ve svátostných darech, ale rovněž pro Petrem kritizovanou univocitu výrazů „tělo Kristovo“ a „gratia“ vzhledem ke svátosti eucharistie. Kristova duchovní přítomnost skrze jeho milost ve svátosti spočívá v sycení duší svatých „in veritate“. K tomuto duchovnímu společenství svátost ustanovil a tělem svým nazval.³⁰² *Praesens spiritualiter* s ohledem na svátost znamená, že Kristus tělesně spočívající v nebi podává věřícím duchovní dary, aby od nich byly duchovně přijímány skrze (*mediante*) svátostná znamení.³⁰³ Účast na těchto darech je pravou *res* svátosti, jež spočívá ve sjednocení s Kristem a se všemi vyvolenými (*electi*) v jedné víře, naději a lásce. Takové sjednocení znamená jíst tělo Kristovo a pít jeho krev, je pravým *manducatio spiritualis*³⁰⁴ a je vyhrazeno pouze těm, kdo jsou hodni (*digni*).³⁰⁵ Znamením pravého a uskutečněného *manducatio spiritualis*, resp. nikoli znamením, ale samým duchovním přijímáním je rozpomínání se na dobrodiní, jež člověku vzešla z oběti Ježíše Krista, a život ve víře, jenž spočívá v přijetí svého kříže a v následování Krista životem lásky.³⁰⁶ Pro Petra Chelčického, jak později uvidíme, je nejdůležitější skutečnost, že tábořští modelují *manducatio spiritualis* podle *manducatio*, jež bude vlastní svatým v plnosti Božího království a nyní náleží andělům. Jako svatí v Božím království nebudou přijímat (*manducare*) Krista tělesně (*corporaliter*), ale duchovně, a

³⁰² „Tercio est (Christus) ibi spiritualiter i.e. per gratiam suam specialem in veritate pascendo animas sanctorum mediante visibili sacramento, dummodo digne fuerint preparati. Ad hoc enim hoc sacramentum instituit et corpus suum appellavit, ut in veritate anima tunc in ipso nutriatur, dum homo hoc sacramentum ore exteriori manducat.“ Op. cit, s. 14.

³⁰³ „Et sic eodem modo Christus est presens in sacramento, quomodo debet manducari ab anima fidei, non quod corporaliter de celo descendat, sed in celo manens corporaliter donat dona spiritualia mediante isto sacramento, sicut fecit mediante verbo dei.“ Op. cit, s. 14.

³⁰⁴ „[R]es et veritas huius sacramenti est vera et sincera unio cum Christo et cunctis electis in una fide, spe et caritate, sicut et Christus, exponens quid sit eius carnem manducare et eius sanguinem bibere, ait: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et egi in eo.*“ Op. cit, s. 15.

³⁰⁵ „Dignus ergo christianus se a Christo unire in veritate cupiens, quocienscunque hec sacramenta receperit, a Christo mirabiliter movetur et in bono succenditur et stabilitur vel ad contricionem peccatorum aut ad recordacionem divinatorum beneficiorum excitatur et per hoc forcius Christo unitur. Et talis gracia ex supernis sic a Christo procedens mediante isto sensibili signo est res huius sacramenti. Et quocienscunque homo hoc sacramentum sic in Christi memoriam institutum receperit et se ad hanc gratiam non excitaverit et preparaverit, ut ingratus passionis et mortis Jesu Christi abiudicatur et quasi conculcans filium dei et pollutum ducens sanguinem testamenti fit reus eius mortis...“ Op. cit, s. 15.

³⁰⁶ „Ille ergo manducat carnem Christi et sanguinem Christi in veritate, cuius devota mens cum fide viva et gratitudine digna beneficia mortis filii dei recordatur, ammittans et ammirando iterum ac iterum revolvens inmensam erga nostram salutem dei caritatem, excitans et confortans se ad virtute Christi, ut aliquo modo reddat deo suo recompensam, crucem suam tollendo et Christum saltim a remotis imitando (...) Et solum ille, qui sic manducat, non moritur, sed habet vitam eternam...“ Op. cit, s. 17.

nebudou již více hladovět a žíznit, tak i nyní má být Kristus přijímán nikoli tělesně, ale duchovně po způsobu andělů.³⁰⁷ Takové pojetí duchovního přijímání souzní s Žateckého myšlenkou, již sdílela tábořská teologie a již se ujal rovněž Lukáš Pražský, že Kristus je *spiritualiter* přítomen pravdivěji a skutečněji ve svých svatých než ve svátosti večeře Páně.³⁰⁸

Jaký vztah pak mohou mít tělesná svátostná znamení k takovému vpravdě eschatologickému *manducatio spiritualis*? Jejich význam je dán obtížností, s níž tělesní (*carnales*) lidé postihují duchovní skutečnosti. Skrze smyslová svátostná znamení jsou k nim proto snadněji přiváděni.³⁰⁹ Nicméně odkaz na tělesnost lidského života, jeho situovanost v konkrétních podmínkách dějinné existence, jež má sloužit jako podpůrné zdůvodnění potřebnosti svátostných znamení chleba a vína, jejichž původní *ratio* spočívá v Ježíšově aktu ustanovení, Žatecký s ohledem na koncept duchovního přijímání poněkud oslabuje, když toto přijímání, a tedy participaci na *res* svátosti, vztahuje i na Jana Křtitele a kajícího zločince na kříži při Ježíšově ukřižování. Kdyby ani jeden z nich nepřijímal tělo Kristovo, nemohl by mít život věčný. Ale Jan Křtitel byl s'tat před poslední večeří Ježíšovou s učedníky, a zločinec na kříži, ačkoli zemřel již po poslední večeří Páně, se stolování nikdy nezúčastnil. A přece o nich křesťané vyznávají, že byli spaseni, ačkoli ani jeden z nich neměl účast na svátostných znameních chleba a vína. Žatecký uzavírá, že pouze duchovní přijímání přináší spásu, ať již se děje skrze viditelná znamení, nebo bez nich.³¹⁰ Tak i nynějšího času mnozí věřící, kteří jsou ve vězení, na cestách či těžce pracují, skutečně duchovně přijímají tělo a krev Páně, ačkoli jsou zbaveni možnosti přijímat svátostná znamení. Vzhledem k duchovnímu přijímání jsou svátostná znamení a účast na nich pouze fakultativní.³¹¹ Abychom lépe porozuměli Petrově kritice tohoto učení, pokusme se Žateckého nauku o duchovním přijímání zasadit do soudobé scholastické sakramentologie.

³⁰⁷ „Et iterum Mat. 26 dixit: *Non bibam amodo de genimine vitis huius usque in diem illud, cum bibam illud novum in regno patris mei* – hoc dixit post sumpcionem calicis sacramentalis, significans quod omnes sancti eternaliter eundem cibum et potum manducabunt et bibent spiritualiter (...) Sicut ergo in regno dei sancti non manducabunt corporaliter Christum sed spiritualiter, in ipso delectando et non solum gustum sed et omnes sensus exteriores et interiores in eo saciando, ita quod non esuriant neque siciant amplius in eternum, taliter Christus est hic manducandus non corporaliter sed spiritualiter more angelorum.“ Op. cit, s. 18.

³⁰⁸ „[Q]uia solum ad hunc finem Christus est in sacramento, ut mediante isto animas sanctorum ingrediatur, in quibus elegit perpetuare.“ Op. cit, s. 18.

³⁰⁹ „Et quia carnales sumus et spiritualia non comprehendimus, ideo sacramenta hec nobis datur, ut per ista visibilia infirme nostre anime tamquam per scalam ad spiritualem cibum pro modulo suo eleventur...“ Op. cit, s. 18n.

³¹⁰ „Et sic multi fideles ante institutionem et post institutionem huius sacramenti eque bene carnem Christi manducaverunt et eius sanguinem biberunt etc. Johanes Baptista et latro in cruce, quia nisi manducassent, vitam non haberent.“ Op. cit, s. 17.

³¹¹ „Et hodie multi fideles incarcerati vel in itinere vel in corporali labore existentes sine sacramento sensibili eque vere manducant et bibunt corpus et sanguinem Christi sicut illi, qui sacramentaliter manducant, quamvis per sacramenta sensibilia facilius homo ad spiritualem manducacionem possit pervenire. Et sic oportet nos semper spiritualiter manducare Christum, sive fiat per sacramenta sive sine illis.“ Op. cit, s. 17.

Vyděme z klasického textu scholastické teologie, ze *Sententiae in IV libris distinctae* Petra Lombardského.³¹² Petr Lombardský v nich rozlišuje tři roviny ve výstavbě svátosti večeře Páně. Jsou jimi *tantum sacramentum* (*sacramentum et non res*), *sacramentum et res* a *res et non sacramentum*.³¹³ Termínem *sacramentum et non res* jsou označovány viditelné způsoby chleba a vína. *Sacramentum et res* označuje vlastní tělo a krev Ježíše Krista a *res et non sacramentum* je výrazem pro jeho mystické tělo.³¹⁴ Pro obě *res* zavádí ještě jiné rozlišení, jímž specifikuje dvojí způsob užívání slova „tělo“. *Res significata et contenta* je označení pro tělo, jež Kristus přijal z panny Marie, a pro krev, již pro nás vylil. *Res significata et non contenta* je jednotou Církve v predestinovaných, povolanych, ospravedlněných a oslavených.³¹⁵ Je do jisté míry příznačné, že Petr Lombardský pro „caro mystica“ volí výraz *non contenta*. Podle Macyho představuje myšlení Petra Lombardského ekleziální adaptaci mystického přístupu k eucharistii, jak jej rozpracovala laonsko – viktorínská teologická škola.³¹⁶ S odkazem na *Sententiae Anselmi* Macy charakterizuje jeden z jejích rysů, jenž je pro náš výklad důležitý, následovně: „The union in faith and love effects the salvific function of the sacrament. This teaching explicitly contradicts the central efficacy of the natural union stressed in Paschasian theology. The true *res* of the Eucharist is the spiritual union of God and believer, accomplished by faith and love, and this union need not necessarily involve sacramental reception (...) The structure of the Eucharist as described by the *Sententiae Anselmi* in effect transfers the ‘reality’ of the Eucharist from the physical presence of Christ to the spiritual union of God and the Christian.“³¹⁷ Společenství s Bohem ve víře a lásce, jež jediné přináší spásu a je nejzazší *res* svátosti, je v tomto pohledu oproti vlastnímu tělu Kristovu a jeho krvi (*res significata et contenta*) vyvázáno z vnitřního vztahu (*res significata et non contenta*) ke smyslovým svátostným znamením. Petrem Lombardským zachycená struktura svátosti eucharistie se projevuje i v jeho učení o dvou způsobech *manducatio*: „Et

³¹² PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae in IV libris distinctae*. Collegii S Bonaventurae Ad Claras Aguas (ed.). Editio tertia. Tomus II. Liber III at IV. Řím: Grottaferrata, 1981. 632 s. ISBN 88-7013-068-1. Liber IV, s. 231 – 560.

³¹³ „Sunt igitur hic tria distinguenda: unum quod tantum est sacramentum, alterum quod est sacramentum et res, et tertium quod est res et non sacramentum.“ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, Lib. IV., dist. VIII., cap. VII., s. 285.

³¹⁴ „Sacramentum et non res est species visibilis panis vel vini; sacramentum et res, caro Christi propria et sanguis; res et non sacramentum, mystica eius caro.“ Op. cit, Lib. IV., dist. VIII., cap. VII., s. 285.

³¹⁵ „Huius autem sacramenti gemina est res: una scilicet contenta et significata, altera significata et non contenta. Res contenta et significata est caro Christi quam de Virgine traxit, et sanguis quem pro nobis fudit. Res autem significata et non contenta est unitas Ecclesiae in praedestinatīs, vocatis iustificatis et glorificatis. Haec est duplex caro Christi.“ Op. cit, Lib. IV., dist. VIII., cap. VI., s. 284n.

³¹⁶ „Salvation, for the Lombard, consisted of membership in the Church as the body of the faithful from both Testaments. The Eucharist, including the real presence of Christ on the altar, signified this union, but was not necessary to effect it. The Lombard’s theology in a sense adapts the Laon-Victorine framework to a more ecclesiological interpretation of the sacrament.“ MACY, *The Theologies*, s. 122.

³¹⁷ Op. cit, s. 77.

sicut duae sunt res illius sacramenti, ita etiam et duo modi manducanti: unus sacramentalis scilicet, quo boni et mali edunt; alter spiritualis, quo soli boni manducant.“³¹⁸ Jestliže se svátostné přijímání týká stejně dobrých i zlých, pak duchovní přijímání je vyhrazeno pouze dobrým. Otázkou však je, co přijímají dobří i zlí a co pouze dobří. Oproti těm, kteří tvrdí, že tělo a krev Páně přijímají pouze dobří, ji Petr Lombardský zodpovídá takto: „Sed indubitanter tenendum est a bonis sumi non modo sacramentaliter, sed et spiritualiter; a malis vero tantum sacramentaliter, id est sub sacramento: scilicet sub specie visibili carnem Christi de Virgine sumptam, et sanguinem pro nobis fusum sumi, sed non mysticam, quae tantum bonorum est.“³¹⁹ A jinde s odkazem na Augustina³²⁰: „Ait enim Augustinus: ‘Bonus accipit sacramentum et rem sacramenti, malus vero sacramentum et non rem.’ – Sacramentum hic dicit corpus Christi proprium de Virgine ductum; rem vero, spiritualem Christi carnem. Bonus ergo utramque Christi carnem accipit, malus vero tantum sacramentum, id est corpus Christi sub sacramento, et non rem spiritualem.“³²¹ Dobří i zlí přijímají přijímají *sacramentum*, tedy vlastní tělo Kristovo a jeho krev. Pouze dobří však přijímají duchovní tělo Kristovo, jímž je spočinutí v jednotě s Kristem a Církví.³²²

Na pozadí učení Petra Lombardského můžeme nyní lépe porozumět Žateckého pojetí svátosti večeře Páně i jeho kritice z pera Petra Chelčického. Máme-li s ohledem na tradiční scholastickou teologii postihnout, čeho se táborští v Petrových očích svým učením dopustili, pak můžeme s jistým zjednodušením říci, že svým způsobem bylo v jejich teologii *sacramentum et res* pohlceno *res et non sacramentum* svátosti, totiž podstatné tělo Kristovo milostí sjednocení s Kristem, jež je *corpus Christi mysticum*.³²³ Spolu s ostrým odmítnutím jakékoli představy o podstatné tělesné přítomnosti ve svátosti se tábořská teologie orientovala výhradně na duchovní (*spiritualis*) interpretaci Kristovy přítomnosti skrze (*mediante*) svátostná znamení. Vymezením předmětné tělesné přítomnosti Krista v nebesích reinterpretovala jeho duchovní přítomnost v dějinách ryze ve smyslu *relatio*, nepředmětného osobního vztahu v Duchu svatém mezi vzkříšeným a oslaveným Pánem a věřícími v jejich konkrétní dějinné existenci. Skutečnost, že se tábořské společenství vyvázalo z institučních vazeb římské církve, radikalizovala jeho důraz na *unitas spiritualis* církve a věřících s

³¹⁸ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, Lib. IV., dist. IX., cap. I., s. 286.

³¹⁹ Op. cit., Lib. IV., dist. IX., cap. II., s. 288.

³²⁰ V poznámkovém aparátu edice je poznamenáno, že v Augustinově díle nebyl nalezen doslovný text této citace.

³²¹ Op. cit., Lib. IV., dist. IX., cap. III., s. 289.

³²² „Spiritualiter enim manducatur, qui in unitate Christi et Ecclesiae, quam sacramentum significat, manet.“ Op. cit., Lib. IV., dist. IX., cap. I., s. 286.

³²³ „A poněvadž jest bludné kromě slova božieho říci, že v chlebu jest bytné jeho tělo, a pravý rozom Kristov jest říci, že nazýval chléb k znamení tělem svým, kterak to tělo, ješto ho není v té svátosti, jest věc té svátosti? A když to tělo sedí v nebi na pravici boží, a svátost zde na zemi, dalekoť jest miestem rozdělena svátost od věci znamenáné.“ CHELČICKÝ, *Replika*, s. 26.

Kristem, jež byla v dosavadní scholastické teologii vyvažována právě viditelnými, dějinnými institučními i komuniálními vzaty církve.³²⁴ Petr Chelčický se ve své kritice zaměřil právě na radikálnost pojetí *unitas spiritualis* tábořského společenství, jehož kořen spatřoval v transformaci původních chiliastických motivů. Jejich jádrem bylo přesvědčení, že vzkříšený a oslavený Pán již v tomto čase přichází *corporaliter* ze své eschatologické dimenze do našich dějinných podmínek, ruší dosavadní hříchu propadlé ekeziální i sekulární instituční vztahy a přetváří dějinnou skutečnost světa a lidské společnosti v plnost Božího království, které je pravou a realizovanou *unitas spiritualis sanctorum* v kontextu předmětných i osobních vztahů „času obnovení“. A právě tato *unitas* se stala Žateckému modelem *manducatio spiritualis*, jak jsme viděli výše.

Hermeneutickým klíčem k Chelčického diskusi o podstatě tábořského přístupu k *manducatio spiritualis* je odlišná interpretace textu, který paní Nechutová označila jako „místo společné“ české reformace – textu Janova evangelia ze 6. kapitoly „*Nisi manducaveritis*“.³²⁵ Táborští přijímali jeho výklad pouze ve smyslu duchovním.³²⁶ Svědčí o tom i Petrova poznámka: „[T]o znamenanie nahé, chrániece nahoty jeho řečmi těmi, kteréž se mluvie o pravém, bytném tělu Kristovu, a jdúce k lidu s ním pod slovy živého chleba (...) Avšak sami to potupujete, vnášeti na to znamenanie ty řeči, kteréž slušejí k živému chlebu (tj. Kristu), řkúce: Písma, kterážto toliko příležie k chlebu živému, nemají mluvena býti o chlebu posvátném, poněvadž chléb posvátný nenie chléb živý, ani má v sobě chleba živého...“³²⁷ V Petrově pohledu vztahovali táborští teologové Ježíšova slova o pojídání živého chleba –

³²⁴ Srov. KUČERA, Ekklesiologický výklad, s. 149: „Pojmové rozlišení dějinně nedělitelné vícedimensionální skutečnosti církve bylo od doby reformace nesprávně odděleno od svého dějinného kontextu (...) Církev vznikem i celým svým posláním transcenduje naši dějinnou existenci jakožto znamení eschatologického Božího království v naší současnosti. Kritický bod soteriologické otázky, kterou řešil Augustin i Hus, ‘kdo je spasen’, záleží v tom, že můžeme s jistotou víry označit za Spasitele spaseného jen Ježíše Krista Immanuele, tj. Boha s námi. Všechny ostatní projevy, v nichž do dějin přichází Boží Království, jsou vzhledem k Ježíšovi relativní (...) vzkříšený Pán a hlava církve ‘sedí na pravici Boží’, tj. žije v eschatologické dimenzi a k nám přichází v Duchu svatém, tj. jen bodově a v předjímce. Takové posuzování stojí vždy v pokušení proměnit eschatologické v dějinné a naopak.“ Ve své nepublikované thesis jsem se pokusil tento pohled prof. Kučery prověřit na Husově pojetí svátostného pokání. Srov. KOLÁŘ, Pavel. *The Ecclesiology of John Hus*. Unpublished thesis. Berkeley 2001. s. xx, s. x: „

³²⁵ NECHUTOVÁ, Jana. K charakteru eucharistie v české reformaci. In Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity, 1971, B19, s. 31-44.

³²⁶ „Sensus autem catholicus est, quod ille panis est corpus Christi sacramentaliter aut figurative i.e. id quod in natura sua manet panis materialis, licet iam sanctificatus, illud est corpus Christi secundum figuram et significationem. Figuratur enim, quod caro Christi et eius sanguis pro nobis in cruce pacienter oblata sunt electorum merita, pastus, deliciae, confortatio, letificatio et vivificatio spiritualis nec non et omnimoda sacietas, quo esurientes perfecte erunt satiati, sicut Christus diffuse declaravit Joh. VI. dicens: *Panis dei est, qui de celo descendit et dat vitam mundo*, infra: *Ego sum panis vivus, qui de celo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in eternum et panis, quem ergo dabo* (intelligere in cruce), *caro mea est pro mundi vita*. Infra: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam eternam*. Et iterum: *Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*. Quod oportet intelligi de manducatione spirituali, sive fiat mediante sacramento sive non. Multi enim sancti habent vitam eternam, qui sacramentum hoc nunquam viderunt...“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 5n.

³²⁷ CHELČICKÝ, *Replika*, s. 33.

jeho těla - *res et non sacramentum* a interpretovali je jednoznačně ve smyslu *manducatio spiritualis*. Chelčický zachytil vazbu tohoto duchovního výkladu k táborskému pojetí vztahu svátostného znamení k pravdě tohoto znamení: „[V]šak had měděný a beránek také sú znamenali Kristovo umučenie, a ktož sú užívali věrně těch znamení, také jsú účastni umučenie Kristova i jeho skutków a spravedlivi sú skrze něho, jako i nyní věřící (...) A protož jich figury zdaleka sú znamenaly Krista, ale skutečně sú dosáhli věrní lidé toho, což Kristus svú smrtí dobrého přivedl jest.“³²⁸ V Petrově referenci je důležité slovo „věrně“, které odkazuje na přijímání dobrých (*boni, digni*), neboť ztotožnění jediné „pravdy“ (*res*) svátostných znamení (*sacramentum*) s milostí duchovního obecenství s Kristem vedlo v kontextu středověkého pohledu na otázku přijímání³²⁹ s jistou nevyhnutelností k názoru, že obsahem svátosti je výhradně *manducatio spiritualis*, které je vlastní všem „věrným“ (*digni*). Aby postihl vnitřní obsah *manducatio spiritualis* v pohledu táborských, Petr neváhá opět odkázat k jejich učení, podle kterého evangelijní slova „*Nisi manducaveritis*“ znamenají „[j]edení těla Kristova a o pitie jeho krve duchovní (...) kteréžto jedenie záleží v skutečném a pravém spojení duše s pánem Kristem, a v něho proměnění jestiť tak potřebné, že nižádnému bez něho spasenu nelze býti, a dobrým toliko příležit.“³³⁰

Chelčický však tento výrok staví do širší souvislosti táborského učení o duchovním bytu Kristově se svatými a v svatých skrze Ducha svatého v lásce, milosti a víře,³³¹ aby poukázal na v jeho očích kritický moment jejich pojetí *manducatio spiritualis*: „Protož diete, že Kristus jest hojněji a dokonaleji u věrném člověku (...) moudrostí, radú, a věrú osvěcuje jeho, a vuolí, láskú i náboženstvím zapaluje (...) Ta řeč ukazuje, že Kristus tak dokonale jest v člověku věrném skrze dary mnohé, že již nemóž více potřebovati ani jeho kde hledati, nebo sám v něm přebýváje všecko dobře dělá v něm.“³³² Pojetí duchovního bytu Kristova ve „věrných“ je v takové míře blízké výkladu *manducatio spiritualis*, že umožňuje vyvázání duchovního přijímání zcela z jeho vztahu ke svátosti. Petr sice nepopírá, že táborští vztahují svátostná znamení chleba a vína k tomuto *manducatio spiritualis*, když říkají, že „svátost těla a krve Kristovy znamenie (jest) těch rozličných jedení (tj. duchovních, PK) těla Kristova a tak vykládáte, že sú proto ta znamenie ustavena, aby skrze ně k nevidomým a duchovním věcem (...) přivedeni byli, poněvadž sú tvářnost nevidomé pravdy neb milosti, a že sú ty věci

³²⁸ Op. cit, *Replika*, s. 46.

³²⁹ Srov. PETRŮ, Ondřej M. *Matěj z Janova o částém svatém přijímání*. 1. vyd. Olomouc: Krystal, 1946. 112 s. Kapitola 3: Rozbor učení, s. 60 – 88, zde s. 75-79. Dále pak MACY, Gray. *Treasures From the Storeroom: Medieval Religion and the Eucharist*. Collegeville: The Liturgical Press, 1999. ISBN 0-8146-6053-3. Kapitola 3: Reception of the Eucharist According to the Theologians: A Case of Diversity in the 13th and 14th Centuries, s. 36 – 58.

³³⁰ CHELČICKÝ, *Replika*, s. 51.

³³¹ Op. cit, s. 30n.

³³² Op. cit, s. 32.

duchovnie spojeny přítomně k znamením.“³³³ V celkovém kontextu jejich učení však tento vztah ztrácí na významu. Na tuto konsekvenci Petr táborské upozorňuje: „[P]oněvadž předcházejí (tj. svátostná znamení, PK) věc znamenáná a vedú k nie člověka tělesného, ješto pro svú hrubost sám od sebe pozdvihnúti se nemóž k duchovním a nevidomým věcem, kterak jest to nepodobné k tomu, položiti duchovní jedenie těla Kristova u pravém a skutečném spojení s Kristem, činiece ty skutky, které on v těle jsa činil, a že ti skutkové sú tělo jeho, a svátost položiti, že znamená ta spojení a ty skutky! Ktož je na sobě má, již tehdy nenie potřebie toho znamenie, poněvadž pravda znamenáná u člověka jest, nebo se nepotřebuje vésti ku pravdě.“³³⁴ Není obtížné postihnout jádro Petrovy kritiky. Spočívá v plném ztotožnění *corpus Christi proprium* s *corpus Christi mysticum*, jež táborští teologové vykládají jako „pravé a skutečné spojení s Kristem“. Zmíněné ztotožnění však Chelčický čte ještě jiným způsobem. Domnívá se, že táborská strana užívá slov „tělo Kristovo“ rovněž pro označení skutků, jimiž věrní (*boni*) v jednotě s Ježíšem Kristem jej následují a imitují (*imitatio Christi*) jeho skutky, které konal před svým vzkříšením. Takto mnohostranně interpretované duchovní přijímání ale v Petrových očích odjímá svátostným znamením i ten poslední smysl, který jim byl ponechán, totiž že jsme jimi, jako lidé tělesní, vedeni k duchovní *res*. Neboť naplněné duchovní přijímání a spočinutí v něm, jež jsou jediným myslitelným obsahem (*res*) svátosti, znamenají trvalé setrvání milosti Kristovy při věrném člověku. Pak ale není důvod, aby již věrní byli k této pravdě svátostnými znameními přiváděni. Táborské učení o eucharistii, tj. radikální pojetí a interpretace „těla Kristova“ a *manducatio spiritualis*, vede ve svém důsledku k vyprázdňení svátostného charakteru (ve smyslu účinného znamení milosti) eucharistie, neboť přes zachování formálních rysů tradičního teologického diskursu zbavuje věcně svátostná znamení chleba a vína (*sacramentum*) spásného významu (a to i jen jejich schopnosti vést jako znamení tělesného člověka k věcem nevidomým a duchovním). Petr Chelčický tuto vnitřní tendenci táborského pojetí *manducatio spiritualis* zachytil v jeho rozlišení svátostného a duchovního přijímání: 1) svátostné přijímání jest jedení těla Kristova ve znamení, které má býti činěno na jeho památku; 2) duchovní přijímání jest jedení těla Kristova u pravdě, a rozumí se jím přijímání ustavičné, tj. přebývání skrze víru v Kristu bez svátostných znamení – pouze toto přijímání je nezbytné a potřebné ke spáse.³³⁵ Skutečnost, že táborské pojetí vede v konečném důsledku k opomíjení svátostného slavení a přijímání eucharistie v životě křesťanů, k opuštění svátostného přijímání jako obecně v řádu spásy nepotřebného (zbytného) a ke zbavení smyslu

³³³ Op. cit, s. 51.

³³⁴ Op. cit, s. 51.

³³⁵ Op. cit, s. 34.

Kristova ustanovení, dokládá Petr náboženskou praxí mnohých tábořských radikálů, kteří po svátostném znamení chleba šlapali a víno vylévali z kalichů na zem.³³⁶

Petr Chelčický ve své polemice sestupuje ještě hlouběji, aby odhalil poslední kořen tohoto postoje. Podezírání jej ze **zrušení eschatologické hranice mezi přítomným časem a životem věčným**, hranice, kterou se snažili táborští teologové podržet svým učením o podstatné, tělesné přítomnosti Krista výlučně v nebesích a odmítáním této přítomnosti ve svátosti. Toto zpochybnění eschatologické hranice, a tedy řádu dějin spásy, se událo právě na půdě jejich pojetí *manducatio spiritualis*: „Nebo jakož pravíte o povýšení toho díla a jiedla duchovního těla Kristova, že záleží na pravém a skutečném spojení duše s Kristem a na proměnění jeho, tehdy takového jedenie netoliko svátost nebo co jiného nemož předznamenati a s ním spojená býti, ale tak jesti vysoké to jedenie, že lidi přesahá. Nebo koho naleznem, jesto by se skutečně a právě s Kristem spojil a v něho se proměnil?“³³⁷ Soudíme, že Petr neviděl plné a uskutečněné *manducatio spiritualis* jako skutečnost přítomnou, ale eschatologickou,³³⁸ a zrušení této hranice považoval za pravý důvod tábořského ambivalentního postoje ke svátostnému přijímání.³³⁹

Proti tábořskému způsobu interpretace evangelijního „*Nisi manducaveritis*“ staví Petr výklad, který tvořil duchovní osu teologie Matěje z Janova a Jakoubka ze Stříbra, předních teologů české reformace. Svá slova „*Nisi manducaveritis*“ Ježíš vztahoval na své tělo přítomné ve svátostných znameních chleba a vína, a tedy na *manducatio sacramentalis*.³⁴⁰ Teologickým vyjádřením jejich pravdivosti je pak i učení o podstatné tělesné přítomnosti Krista ve svátosti, za jehož pramen byla obecně považována evangelijní slova o poslední

³³⁶ Potvrzení vnitřní rozpornosti tábořského učení, která se v praxi projevuje pohrdáním svátostí, spatřuje Petr nejen mezi některými radikálními stoupenci tábořské sakramentologie, kteří počítají svátostný chléb a víno za nižší než běžný chléb a víno, ale rovněž v určité krajní interpretaci tábořského učení některými kazateli, kteří svátostný chléb a víno spolu s liturgickou úctou a liturgickým jazykem považovali za modloslužbu – Petr zde poukazuje na skutečnost, že *recepce* tábořského učení zjevně podtrhla znakový charakter svátosti, který zbavila podstatnější vazby na její *res*, a že ze svých teologických východisek tomuto posunu tábořští ztěžili mohli zabránit; Op. cit, s. 36.

³³⁷ Op. cit, s. 52.

³³⁸ Tak učil např. i Alexander Halský. Srov. MACY, Reception, 37n.

³³⁹ Bylo by zajímavé rozvést tuto Petrovu myšlenku v kontextu soudobých eklesiologických úvah, v jejichž středu stojí přesvědčení, že jedinou skutečnou církví je společenství těch, kdo jsou Bohem předurčení (*praedestinati*) ke spásě. Neobsahuje toto učení ve své krajní podobě rovněž pokušení zrušit v přítomném čase eschatologickou hranici, pokušení, jehož si Hus byl implicitně vědom a snažil se mu bránit? Srov. KUČERA, Eklesiologický výklad, s. 147-153.

³⁴⁰ „Nemuož to děleno býti, když ustavuje tělo své v posvátné oběti, die: *Veźmĕte a jezte. Toť jest tělo mé, které za vás zrazeno* bude. A v první řeči die: *Nebudete-li jísti těla syna člověka a pítí krve jeho, nebudete mieti života v sobě. Kto jĕ tělo mé a pĕ krev mů, má život věčný*. A ta řeč jednostajná slova má řkúci ‘tělo mé, tělo mé’. Jedna jako druhá a obě velíta jĕsti to tělo. Pak-li řkú, že není jeden rozum obů, tehdy jest vydal dvoje tělo své k jedeni a musíť jedenie dvoje býti.“ CHELČICKÝ, Petr. *Zpávy o svátostech*. In CHELČICKÝ, Petr. *Zpávy o svátostech, O rotách českých, O nejvyšším biskupu Pánu Kristu*. OPOČENSKÝ, Milan (ed.) *Acta Reformationem Bohemicam Illustrantia*, Praha 1980, s. 38.

večeři Páně.³⁴¹ Petrův výklad zmíněných textů se projevuje i v jeho pojetí vztahu mezi svátostným a duchovním přijímáním: „[T]i, kteříž jedie právě a věrně tělo jeho, berú z toho jediné užitky veliké duchovnie: ale však těch užitkův duchovních nepravie tělem jeho, ale kladú u prostředek jedenie, a jedenie těla jeho, kteréž jest za nás zrazeno. Ale zase odjíti jedenie a odjíti tělo jeho, i nazývati samotnie užitky duchovnie tělem i jedením toho těla, k tomu nemáte jediného slova ze čtenie...“³⁴² Nejzazší *res* svátosti je přijímána skrze hodné přijímání pravdy těla Kristova (*res et sacramentum*). O tom, že této podstatné přítomnosti ve svátosti nelze rozumět v předmětných prostorových kategoriích (*in loco*), ale duchovně, svědčí text, který rovněž prokazuje Chelčického přijetí *konsubstanciačního* učení. V kontextu jeho polemiky však netvoří základní motiv, neboť tím je obhajoba víry v podstatnou přítomnost, nikoli její další filosofická explikace: „Ale o tom jedení těla Kristova s jedné strany muožem držeti, že tělestně jieme je, jelikož držíme jeho spojenie s tělestnú svátostí, jesto jest pokrm člověka, tak muožem říci, že tělestně jieme v té svátosti, nebo sama svátost není, ale spolu s tělem jeho. A když tak spojenie *dvú podstatú* v jedné oběti jest, protož muož přidáno býto jedenie tělestné, nebo jedna věc jest tělestnú věcí, ale na drhú stranu mluviece tělo Kristovo nikakéz nemuož jedno býti ani od duše ani od těla tiem tělestným žvaním ani požieráním. Ale duše skrze vieru a milost jie tělo Kristovo a rozžívá v paměti a v žádosti, přemietajiece s libostí v paměti bytie a skutky ty, které jest on v tom činil a užitek z jedenie bere, když se v týž obraz jeho života vnášie.“³⁴³ Právě citovaná Petrova slova dobře ukazují, jak v jeho myšlení základní rysy duchovního přijímání pronikají do pojetí přijímání svátostného a jak drží jejich jednotu s ohledem na ty, kdo hodně přijímají. Důraz, který je v textech kladen na víru v reálnou podstatnou přítomnost těla Páně ve svátostných darech, vychází ze základního teologického přesvědčení, že Bůh zjednává spásu člověka skrze tělo Kristovo.³⁴⁴ Právě tělo Kristovo přijímají hodní i nehodní (*digni et indigni*), ale pouze hodní (*digni*) mají účast na *res et non sacramentum*, tj. na duchovním obecenství s Kristem v milosti.³⁴⁵ Petr však pevně drží, že tato účast na nejzazší pravdě svátosti se děje skrze hodné

³⁴¹ Oba texty čte Petr ve stejné sémantické (hermeneutické) rovině. V tom je jistá paralela s tábořskými, kteří oba texty rovněž četli ve stejné sémantické (hermeneutické) rovině, nicméně odlišně od Petrovy.

³⁴² CHELČICKÝ, *Replika*, s. 41.

³⁴³ CHELČICKÝ, *Zprávy*, s. 39; kurzívou označil – PK.

³⁴⁴ „A že Buoh kterakkoli k spasení lidem dal se jest, tak se jest dal jim skrze tělo Kristovo.. Protož Buoh syn v těle chodě, mohl jest proto říci: *Ját jsem chléb živý*. Nebo skrze tělo své sám se dává nám za všechny užitky a zvláště, když sám své tělo ustavuje za pravý pokrm, tehdy jsa jedna osoba s tiem tělem, mohl jest tak v pravdě říci: *Ját jsem chléb živý*. Nebo sám se dává v nasycenie duše v jedení těla svého.“ Op. cit, s. 38. A jinde: „Ale však každá milost skrze Pána našeho Ježíše Krista jest skrze přítomnost jeho v těle a na kříži. A on, jakož chtěl oné přítomnosti z potřeby našeho spasenie, takéž i této přítomnosti v svátosti chtěl jest z též potřeby.“ Op. cit, s. 40.

³⁴⁵ Když se Petr snaží ze své pozice dát nějaký smysl tábořskému tvrzení, že lidé přijímají ve svátosti milosti smrti těla Kristova zasloužené, soudí, že Bůh může k nějakému znamení zaslíbit darování své milosti. Petr však dodává, že „jest-li tak přítomna milost znamení, tehdy i zlý vezme...“ a tím se distancuje od tábořských, kteří

přijímání podstatného těla Kristova ve svátosti: „Ale v sobě takové spojení a proměnění samotné není řečeno od Krista jedenie, ale pro spojení řečeno jest: Ktož jie...ve mně přebývá a já v něm.“³⁴⁶ Je to právě **hodné svátostné přijímání podstatného těla Kristova ve svátosti, tj. *in signo***, které vyznačuje eschatologickou hranici mezi *manducatio spiritualis* v dějinách a v budoucí slávě, neboť „[k]onec pravého jedenie budeť poznán na tom, ktož potom v Kristu věrú a láskú ostane (...) A k tomu jest to pověděno, že jest to pravý užitek jedenie jeho těla – potom konečné v něm přebývanie; ale nevěrné jest učenie chváliti přebývanie v Kristu, odejmúce jedenie jeho těla“.³⁴⁷ Petr Chelčický důrazně trvá na tom, že v řádu Kristova ustanovení (a tedy též dějin spásy) jsou oba způsoby přijímání – tj. svátostné a duchovní - vnitřně spojeny v lidským ustanovením nezrušitelné vzájemné relaci: *manducatio sacramentalis* je *terminus a quo* pro *manducatio spiritualis*, které je naopak *terminus ad quem* pro *manducatio sacramentalis*.

V řádu dějin spásy nerozlučné spojení svátostného a duchovního přijímání se stalo i Petrovi pravdou, kterou s vášnivostí sobě vlastní hájil jako zralý plod české reformace. Jeho obava o osud a důstojnost svátostného přijímání jen potvrzuje, že důraz na svátostný kalich a jeho význam v životě křesťanů měl své opodstatnění a smysl pouze na pozadí praxe častého svátostného přijímání. Z tohoto úhlu pohledu je dobře patrné, proč Petr Chelčický nebrání samotné podávání z kalicha, které táborští neopustili, ale základy duchovního života všech pokřtěných, jež spočívají ve svátostném společenství s Kristem, který se podle svého závazného slova pravdivě (a tedy podstatně) dává člověku *in signo* - v přijímaných znameních chleba i vína, cestou k plnosti věčného života, jež je eschatologickou skutečností za hranicí dějin. V jeho očích však táborští svým celkovým pojetím „těla Kristova“, jeho duchovního bytu ve věrných a *manducatio spiritualis* právě tento základ duchovního života opouštějí. Rozpoznání Petrova náhledu, že nepřiznaným předpokladem tábořského učení o eucharistii je zrušení eschatologické hranice lidských dějin, hranice mezi dějinnou existencí a plností věčného života, považujeme za klíčové s ohledem na položenou základní otázku, již se snažíme v této části práce zodpovědět.

v jeho referenci tvrdí, že „ten toliko, kterýž s těmito ctnostmi napřed psanými (tj. *bonus, dignus* - PK) k svátostem Kristovým přistupá, tenť v pravdě jie Krista, kterýž se dává duchovnie v těch svátostech...“; Petr pak dovozuje: „A tak odpieráte i těla Kristova i milostí přítomných zlým, jedině dobrým milostí pójčiee v jedení těch znamení.“ Podle Petra však, vykládaje Pavlův text z 1Kor, může být pouze ten vinen tělem a krví Páně, kdo nehodně přijímá pravdu těla Kristova ve svátosti. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 43.

³⁴⁶ Op. cit, s. 50;

³⁴⁷ Op. cit, s. 55. kurzívou označil – PK.

5. Jakoubek ze Stříbra a jeho spor o přijímání pod obojí způsobou

Polemika Petra Chelčického s táborskými teology ve věci reálné, podstatné přítomnosti těla Kristova (a jeho krve) ve svátostných znameních chleba a vína i pravého smyslu svátostného přijímání s ohledem na přijímání duchovní nám připravila cestu k poslední archeologické sondě, jež nám má pomoci odhalit základní podloží, horizont, na kterém se ukáže odpověď na otázku, kterou nám položila *ordines A – E*: Jaké teologické *ratio* tvořilo pozadí redakční práce při jejich tvorbě, jejímž plodem se stalo specifické provázání epikleticko-konsekračních modliteb menšího kánonu, slov ustanovení večeře Páně, laického přijímání pod obojí způsobou a víry v reálnou přítomnost těla a krve Páně v eucharistických darech. Domníváme se a nyní se též pokusíme prokázat, že kořeny hledaného teologického *ratio* spočívají ve svátostné teologii Jakoubka ze Stříbra. Neboť je důležité rozumět tomu, že Chelčický ve své polemice s táborským učením o večeři Páně v novém kontextu aktualizuje svátostnou teologii Mistra Jakoubka ze Stříbra, který obranu smyslu a významu častého svátostného přijímání eucharistie prohloubil svým učením o závaznosti jejího přijímání pod obojí způsobou všemi pokřtěnými.

5.1. Model Tomáše Akvinského

Výchozím teologickým modelem vztahů mezi vírou v reálnou podstatnou přítomnost Krista v eucharistických svátostných darech, svátostným přijímáním pod obojí způsobou a přijímáním duchovním nechť je nám myšlení scholastického teologa Tomáše Akvinského.³⁴⁸ Akvinský je ceněn a znám zejména pro své rozpracování transsubstanciační nauky.³⁴⁹ My si však budeme všimnout jiných rysů jeho svátostné teologie, jež k věci námi zkoumané mají bezprostřednější vztah. K jejímu výkladu tedy přistoupíme s ohledem na svátostnou teologii Jakoubka ze Stříbra.

Základní otázkou, před níž je Akvinský postaven, je obecné vymezení svátostného charakteru eucharistie. Odpovídá na ni jejím odlišením od svátostí křtu a biřmování. Smyslem svátostí církve je podpora duchovního života lidí, který je analogický životu tělesnému. Jestliže ten je charakterizován zrozením, růstem, který směřuje k dospělosti, a potřebou potravy pro zachování života, pak pro obdobu života duchovního s životem tělesným můžeme

³⁴⁸ O oprávněnosti této volby svědčí práce Megivernova, v níž se snaží v tradici najít důvody pro obnovení svátostného přijímání pod obojí způsobou laiky v římsko-katolické církvi. MEGIVERN, James J. *Concomitance and Communion*. New York: Herder Book Centre, 1963. 263 s. Part Two: The Doctrine of Concomitance, s. 51 – 236, zde s. 214 – 236.

³⁴⁹ K jejímu výkladu v dobovém myšlenkovém kontextu srov. BURR, *Eucharistic Presence*, s. 9 – 15.

řící, že svátost křtu je duchovním zrozením, svátost biřmování duchovním růstem a svátost eucharistie duchovní potravou.³⁵⁰ V této obecné rovině ústrojně navazuje svátost eucharistie na obě předchozí svátosti, s nimiž tvoří celek iniciačních svátostí. V jiném ohledu se však od nich podstatně odlišuje. Zatímco eucharistie je dokonána (*perficitur*) samotným aktem konsekrace její materie, křest a biřmování jsou dokonány až aplikováním jejich svátostné materie k posvěcení (*perficiuntur in applicatione materiae ad sanctificandum*) toho, kdo je přijímá. Neboť v eucharistii spočívá *sacramentum et res* (tělo a krev Páně) v samotné materii a její *res et non sacramentum* (tj. udílená milost) v přijímajících, ale ve svátostech křtu a biřmování jsou *sacramentum et res* i *res et non sacramentum* výhradně v přijímajících.³⁵¹ Z rozpoznání, že svátosti eucharistie lze rozumět jako duchovnímu občerstvení, Akvinský vyvozuje svůj argument ve prospěch její jednoty (*unum sacramentum*). Jednota může být dána s ohledem na dokonalost (*perfectio*), když je přítomné vše nezbytné k naplnění její celosti. Jestliže k dokonalosti tělesného občerstvení patří integrálně pokrm i nápoj, pak k plnosti duchovního občerstvení, jímž je svátost eucharistie, patří rovněž pokrm i nápoj duchovní. Tak má být rozuměno Ježíšovým slovům „mé tělo je pravý pokrm a má krev pravý nápoj“ (J 6, 55).³⁵² Analogie s tělesným občerstvením, jež spočívá v pokrmu i nápoji, vede

³⁵⁰ „Respondeo dicendum quod sacramenta Ecclesiae ordinantur ad subveniendum homini in vita spirituali. Vita autem spiritualis vitae corporali conformatur, eo quod corporalia spiritualium similitudinem gerunt. Manifestum est autem quod, sicut ad vitam corporalem requiritur generatio, per quam homo vitam accipit, et augmentum, quo homo perducitur ad perfectionem vitae; ita etiam requiritur alimentum, quo homo conservatur in vita. Et ideo, sicut ad vitam spiritualem oportuit esse Baptismum, qui est spiritualis generatio, et confirmationem, quae est spirituale augmentum; ita oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod est spirituale alimentum.“ ST III, q. 73 a. 1 co.

³⁵¹ „Ad tertium dicendum quod sacramentum dicitur ex eo quod continet aliquid sacrum. Potest autem aliquid esse sacrum dupliciter, scilicet absolute, et in ordine ad aliud. Haec est autem differentia inter Eucharistiam et alia sacramenta habentia materiam sensibilem, quod Eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum Christum, aqua vero Baptismi continet aliquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum, et eadem ratio est de chrismate et similibus. Et ideo sacramentum *Eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiae ad hominem sanctificandum*. Et ex hoc etiam consequitur alia differentia. Nam *in sacramento Eucharistiae id quod est res et sacramentum, est in ipsa materia; id autem quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia quae confertur. In Baptismo autem utrumque est in suscipiente, et character, qui est res et sacramentum; et gratia remissionis peccatorum, quae est res tantum*. Et eadem ratio est de aliis sacramentis.“ Op. cit, q. 73 a. 1 ad 3; z důvodu srozumitelnosti a kontinuity výkladu zachováváme pro *res tantum* označení *res et non sacramentum*, jež jsme dříve přejali z učení Petra Lombardského; kurzívou v citaci označil – PK. Tomášova uvedená odpověď k třetímu tvrzení prvního článku rovněž objasňuje jeden z formálních rysů tábořského učení o večeři Páně. Je zřejmé, že tábořští teologové, aby podrželi jednotu svátostí, modelovali své pojetí eucharistie podle svátosti křtu, jak jsme na to již poukázali v předešlé kapitole a jak o tom mimo jiné svědčí i důraz na duchovní přítomnost Krista v eucharistii *per gratiam in recipiente*, tj. výhradně s ohledem na přijímající.

³⁵² „Respondeo dicendum quod, sicut dicitur V Metaphys., unum dicitur non solum quod est indivisibile vel quod est continuum, sed etiam quod est perfectum, sicut cum dicitur una domus, et unus homo. Est autem unum perfectione ad cuius integritatem concurrunt omnia quae requiruntur ad finem eiusdem, sicut homo integratur ex omnibus membris necessariis operationi animae, et domus ex partibus quae sunt necessariae ad inhabitandum. Et sic hoc sacramentum dicitur unum. Ordinatur enim ad spirituales refectionem, quae corporali conformatur. Ad corporalem autem refectionem duo requiruntur, scilicet cibus, qui est alimentum siccum; et potus, qui est alimentum humidum. Et ideo etiam ad integritatem huius sacramenti duo concurrunt, scilicet spiritualis cibus et spiritualis potus, secundum illud Ioan. VI, *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus*. Ergo hoc sacramentum multa quidem materialiter est, sed unum formaliter et perfecte.“ Op. cit, q. 73 a. 2 co.

Akvinského ještě k jednomu důležitému závěru, jenž se týká povahy *significatio* svátosti eucharistie. Tvoří-li ji vzhledem k její materii (chléb a víno) více znamení (*plura signa*), pak s ohledem na její dokonalost je *unum signum*, formálně jedním celistvým znamením v té míře, v níž je z pokrmu a nápoje připraveno jedno plné občerstvení, duchovní i tělesné.³⁵³ *Significatio* svátosti večeře Páně je pak trojí, neboť se současně vztahuje k minulosti, přítomnosti i budoucnosti. Jejím slavením je spolupamatováno na dějinné *passio* Ježíše Krista, jež bylo pravou obětí, v přítomnosti odkazuje k jednotě církve, k níž jsou skrze její slavení svoláváni všichni pokřtění, a vzhledem k budoucnosti je předznamenáním eschatologické radosti v plnosti Božího království.³⁵⁴ Jednota obou znamení (*signa*), jež konstituují jednotu *significatio*, je principiálně dána aktem ustanovení svátosti eucharistie Ježíšem při jeho poslední večeři s učedníky. Akvinský následně shledává důvody pro rozumnost Ježíšova počínání. Prvním důvodem je způsob užití této svátosti, jímž je *manducatio*. Rozumnost Ježíšova počínání lze též posuzovat s ohledem na účinky svátosti. Tak jako je tělo Kristovo obětováno (*offertur*) pod způsobou chleba pro uzdravení (*salus*) lidského těla, tak je jeho krev obětována pod způsobou vína pro uzdravení lidské duše. Obraz mnoha klasů a hroznů, z nichž je učiněn jeden chléb a jedno víno, pak odkazuje k jednotě církve, již tvoří mnozí věřící. Poslední důvod nachází Akvinský v anamnetickém charakteru svátosti, která je činným spolupamatováním na *passio Christi*. Oddělené přijímání chleba a vína, které jsou svátostnými znameními těla a krve Páně, je znamením oddělení těla a krve při Ježíšově smrti na kříži.³⁵⁵

³⁵³ „Ad secundum dicendum quod panis et vinum materialiter quidem sunt plura signa, formaliter vero et perfective unum, inquantum ex eis perficitur una refectio.“ Op. cit, q. 73 a. 2 ad 2

³⁵⁴ „Respondeo dicendum quod hoc sacramentum habet triplicem significationem. Unam quidem respectu praeteriti, inquantum scilicet est commemorativum dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium, ut supra dictum est. Et secundum hoc nominatur sacrificium. Aliam autem significationem habet respectu rei praesentis, scilicet ecclesiasticae unitatis, cui homines congregantur per hoc sacramentum (...) Tertiam significationem habet respectu futuri, inquantum scilicet hoc sacramentum est praefigurativum fruitionis Dei, quae erit in patria. Et secundum hoc dicitur viaticum, quia hoc praebet nobis viam illuc perveniendi. Et secundum hoc etiam dicitur Eucharistia, idest bona gratia, quia *gratia Dei est vita aeterna*, ut dicitur Rom. VI; vel quia realiter continet Christum, qui est plenus gratia...“ Op. cit, q. 73 a. 4 co.

³⁵⁵ „Respondeo dicendum quod circa materiam huius sacramenti aliqui multipliciter erraverunt (...) Omnes autem hi errores, et similes, excluduntur per hoc quod Christus hoc sacramentum sub specie panis et vini instituit, sicut patet Matth. XXVI. Unde panis et vinum sunt materia conveniens huius sacramenti. Et hoc rationabiliter. Primo quidem, quantum ad usum huius sacramenti, qui est manducatio. Sicut enim aqua assumitur in sacramento Baptismi ad usum spiritualis ablutionis quia corporalis ablutio communiter fit in aqua, ita panis et vinum, quibus communiis homines reficiuntur, assumuntur in hoc sacramento ad usum spiritualis manducationis. Secundo, quantum ad passionem Christi, in qua sanguis a corpore est separatus. Et ideo in hoc sacramento, quod est memoriale dominicae passionis, seorsum sumitur panis ut sacramentum corporis, et vinum ut sacramentum sanguinis. Tertio, quantum ad effectum consideratum in unoquoque sumentium. Quia, ut Ambrosius dicit, super epistolam ad Corinthios, hoc sacramentum valet ad tuitionem corporis et animae, et ideo caro Christi sub specie panis pro salute corporis, sanguis vero sub specie vini pro salute animae offertur, sicut dicitur Levit. XVII, quod animalis anima in sanguine est. Quarto, quantum ad effectum respectu totius Ecclesiae, quae constituitur ex diversis fidelibus, sicut *panis conficitur ex diversis granis, et vinum fluit ex diversis uvis*, ut

V této části výkladu Tomášova myšlení nám zbývá ještě blíže objasnit způsob, jakým charakterizuje Kristovu přítomnost *in signo*. Rozumí jí na pozadí otázky, zda je Kristus přítomen ve svátosti *secundum veritatem*, či *secundum figuram, vel sicut in signo*.³⁵⁶ Nejprve je třeba říci, že povaha této přítomnosti není uchopitelná smysly, ani pochopitelná rozumem, ale je přijímána pouze vírou, neboť je duchovní a *invisibilis*. Nemůže však být přítomností pouze *in significatione vel in figura*, neboť tímto způsobem se starozákonní oběti vztahovaly ke Kristově oběti, v níž došly svého naplnění (*perfectio*). Svátost večeře Páně, již ustanovil sám obětovaný Ježíš Kristus jako účinné spolupamatování a slavení jeho oběti, se k ní musí vztahovat dokonalejším způsobem – *non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate*. Pravdou věci samé, již svátost skutečně obsahuje, je sám Obětovaný.³⁵⁷ Ačkoli jsou ve svátosti přítomny pravé tělo a pravá krev Páně, způsob jejich přítomnosti je specifický. Nejedná se o přítomnost *in loco*, jež náleží tělu v jeho vlastních způsobách, ale o přítomnost

dicit Glossa super illud I Cor. X, *multi unum corpus sumus, et cetera*.“ Op. cit, q. 74 a. 1 co. Není obtížné vidět, jak obraz *manducatio* zastřešuje všechny ostatní shledané důvody pro rozumnost Ježíšova počinání.

³⁵⁶ „Ad primum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento non sit corpus Christi secundum veritatem, sed solum secundum figuram, vel sicut in signo. Dicitur enim Ioan. VI quod, cum dominus dixisset, *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, etc., multi ex discipulis eius audientes dixerunt, durus est hic sermo, quibus ipse, spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam*. Quasi dicat, secundum expositionem Augustini, super quartum Psalmum, *spiritualiter intellige quae locutus sum. Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis, et bibitori illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum aliquod vobis commendavi. Spiritualiter intellectum vivificabit vos, caro autem non prodest quidquam*.“ Op. cit, q. 75 a. 1 arg. 1

³⁵⁷ „Respondeo dicendum quod verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, non sensu deprehendi potest, sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur. Unde super illud Luc. XXII, *hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur*, dicit Cyrillus, *non dubites an hoc verum sit, sed potius suscipe verba salvatoris in fide, cum enim sit veritas, non mentitur*. Hoc autem conveniens est, primo quidem, perfectioni novae legis. Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura, secundum illud Heb. X, *umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam rerum imaginem*. Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate. Et ideo hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hierar., est perfectivum omnium sacramentorum aliorum, in quibus virtus Christi participatur. Secundo, hoc competit caritati Christi, ex qua pro salute nostra corpus verum nostrae naturae assumpsit. Et quia maxime proprium amicitiae est, convivere amicis, ut philosophus dicit, IX Ethic., sui praesentiam corporalem nobis repromittit in praemium, Matth. XXIV, *ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae*. Interim tamen nec sua praesentia corporali in hac peregrinatione destituit, sed per veritatem corporis et sanguinis sui nos sibi coniungit in hoc sacramento. Unde ipse dicit, Ioan. VI, *qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo*. Unde hoc sacramentum est maximae caritatis signum, et nostrae spei sublevamentum, ex tam familiari coniunctione Christi ad nos. Tertio, hoc competit perfectioni fidei, quae, sicut est de divinitate Christi, ita est de eius humanitate, secundum illud Ioan. XIV, *creditis in Deum, et in me credite*. Et quia fides est invisibilium, sicut divinitatem suam nobis exhibet Christus invisibiliter, ita et in hoc sacramento carnem suam nobis exhibet invisibili modo. Quae quidam non attendentes, posuerunt corpus et sanguinem Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo. Quod est tanquam haereticum abiiciendum, utpote verbis Christi contrarium. Unde et Berengarius, qui primus inventor huius erroris fuerat, postea coactus est suum errorem revocare, et veritatem fidei confiteri.“ Op. cit, q. 75 a. 1 co. Zajímavé je Tomášovo užití argumentu z povahy přátelství, jemuž je vlastní tělesné spoluzití přátel. Svůj argument opírá o verš z Matoušova evangelia (Mt 24, 28) ve vulgárním znění. Odkaz k tomuto verši obsahovaly rovněž některé *chiliastické články*. V nich však byl užit v kontextu Kristova druhého příchodu do našich dějin, zatímco Tomášovi dokresluje Kristovu svátostnou přítomnost *in rei veritate* v přítomném čase.

sicut in sacramento.³⁵⁸ Tomáš k hlubšímu objasnění této specifické přítomnosti vypracoval své transubstanciační učení. Jakkoli důležitým se stalo pro dějiny západní sakramentologie, nemůžeme a nechceme se mu v této práci podrobněji věnovat. Zaměříme se pouze na jeden jeho aspekt, jímž je koncept *konkomitance*.

Základní osou, kolem níž se otáčí jednotlivé motivy Akvinského nauky o svátosti večeře Páně, je pojetí *conversio*, jež spočívá v konverzi celé podstaty chleba v celou podstatu těla Kristova a celé podstaty vína v celou podstatu krve Kristovy.³⁵⁹ Tomáš ale současně pokládá za nutné vyznávat, že ve svátosti eucharistie je přítomen celý Kristus (*totus Christus*), nikoli pouze jeho tělo a krev. S ohledem na povahu svátosti samé musí být od sebe odlišeny dva způsoby, jimiž je v ní Kristus přítomen celý. Prvním z nich je přítomnost *quasi ex vi sacramenti*. Z moci svátosti je pod způsoby chleba a vína přítomné to, co označovala slova svátostné formy a v co byly bezprostředně konvertovány jejich substance, tedy tělo a krev Páně. Druhým z nich je přítomnost *ex naturali concomitantia*. Tímto způsobem je pod svátostnými znameními přítomné to, co je reálně spojeno s tím, co tvoří *terminus conversionis*, tedy s tělem a krví Páně. Z důvodu konkomitance lze oprávněně věřit, že pod oběma způsoby jsou přítomné jak tělo a krev Páně, tak i jejich kvantitativní určení spolu s jeho duší a osobou.³⁶⁰ Nicméně sama svátostná znamení bezprostředně označují (*significare*) výhradně *termini conversionis* a pouze skrze ně, na jejich základě se vztahují ke konkomitanční přítomnosti toho, co je s nimi přirozeně, reálně spojeno.³⁶¹ Když Akvinský

³⁵⁸ „Praeterea, nullum corpus potest esse simul in pluribus locis, cum nec Angelo hoc conveniat, eadem enim ratione posset esse ubique. Sed corpus Christi est verum corpus, et est in caelo. Ergo videtur quod non sit secundum veritatem in sacramento altaris, sed solum sicut in signo.“ Op. cit., q. 75 a. 1 arg. 3; a Tomášova odpověď na tento argument: „Ad tertium dicendum quod corpus Christi non est eo modo in sacramento sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur, sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento. Per quod non intelligimus quod Christus sit ibi solum sicut in signo, licet sacramentum sit in genere signi, sed intelligimus corpus Christi esse ibi, sicut dictum est, secundum modum proprium huic sacramento.“ Op. cit., q. 75 a. 1 ad 3.

³⁵⁹ „Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum in hoc sacramento sit verum corpus Christi, nec incipiat ibi esse de novo per motum localem; cum etiam nec corpus Christi sit ibi sicut in loco, ut ex dictis patet, necesse est dicere quod ibi incipiat esse per conversionem substantiae panis in ipsum. Haec tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta (...) Nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis. Nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transubstantiatio.“ Op. cit., q. 75 a. 4 co.

³⁶⁰ „Respondeo dicendum quod omnino necesse est confiteri secundum fidem Catholicam quod totus Christus sit in hoc sacramento. Sciendum tamen quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter, uno modo, quasi ex vi sacramenti; alio modo, ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti, est sub speciebus huius sacramenti id in quod directe convertitur substantia panis et vini praeexistens, prout significatur per verba formae, quae sunt effectiva in hoc sacramento sicut et in ceteris, puta cum dicitur, *hoc est corpus meum, hic est sanguis meus*. Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud quod realiter est coniunctum ei in quod praedicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter coniuncta, ubicumque est unum realiter, oportet et aliud esse, sola enim operatione animae discernuntur quae realiter sunt coniuncta.“ Op. cit., q. 76 a. 1 co.

³⁶¹ „[T]he sacramental conversion terminates in what is signified by the words of the form; anything else that is present is so because in actual fact it is really joined to what is the term of conversion. It is thus the sign, the

takto odpověděl na otázku, zda je Kristus přítomen ve svátosti celý, musí rovněž čelit otázce, zda je celý přítomen pod každou ze způsob, a pokud ano, zda pak není existence dvou způsob nadbytečná. Sledujme nejprve Akvinského odpověď na druhou z nich. Ano, Kristus je přítomen celý pod každou ze svátostných způsob, ale nikoli stejným způsobem (*aliter tamen et aliter*). Jestliže tělo Kristovo je pod způsobou chleba přítomno *ex vi sacramenti*, pak víno je pod toutéž způsobou přítomno pouze *ex naturali concomitantia*, z důvodu jejich přirozeného spojení (podobně jako duše a osoba). A naopak, je-li pod způsobou vína přítomna krev Páně *ex vi sacramenti*, pak pod toutéž způsobou je tělo Kristovo přítomno pouze *ex naturali concomitantia*, z důvodu jejich přirozeného spojení.³⁶² Pokud rozvažujeme o povaze Kristovy svátostné přítomnosti *in signo*, pak musíme říci, že chléb je v přísném slova smyslu znamením pouze těla Kristova, nikoli jeho krve, a víno znamením jeho krve, nikoli těla. Aby odpověděl na druhou z položených otázek, vrací se Tomáš z roviny metafyzického diskurzu na rovinu *significatio*. Ačkoli je celý Kristus přítomen pod každou ze způsob, není ani jedna z nich nadbytečná a bezdůvodně ustanovená. Pouze ve vzájemné jednotě pravdivě reprezentují *passio Christi*, při němž byla krev oddělena od těla a prolita za mnohé na odpuštění hříchů. S ohledem na účinky svátosti je každou ze způsob naznačeno, že tělo je přijímáno k uzdravení těla a krev k uzdravení duše. Pouze ve vzájemné jednotě rovněž odkazují k povaze užití svátosti, jímž je duchovní občerstvení, neboť jsou jí věřícím podávány tělo Kristovo pod způsobou chleba jako pokrm a krev Páně pod způsobou vína jako nápoj.³⁶³ Kloníme se k tomu, abychom v celé Tomášově rozpravě o konkomitanci spatřovali filosofické zdůvodnění původnější interpretace svátosti eucharistie, jež spočívala v důrazu na její *significatio*, resp. *repraesentatio*.

signification of the form, that has determined the term of the conversion (...) Not much examination is needed to see that the answers to most of the objections revolve around two poles: 'substantia' and 'concomitantia'. The former anchors the *reality* of what is there 'ex vi sacramenti'; the latter assures its *sacramentality* by explaining the presence 'in hoc sacramento' of more than what is there 'ex vi sacramenti' (...) Concomitance safeguards sacramentality by stating that what is not there by reason of the sign is incidental to the sacrament, 'quasi per accidens'." MEGIVERN, *Communion*, s. 229n

³⁶² „Respondeo dicendum certissime ex supra dictis tenendum esse quod sub utraque specie sacramenti totus est Christus, aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia, sicut supra dictum est de anima et divinitate Christi. Sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia, sicut anima et divinitas, eo quod nunc sanguis Christi non est ab eius corpore separatus, sicut fuit tempore passionis et mortis. Unde, si tunc fuisset hoc sacramentum celebratum, sub speciebus panis fuisset corpus Christi sine sanguine, et sub specie vini sanguis sine corpore, sicut erat in rei veritate.“ ST III, q. 76 a. 2 co.

³⁶³ „Ad primum ergo dicendum quod, quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem, hoc valet ad repraesentandam passionem Christi, in qua seorsum sanguis fuit a corpore. Unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de eius effusione. Secundo, hoc est conveniens usui huius sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum. Tertio, quantum ad effectum, secundum quod supra dictum est quod *corpus exhibetur pro salute corporis, sanguis pro salute animae*.“ Op. cit, q. 76 a. 2 ad 1

Obraz duchovního občerstvení, kterým se svátost eucharistie obrací k těm, kdo ji chtějí přijímat, je nám nyní mostem, po němž můžeme přejít k dalšímu Tomášovu tématu, jímž je otázka přijímání či užití svátosti eucharistie. Rozvíjí ji na základě distinkce mezi svátostným a duchovním přijímáním. Dokonalým způsobem (*perfectus modus*) je tato svátost přijímána tehdy, jestliže ti, kdo ji přijímají, mají rovněž účast na jejím účinku. Tomu však mohou některé skutečnosti zabránit. A právě s ohledem na ně je třeba vědět, že přijímání pouhé svátosti bez jejího účinku, jímž je duchovní spojení s Kristem skrze víru a lásku, je nedokonalé.³⁶⁴ Svátostné přijímání, jež se naplňuje v přijímání duchovním, není od něj odděleno, ale je v něm naopak zahrnuto. Avšak takové svátostné přijímání, jež se nedokonává (*non consequitur*) v přijímání duchovním, je od něj odděleno jako nedokonalé od dokonalého.³⁶⁵ Vzájemný vztah mezi svátostným a duchovním přijímáním nahlíží Tomáš rovněž z hlediska situace, v níž lidem z různých důvodů není umožněno svátostně přijímat. Lze o nich říci, že přijímají *res et non sacramentum*, ačkoli nemají účast na *sacramentum et res*? Oprávněnost kladné odpovědi je založena na rozlišení dvou způsobů, jimiž se tak může stát. Prvním z nich je přijímání nejzazší *res* svátosti *in voto*, skrze touhu svátostně přijímat. Druhým z nich je její přijímání *in figura*, jež náleželo starozákonnímu lidu.³⁶⁶ Vidíme, že první způsob, jenž náleží k času po ustanovení svátosti večeře Páně, je nutné vidět na pozadí integrálního sejetí svátostného a duchovního přijímání, které si žádá, aby i pro mezní situaci, v níž svátostné přijímání není možné, Tomáš vyžadoval alespoň touhu svátostně přijímat. Nelze tedy oběma zmíněným způsobům duchovního přijímání rozumět na téže hermeneutické rovině. Pokud se tak děje, a to je případ i tábořské teologie, není plně respektována skutečnost

³⁶⁴ „Respondeo dicendum quod in sumptione huius sacramenti duo sunt consideranda, scilicet ipsum sacramentum, et effectus ipsius, de quorum utroque supra iam dictum est. Perfectus igitur modus sumendi hoc sacramentum est quando aliquis ita hoc sacramentum suscipit quod percipit eius effectum. Contingit autem quandoque, sicut supra dictum est, quod aliquis impeditur a percipiendo effectum huius sacramenti, et talis sumptio huius sacramenti est imperfecta. Sicut igitur perfectum contra imperfectum dividitur, ita sacramentalis manducatio, per quam sumitur solum sacramentum sine effectu ipsius, dividitur contra spiritualem manducationem, per quam aliquis percipit effectum huius sacramenti quo spiritualiter homo Christo coniungitur per fidem et caritatem.“ Op. cit, q. 80 a. 1 co.

³⁶⁵ „Ad secundum dicendum quod sacramentalis manducatio quae pertingit ad spiritualem, non dividitur contra spiritualem, sed includitur ab ea. Sed illa sacramentalis manducatio contra spiritualem dividitur quae effectum non consequitur, sicut imperfectum quod non pertingit ad perfectionem speciei, dividitur contra perfectum.“ Op. cit, q. 80 a. 1 ad 2.

³⁶⁶ Srov. ST III, q. 73 a. 3, kde se zabývá otázkou nezbytnosti svátostného přijímání eucharistie ke spáse, již řeší s ohledem na zásadu „sacramentum habeatur in voto“, srov.: „Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeatur in voto, quamvis non habeatur in re. Et ideo, sicut aliqui baptizantur Baptismo flaminis, propter desiderium Baptismi, antequam baptizentur Baptismo aquae; ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum antequam sacramentaliter sumant. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, propter desiderium sumendi ipsum sacramentum, et hoc modo dicuntur baptizari et manducare spiritualiter et non sacramentaliter, illi qui desiderant sumere haec sacramenta iam instituta. Alio modo, propter figuram, sicut dicit apostolus, I Cor. X, quod antiqui patres *baptizati sunt in nube et in mari, et quod spiritualem escam manducaverunt et spiritualem potum biberunt*. Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium, sicut supra circa Baptismum dictum est.“ ST III, q. 80 a. 1 ad 3.

aktu ustanovení svátosti večeře Páně, jež je mimo jiné vyjádřena v rozpoznání svébytné povahy *sacramentum et res*, tj. pravé a podstané přítomnost těla a krve Ježíše Krista pod způsoby chleba a vína. Právě její akceptace Petrem Chelčickým je pravým důvodem jeho kritické polemiky s tábořským učením.

Již dříve jsme se zmínili o rozdílu mezi svátostí eucharistie a svátostí křtu, jež spočívá v odlišném pochopení jejich *perfectio*. Jestliže se svátost eucharistie dokonává v samém aktu *consecratio*, pak svátost křtu je s přijímáním spojena integrálněji, neboť se dokonává až ve svém užití.³⁶⁷ Spočívá-li *perfectio* svátosti eucharistie v samé konsekraci, pak k ní její přijímání věřícími náleží nikoli *de necessitate*, ale *de consequentia*.³⁶⁸ Všimněme si více způsobu, jakým Tomáš užívá výrazů „*perfectio*“ a „*consequentia*“. V kontextu vztahu mezi svátostným a duchovním přijímáním výraz „*consequentia*“ interpretuje pravý způsob přijímání – *modus perfectus sumendi* a umožňuje jeho odlišení od *modus imperfectus*. V kontextu vztahu mezi svátostí samou a jejím přijímáním se však zdá, že výraz „*consequentia*“ funguje jiným způsobem. Jeví se být spíše tím, co je vzhledem ke svátosti *additum*. Tomáš si byl této ambivalence nejspíše sám vědom, neboť ji poněkud mírní v další, podrobnější diskusi o vztahu mezi svátostí samou a jejím přijímáním. Stále se orientuje na původním odlišném pojetí *perfectio* s ohledem na svátost večeře Páně a svátost křtu, o němž jsme se již zmínili. *Perfectio* eucharistie není založeno *in usu materiae*, ale v samém *consecratio materiae*, jež se děje pronášením *forma sacramenti* knězem a spočívá v záračné konverzi substancí chleba a vína v tělo a krev Ježíše Krista. Tato změna nemůže být způsobena pronesením pouhé benedikce, ale výhradně samými slovy Božími, jež tvoří formu svátosti. Ta pronáší kněz nikoli za svou osobu (*ex persona ministri*), ale na místě Kristově (*in persona Christi*).³⁶⁹ Forma svátosti eucharistie se od forem jiných svátostí odlišuje rovněž

³⁶⁷ „[S]acramentum Eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiae ad hominem sanctificandum. Et ex hoc etiam consequitur alia differentia. Nam in sacramento Eucharistiae id quod est res et sacramentum, est in ipsa materia; id autem quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia quae confertur. In Baptismo autem utrumque est in suscipiente, et character, qui est res et sacramentum; et gratia remissionis peccatorum, quae est res tantum. Et eadem ratio est de aliis sacramentis.“ Op. cit, q. 73 a. 1 ad 3

³⁶⁸ „[H]oc sacramentum perficitur in consecratione materiae, usus autem fidelium non est de necessitate sacramenti, sed est aliquid consequens ad sacramentum...“ Op. cit, q. 74 a. 7 co. Srov. též: „Ad primum ergo dicendum quod etiam circa Baptismum, et alia huiusmodi sacramenta, similis distinctio adhibetur, nam quidam suscipiunt tantum sacramentum, quidam vero sacramentum et rem sacramenti. Hic tamen differt quia, cum alia sacramenta perficiantur in usu materiae, percipere sacramentum est ipsa perfectio sacramenti, hoc autem sacramentum perficitur in consecratione materiae, et ideo uterque usus est consequens hoc sacramentum. In Baptismo autem, et aliis sacramentis characterem imprimantibus, illi qui accipiunt sacramentum, recipiunt aliquem spiritualement effectum, scilicet characterem, quod non accidit in hoc sacramento. Et ideo magis in hoc sacramento distinguitur usus sacramentalis a spirituali quam in Baptismo.“ Op. cit, q. 80 a. 1 ad 1. Je nutné mít na mysli, že Tomáš zde mluví o „usus fidelium“.

³⁶⁹ „Respondendo dicendum quod hoc sacramentum ab aliis sacramentis differt in duobus. Primo quidem quantum ad hoc, quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in usu materiae consecratae. Secundo, quia in aliis sacramentis consecratio materiae consistit solum in quadam

z jiného důvodu. Zatímco ostatní *formae* v sobě implikují užití svátostné materie (*important usum materiae*), u formy eucharistie tomu tak není, neboť implikuje výhradně konsekraci svátostné materie (*importat solam consecrationem materiae*). Tomáš ale musí čelit námitce, že Ježíš řekl při své poslední večeři s učedníky „vezměte a jezte“ a „vezměte a pijte“. Aby obhájil svůj postoj, odvolává se na své tvrzení, že přijímání svátosti eucharistie není nezbytné (*non est de necessitate*) ke spáse. Proto nelze slova „vezměte a jezte“ a „vezměte a pijte“ v pravém slova smyslu považovat za formu svátosti. Abychom dobře rozuměli Tomášově argumentaci, musíme si uvědomit, v jakém dobovém kontextu ji používá, neboť konec 13. století se vyznačoval eucharistickou úctou, jež byla naplněna obdivem právě nad zázrakem proměnění, *conversio* chleba a vína v tělo a krev Páně, a následnou bázňí z přijímání svátostných způsob, naplněných tak nevýslovným a nepochopitelným tajemstvím, provázeným tzv. eucharistickými zázraky.³⁷⁰ Jakoubkova svátostná teologie se naopak živí silnou tradicí častého svátostného přijímání, jež zapustila silné kořeny v půdě české reformace od dob Milíče z Kroměříže a Matěje z Janova.

Užití svátosti eucharistie k ní tedy nenáleží *de necessitate* a slova „vezměte a jezte“ a „vezměte a pijte“ nepatří k její formě *de substantia*. Přesto, říká Tomáš, užití svátosti přináleží k její jisté dokonalosti (*ad quandam perfectionem sacramenti pertinet materiae consecratae usus*). Jestliže konsekrace svátostných darů je *perfectio prima* svátosti, jejich přijímání je její *secunda perfectio*. Pouze ve vzájemném spojení obou *perfectiones* je plně vyjádřena pravá povaha svátosti (*tota perfectio huius sacramenti*).³⁷¹ Nicméně Tomáš zavádí

benedictione, ex qua materia consecrata accipit instrumentaliter quandam spiritualem virtutem, quae per ministrum, qui est instrumentum animatum, potest ad instrumenta inanimata procedere. Sed in hoc sacramento consecratio materiae consistit in quadam miraculosa conversione substantiae, quae a solo Deo perfici potest. Unde minister in hoc sacramento perficiendo non habet alium actum nisi prolationem verborum. Et quia forma debet esse conveniens rei, ideo forma huius sacramenti differt a formis aliorum sacramentorum in duobus. Primo quidem, quia formae aliorum sacramentorum important usum materiae, puta baptismationem vel consignationem, sed forma huius sacramenti importat solam consecrationem materiae, quae in transubstantiatione consistit; puta cum dicitur, *hoc est corpus meum, vel, hic est calix sanguinis mei*. Secundo, quia formae aliorum sacramentorum proferuntur ex persona ministri, sive per modum exercentis actum, sicut cum dicitur, *ego te baptizo, vel, ego te confirmo*; sive per modum imperantis, sicut in sacramento ordinis dicitur, *accipe potestatem, etc.*; sive per modum deprecantis, sicut cum in sacramento extremae unctionis dicitur, *per istam unctionem et nostram intercessionem, et cetera*. Sed forma huius sacramenti profertur ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister in perfectione huius sacramenti nihil agit nisi quod profert verba Christi.“ ST III, q. 78 a. 1 co. Srov. k rozlišení mezi jedním *in persona ecclesiae* a *in persona Christi* v díle Tomáše Akvinského FERRARA, Dennis Michael. Representation or Self-effacement? The Axiom *In Persona Christi* in St. Thomas nad the Magisterium. *Theological Studies*, 1994, vol. 55, s. 195 – 224; FERRARA, Dennis Michael. *In Persona Christi: Towards a Second Naiveté*. *Theological Studies*, 1996. vol. 57, s. 65 – 88.

³⁷⁰ Srov. RUBIN, *Corpus Christi*, Kapitola 2: Beyond Design: Teaching and Reception of the Eucharist, s. 83 – 163.

³⁷¹ „Ad secundum dicendum quod in his verbis, accipite et comedite, intelligitur usus materiae consecratae, qui non est de necessitate huius sacramenti, ut supra habitum est. Et ideo nec haec verba sunt de substantia formae. Quia tamen ad quandam perfectionem sacramenti pertinet materiae consecratae usus, sicut operatio non est prima, sed secunda perfectio rei; ideo per omnia haec verba exprimitur tota perfectio huius sacramenti. Et hoc

další distinkci, jež nám umožňuje konkrétněji nahlédnout, jak rozumí tomu, že přijímání eucharistie je její *secunda perfectio*. Povaha svátosti je taková, že je nutné rozlišovat mezi tím, co k ní náleží *ex parte ipsius sacramenti*, tj. s ohledem na ni samou, a tím, co k ní patří *ex parte sumentium*, tj. vzhledem k těm, kteří ji přijímají. Je-li otázka přijímání pozuzována *ex parte sacramenti*, pak jí přísluší, aby byla přijímána pod obojí způsobou, tedy tělo i krev, neboť v obojím spočívá *perfectio* svátosti. Proto kněz, jemuž přísluší svátostné dary konsekrovat i vysluhovat, nesmí v žádném případě přijímat pouze tělo bez krve.³⁷² V této Tomášově odpovědi rezonuje jeho učení o konkomitanci, s nímž jsme se seznámili již dříve. V jejím světle rozumíme, proč hovoří o tom, že knězi nelze přijímat tělo Páně (chléb) bez jeho krve (vína), ačkoli je pod každou ze způsob přítomen *totus Christus*. V pravém slova smyslu je svátostně krev Páně přítomna pouze pod způsobem vína, jehož podstata byla convertována v podstatu krve. Svátostné rozlišení mezi tělem a krví Páně vzhledem ke kněžskému přijímání, o němž Tomáš mluví, je založeno mimo jiné v komemoračním charakteru svátosti eucharistie, která je *repraesentatio passionis Christi*. Eucharistie není jen svátostí, je rovněž *sacrificium*. Kdokoli přináší oběť, má na ní rovněž mít účast. Je tedy nezbytné (*necesse est*), aby kněz, kdykoli konsekruje svátostné dary, je rovněž přijímal.³⁷³ Oba akty, tedy přinášení oběti i její přijímání, koná kněz nikoli pouze za sebe, ale *in persona omnium*, které reprezentuje.³⁷⁴ *Secunda perfectio sacramenti* je tedy v Tomášově pohledu uskutečněna v kněžském přijímání, které jediné je *de necessitate* a vyžaduje přijímání pod obojí způsobou.

S ohledem na přijímání svátosti *ex parte sumentium* je situace poněkud odlišná. Přijímání svátosti, jež je tak velkým tajemstvím, si žádá největší reverenci a opatrnost.

modo Eusebius intellexit his verbis confici sacramentum, quantum ad primam et secundam perfectionem ipsius.“ ST III, q. 78 a. 1 ad 2.

³⁷² „Respondeo dicendum quod circa usum huius sacramenti duo possunt considerari, unum ex parte ipsius sacramenti; aliud ex parte sumentium. Ex parte ipsius sacramenti convenit quod utrumque sumatur, scilicet et corpus et sanguis, quia in utroque consistit perfectio sacramenti. Et ideo, quia ad sacerdotem pertinet hoc sacramentum consecrare et perficere, nullo modo debet corpus Christi sumere sine sanguine...“ Op. cit, q. 80 a. 12 co.

³⁷³ „Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam sacrificium. Quicumque autem sacrificium offert, debet fieri sacrificii particeps. Quia exterius sacrificium quod offert, signum est interioris sacrificii quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Unde per hoc quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere. Similiter etiam per hoc quod sacrificium populo dispensat, ostendit se esse dispensatorem divinatorum populo. Quorum ipse primo debet esse particeps, sicut Dionysius dicit, in libro Eccles. Hier. Et ideo ipse ante sumere debet quam populo dispenset. Unde in praedicto capite legitur, *quale est sacrificium cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur?* Per hoc autem fit particeps quod de sacrificio sumit, secundum illud apostoli, I Cor. X, *nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Et ideo necesse est quod sacerdos, quotiescumque consecrat, sumat hoc sacramentum integre.“ Op. cit, q. 82 a. 4 co.

³⁷⁴ „Ad tertium dicendum quod repraesentatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione huius sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari. Potest autem a populo corpus sine sanguine sumi, nec exinde aliquod sequitur detrimentum. Quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit, et sub utraque specie totus Christus continetur, ut supra habitum est.“ Op. cit, q. 80 a. 12 ad 3

Zejména přijímání krve Páně pod způsobou vína je však příležitostí k projevu neúcty, neboť může dojít k jeho rozlití. Tomáš obhlíží demografickou situaci církve své doby a konstatuje značný vzrůst počtu věřících, mezi nimiž je mnoho seniorů, mladých lidí a dětí, kterým často chybí dostatečná míra porozumění povaze eucharistie. Je proto moudré, že se některé místní církve rozhodli věřícím podávat svátost pouze pod způsobou chleba. Učení o konkomitanci slouží k podpoře této praxe, neboť dosvědčuje, že i pod jednou způsobou je přítomen celý Kristus.³⁷⁵ Tomáš z praktických důvodů upouští od zásady vlastní kněžskému přijímání, pro něž nárokuje nezbytnost přijímání pod obojí způsobou.

Rozlišení přijímání *ex parte sacramenti* a *ex parte sumentium* se objevuje rovněž v kontextu otázky, zda mají věřící přijímat svátost eucharistie denně. Nahlížíme-li ji *ex parte sacramenti*, pak odpověď na ni spočívá v uzdravující moci svátosti. Je tedy užitečné (*utile*), aby ji člověk přijímal denně.³⁷⁶ Nejen to, eucharistie je duchovním občerstvením, a tak jako k uchování tělesného života je potřebné přijímat pokrm (a nápoj) denně, je rovněž chválihodné denně přijímat i pokrm (a nápoj) duchovní.³⁷⁷ Když však Akvinský zvažuje přijímání eucharistie *ex parte sumentium*, obrací svou pozornost k vnitřní dispozici těch, kdo chtějí přijímat. Jestliže touha přijímat vyvěrá z lásky ke Kristu, který se věřícím ve svátosti dává k duchovnímu obcenství ve víře a lásce, pak povaha jeho přítomnosti ve svátostných darech vyžaduje náležitou úctu a bázeň. Úcta a bázeň mají vést věřící k pečlivému zkoumání svého vnitřního postoje. Shledají-li, že nejsou k přijetí svátosti dostatečně disponováni, necht' raději od jejího přijetí upustí. Mají však mít stále na mysli, že láska je větší a dokonalejší než strach.³⁷⁸ Mohou se však věřící pro svou bázeň přijetí eucharistie zcela vzdát? V odpovědi na

³⁷⁵ „[E]x parte autem sumentium requiritur summa reverentia, et cautela ne aliquid accidat quod vergat in iniuriam tanti mysterii. Quod praecipue posset accidere in sanguinis sumptione, qui quidem, si incaute sumeretur, de facili posset effundi. Et quia, crescente multitudine populi Christiani, in qua continentur senes et iuvenes et parvuli, quorum quidam non sunt tantae discretionis ut cautelam debitam circa usum huius sacramenti adhiberent, ideo provide in quibusdam Ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur.“ Op. cit, q. 80 a. 12 co.

³⁷⁶ „Respondeo dicendum quod circa usum huius sacramenti duo possunt considerari. Unum quidem ex parte ipsius sacramenti, cuius virtus est hominibus salutaris. Et ideo utile est quotidie ipsum suscipere, ut homo quotidie eius fructum percipiat. Unde Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *si quoties effunditur sanguis Christi, in remissionem peccatorum effunditur, deo semper accipere, qui semper pecco, deo semper habere medicinam*. Alio modo potest considerari ex parte sumentis, in quo requiritur quod cum magna devotione et reverentia ad hoc sacramentum accedat. Et ideo, si aliquis se quotidie ad hoc paratum inveniatur, laudabile est quod quotidie sumat. Unde Augustinus, cum dixisset, *accipe quod quotidie tibi prosit*, subiungit, *sic vive ut quotidie merearis accipere*. Sed quia multoties in pluribus hominum multa impedimenta huius devotionis occurrunt, propter corporis indispositionem vel animae, non est utile omnibus hominibus quotidie ad hoc sacramentum accedere, sed quotiescumque se homo ad illud paratum invenerit. Unde in libro de ecclesiasticis Dogmat. dicitur, *quotidie Eucharistiae communionem accipere nec laudo nec vitupero*.“ Op. cit, q. 80 a. 10 co.

³⁷⁷ „Ad primum ergo dicendum (...) quia praecipue Baptismus est spiritualis regeneratio, ideo, sicut homo semel carnaliter nascitur, ita debet semel spiritualiter renasci per Baptismum, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. III, *quomodo potest homo nasci cum sit senex?* Sed hoc sacramentum est cibus spiritualis, unde, sicut cibus corporalis quotidie sumitur, ita et hoc sacramentum quotidie sumere laudabile est...“ Op. cit, q. 80 a. 10 ad 1

³⁷⁸ „Ad tertium dicendum quod reverentia huius sacramenti habet timorem amoris coniunctum, unde timor reverentiae ad Deum dicitur timor filialis, ut in secunda parte dictum est. Ex amore enim provocatur desiderium

tuto otázku odkazuje Tomáš k distinkci mezi svátostným a duchovním přijímáním. Každý pokřtěný je zavázán k duchovnímu přijímání, jež spočívá v milostném sjednocení s Kristem, které je nezbytné ke spáse. Duchovní přijímání však v sobě zahrnuje alespoň touhu přijímat svátostně. Pokřtění tak nemohou být bez této touhy spaseni. Nicméně, touha by byla prázdná, pokud by nebyla – je-li k tomu příležitost – naplněna. Proto jsou věřící zavázáni ke svátostnému přijímání nikoli pouze na základě církevního příkazu, ale zejména pro příkázání Kristovo. Církev pouze stanovuje vhodný čas k plnění Ježíšova příkázání.³⁷⁹ S ohledem na jeho příkázání a na spásu člověka se Tomáš kloní k názoru, že pro dospělé je svátostné přijímání eucharistie nezbytné (*est necessitatis*).³⁸⁰ Zdá se tedy, že nejen s ohledem na svátost samu, ale rovněž vzhledem k těm, kdo ji chtějí a mají přijímat, je přijímání svátosti eucharistie nezbytné, ačkoli důvody nejsou zcela totožné.³⁸¹ Akvinský rozdíl přijímání kněží a přijímání na základě křtu staví na dvou odlišných rovinách, na kterých o nich uvažuje. Zatímco kněžské přijímání pojímá s ohledem na *perfectio repraesentationis*, přijímání na základě křtu vztahuje k otázce nezbytnosti svátostného přijímání ke spáse. Zdá se, že Jakoubek ze Stříbra tento rozdíl nepřijal a považoval za teologicky oprávněné a nutné držet jejich vzájemnou jednotu. **Ta pak ale může být založena pouze ve křtu.**

Potřebnost, resp. nutnost svátostného přijímání se novým způsobem objevuje v Tomášově řešení sporu, jenž se dotýkal povahy duchovního přijímání svátosti eucharistie. Je duchovní přijímání svátosti vyhrazeno pouze člověku, nebo je vlastní i andělům?³⁸² Nejprve je třeba rozlišit dva způsoby duchovního přijímání. První z nich se vztahuje ke Kristu

sumendi, ex timore autem consurgit humilitas reverendi. Et ideo utrumque pertinet ad reverentiam huius sacramenti, et quod quotidie sumatur, et quod aliquando abstinence (...). Amor tamen et spes, ad quae semper Scriptura nos provocat, praeferuntur timori...“ Op. cit, q. 80 a. 10 ad 3.

³⁷⁹ „Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est modus percipiendi hoc sacramentum, spiritualis scilicet et sacramentalis. Manifestum est autem quod omnes tenentur saltem spiritualiter manducare, quia hoc est Christo incorporari, ut supra dictum est. Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum, ut supra dictum est. Et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus. Frustra autem esset votum nisi impleretur quando opportunitas adesset. Et ideo manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solum ex statuto Ecclesiae, sed etiam ex mandato domini, dicentis, Matth. XXVI, *hoc facite in meam commemorationem*. Ex statuto autem Ecclesiae sunt determinata tempora exequendi Christi praeceptum.“ Op. cit, q. 80 a. 11 co.

³⁸⁰ „Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum dicitur non esse necessitatis sicut Baptismus, quantum ad pueros, quibus potest esse salus sine hoc sacramento, non autem sine sacramento Baptismi. Quantum vero ad adultos, utrumque est necessitatis.“ Op. cit, q. 80 a. 11 ad 2

³⁸¹ Srov. „The distinction that shows that communion under both species is not necessary for the perfection of the sacrament, as far as the faithful are concerned, also shows that *no* communion of the faithful is necessary for the perfection of the sacrament. Otherwise there would be an obligation for all present to receive at every Mass. But just as this lack of necessity does not in the least detract from the indisputable desirability, fittingness, and idealness of all the faithful communicating in every Mass, by the same token it does not in the least compromise the *objective* desirability, fittingness, idealness of that communion being under both the Christ-instituted species. To deny this would be in effect to identify the minimum (what is necessary) with the maximum (what is ideal).“ MEGIVERN, *Communion*, s. 233.

³⁸² K Tomášově antropologii, učení o andělech a k jejich vzájemnému vztahu srov. SWIEZAWSKI, *Nový výklad*, s. 88 – 110.

v jemu vlastních způsobách. Tento způsob duchovního přijímání náleží andělům v té míře, v níž jsou s ním sjednoceni v dokonalé lásce a v čirém patření. V dějinné existenci člověka je ale tato jednota dána nikoli v čirém patření, ale ve víře. Druhý způsob duchovního přijímání se vztahuje ke Kristu v jemu odlišných způsobách, ve svátostných darech. Tento způsob duchovního přijímání je dán pouze ve víře,³⁸³ jíž jsou svátostná znamení úměrná, neboť pravda je v nich dána nikoli zřetelně, ale jako v zrcadle a hádankách.³⁸⁴ Je tedy zřejmé, že duchovní přijímání svátosti je vlastní nikoli andělům, ale lidem v jejich dějinné existenci. Ačkoli lze dva zmíněné způsoby duchovního přijímání lze navzájem rozlišit, nelze je od sebe oddělit. Svátostné duchovní přijímání je k duchovnímu přijímání, jemuž se těší andělé v čirém patření na vzkříšeného a oslaveného Krista a v sjednocení s ním, zaměřeno a ordinováno jako ke svému cíli, ke svému naplnění. Duchovní přijímání Krista anděly je prvotní a původní, svátostné duchovní přijímání všech pokřtěných je od něj odvozeno, neboť je dáno v přijímání **téhož** Krista *in signo* eucharistických darů. Jeho dokonání v plnosti bude eschatologickou událostí, jež leží za hranicí dějinné lidské existence,³⁸⁵ vymezené dokonáním křtu.³⁸⁶ Táž hranice se ukazuje i s ohledem na účinek svátosti eucharistie, jímž je udílení milosti.³⁸⁷ Eucharistie se vztahuje k prameni slávy, jež je naplněním účinku svátosti, je též prostředkem, nástrojem k jejímu dosažení. Učení o *conversio a repraesentatio passionis* je vyjádřením víry, že ve svátosti je přítomen sám Kristus se svou obětí, který otevírá cestu k věčnému životu. Svátostné dary rovněž znamenají jak obcerstvení duchovním pokrmem, tak i jednotu církve a sjednocení s Kristem. Obojí je všem pokřtěným v přítomném dějinném čase však dáno pouze nedokonale, jako prvotina a zaslíbení jejich plnosti ve slávě.³⁸⁸ V této diskusi se zračí otázky i

³⁸³ „Respondeo dicendum quod in hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti. Dupliciter ergo contingit manducare spiritualiter. Uno modo, ipsum Christum prout in sua specie consistit. Et hoc modo Angeli spiritualiter manducant ipsum Christum, in quantum ei uniuntur fruitione caritatis perfectae et visione manifesta (quem panem expectamus in patria), non per fidem, sicut nos hic ei unimur. Alio modo contingit spiritualiter manducare Christum prout est sub speciebus huius sacramenti, in quantum scilicet aliquis credit in Christum cum desiderio sumendi hoc sacramentum. Et hoc non solum est manducare Christum spiritualiter, sed etiam spiritualiter manducare hoc sacramentum. Quod non competit Angelis. Et ideo Angeli, etsi spiritualiter manducant Christum, non convenit tamen eis spiritualiter manducare hoc sacramentum.“ Op. cit, q. 80 a. 2 co.

³⁸⁴ „Ad secundum dicendum quod ad societatem corporis mystici pertinent quidem et homines per fidem, Angeli autem per manifestam visionem. Sacramenta autem proportionantur fidei, per quam veritas videtur in speculo et in aenigmate. Et ideo hic, proprie loquendo, non Angelis, sed hominibus proprie convenit manducare spiritualiter hoc sacramentum.“ Op. cit, q. 80 a. 2 ad 2.

³⁸⁵ „Ad primum ergo dicendum quod sumptio Christi sub hoc sacramento ordinatur, sicut ad finem, ad fruitionem patriae, qua Angeli eo fruuntur. Et quia ea quae sunt ad finem, derivantur a fine, inde est quod ista manducatio Christi qua eum sumimus sub hoc sacramento, quodammodo derivatur ab illa manducatione qua Angeli fruuntur Christo in patria. Et ideo dicitur homo manducare panem Angelorum, quia primo et principaliter est Angelorum, qui eo fruuntur in propria specie; secundario autem est hominum, qui Christum sub sacramento accipiunt.“ Op. cit, q. 80 a. 2 ad 1.

³⁸⁶ Viz Ř 6, 1-11.

³⁸⁷ Srov. ST III, q. 79 a. 1 co.

³⁸⁸ „Respondeo dicendum quod in hoc sacramento potest considerari et id ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus, et passio eius repraesentata; et id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti et species

námítky, které Petr Chelčický adresoval tábořským teologům. Viděli jsme, že jim Petr vytýkal příliš radikální interpretaci duchovního přijímání v dějinných podmínkách lidské existence, která vedla k jeho ztotožnění s „andělským“ duchovním přijímáním za eschatologickou hranicí dějin a vytvořila přinejmenším myšlenkové předpoklady pro vyprázdnění smyslu svátostných zanamní a jejich přijímání pokřtěnými.

Stručně jsme představili svátostné myšlení Tomáše Akvinského, které nám bude teologickým pozadím našeho výkladu svátostné teologie Jakoubka ze Stříbra, v níž hledáme východisko Chelčického polemiky s tábořským učením o večeři Páně i odpověď na hledání teologického zdůvodnění specifické redakce ritu přípravy darů a *canon minor*, jak jsme ji poznali z analýzy *ordines* A – E. Pokusme se nyní shrnout Tomášovy základní myšlenky a uspořádat je se zřetelem k tomuto cíli. Tomášově teologii večeře Páně dominují čtyři základní témata, v nichž spatřujeme jeho snahu o správné pochopení smyslu a povahy svátostných znamení. Jeho svátostná teologie je proto promyšlením základní zkušenosti, že v dějinách se nám Bůh Otec skrze Ježíše Krista v Duchu svatém sdílí k naší spáse *in signo*. S ohledem na eucharistii je Akvinskému analogie mezi tělesným a duchovním občerstvením výchozím hermeneutickým klíčem k pochopení této svátosti. Stále se k ní vrací, ať již pojednává o jednotě svátostných znamení chleba a vína, o svátostné *repraesentatio passionis* Ježíše Krista, o sjednocení s Kristem v jednotě církve, jež je jeho tělem, o nezbytnosti a častém přijímání eucharistie, o účincích svátosti i o svátostné konverzi, již Tomáš interpretuje svým učením o transubstanciaci a konkomitanci. Obraz *manducatio* a *bibicio*, jež odkazuje k uchopení povahy přítomnosti Krista *in signo* v jeho myšlení, stále vyvažuje metafyzické argumenty, jimiž se snaží ve své teologické sumě řešit a interpretovat klíčové i dílčí otázky spojené s pojetím eucharistie v tradici křesťanského nauky. Svorníkem, který spojuje jednotlivé motivy jeho svátostné teologie, je pojem *perfectio*. Jím vykládá jednotu svátostného a duchovního přijímání všech pokřtěných, nezbytnost přijímání pod obojí způsobou (alespoň pro kněze a biskupy), a konečně i nezbytnost přijímání všemi pokřtěnými. V neposlední řadě je to pak Tomášovo rozlišení lidského a andělského *manducatio spiritualis*, které nás přivedlo k rozlišení základnějšímu, k rozpoznání a přijetí specifického rozdílu mezi dějinnou existencí a životem ve slávě. Právě důraz na *manducatio et bibicio sacramentalis*, v nichž je nám dáno

eius. Et quantum ad utrumque competit huic sacramento quod causet adeptionem vitae aeternae. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitae aeternae, secundum illud Heb. IX, *novi testamenti mediator est, ut, morte intercedente, qui vocati sunt accipiant repromissionem aeternae hereditatis*. Unde et in forma huius sacramenti dicitur, *hic est calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti*. Similiter etiam refectio spiritualis cibi, et unitas significata per species panis et vini, habentur quidem in praesenti sed imperfecte, perfecte autem in statu gloriae. Unde Augustinus dicit, super illud Ioan. VI, *caro mea vere est cibus, cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in societate sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta*.“ Op. cit, q. 79 a. 2 co.

pravé duchovní přijímání jako prvotina a zaslíbení plného a dokonaného sjednocení s Kristem a s údy jeho těla, jímž je *communio ecclesiae*, charakterizuje svátostnou teologii Jakoubka ze Stříbra, k níž nyní obrátíme svou pozornost.

5.2. Jakoubek ze Stříbra

Jakoubkova svátostná teologie³⁸⁹ se rozvíjí v kontextu odlišném od souvislostí, které utvářely myšlení Tomáše Akvinského. Zatímco pozadí Tomášova systematického promýšlení teologie eucharistie tvořily důraz na tajemství a zázračnost *conversio* podstat svátostných darů v podstaty těla Kristova a jeho krve a praxe spíše ojedinělého svátostného přijímání, které bylo vyhrazeno pouze pro významné příležitosti (hlavní svátky *de tempore*) a často nahrazováno uctíváním konsekrované hostie při liturgickém *elevatio*, Jakoubkova teologie svátosti večeře Páně vyrůstala z praxe častého svátostného přijímání a jejího teologického zdůvodnění.³⁹⁰ Podrobné chronologii raných Jakoubkových traktátů, v nichž rozvíjí teologii přijímání pod obojí, a jejich vztahu k soudobé traktátové literatuře k danému tématu se zabývá ve svých studiích zejména Helena Krmíčková.³⁹¹ Naše hledání základního motivu Jakoubkovy svátostné teologie se bude opírat zejména o dva jeho traktáty, které souvisely s jeho polemikou s Ondřejem z Brodu.³⁹² Zmíněnými traktáty jsou *Pius Iesus*³⁹³ a *Magna*

³⁸⁹ Dosud nejsystematičtější výklad myšlení Jakoubka ze Stříbra obsahuje studie DE VOOGHT, Paul. *Jacobellus de Stříbro (+ 1429): Premier théologien du hussitisme*. Louvain: Publications Universitaires De Louvain, 1972. 413 s.

³⁹⁰ Srov. HOLETON, David R. The Bohemian Eucharistic Movement in its European Context. In HOLETON, D. R. (ed.) *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Vol. 1. Papers from the XVII. World Congress of the Czechoslovak Society of Arts and Sciences*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, 1996, s. 23 – 48, zejména s. 24 – 35. Ke vztahu Jakoubka ze Stříbra a Matěje z Janova srov. KRMÍČKOVÁ, Helena. Vliv Matěje z Janova na utrakvismus Jakoubka ze Stříbra a Mikuláše z Drážd'an. In LÁŠEK, J. B., SKALICKÝ, K. (ed.) *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.-30. listopadu 2000*. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2002, s. 78 – 88. KRMÍČKOVÁ, Helena. Jakoubkova kvestie Quia heu in temlis a její vztah k Regulím. In *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*, 1994, C 41, s. 15 – 34. Vedle Matějových *Regulae* srov. rovněž disertační práci ČERNUŠKA, Pavel (ed.) *Jindřich z Bitterfeldu: Eucharistické texty*. Brno: L. Marek, 2006. 266 s. ISBN 80-86263-88-6, která obsahuje výklad a kritickou edici Bitterfeldových traktátů *De institutione sacramenti eukaristie* a *De crebra communione*.

³⁹¹ KRMÍČKOVÁ, Helena. *K počátkům kalicha v Čechách: Studie a texty*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 1997. 214 s. ISBN 80-210-1533-0; TÁŽ. Utraquism in 1414. In HOLETON, D. R., DAVID, Zd. V. (ed.) *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Vol. 4. Papers from the IV. International Symposium on The Bohemian Reformation and Religious Practice under the auspices of The Philosophical Institute of the Academy of Sciences of the Czech Republic held at Vila Lanna, Prague, 26-28 June 2000*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, 2002, s. 99 – 105; KRMÍČKOVÁ, Helena. Jakoubkova utrakvistická díla z roku 1414. In HALAMA, O., SOUKUP, P. (ed.) *Jakoubek ze Stříbra: Texty a jejich působení*. Praha: Filosofia, 2006, s. 171 – 181; KRMÍČKOVÁ, Helena. Iacobellus de Missa Magna cena: Rozbor textu a edice. In *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*, 1993, C 40, s. 129 – 142; TÁŽ. Gallus Asserunt quidam: Rozbor textu a edice. In *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*, 1995, C 42, s. 51 – 69; KRMÍČKOVÁ, Helena. Několik poznámek k přijímání maličkových 1414 – 1416. In *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*, 1997, C 44, s. 59 – 69; KRMÍČKOVÁ, Helena. K pramenům Husovy kvestie De sanguine Christi sub specie vini. In *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*, 1998, C 45, s. 79 – 102.

³⁹² Této polemice se zevrubně věnoval KADLEC, Jaroslav. *Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod*. Münster: Aschendorff, 1982. 322 s. ISBN 3-402-03917-6; KADLEC, Jaroslav.

*cena*³⁹⁴, které dobře zachycují svébytné uchopení otázky svátostného přijímání v Jakoubkově myšlení. K některým jeho dalším traktátům přihlédneme tam, kde to bude výklad vyžadovat.³⁹⁵

Jakoubek začíná svůj traktát *Pius Iesus* vskutku velkolepým vstupem. Ježíš Kristus z lásky k těm, kdo v něho věří, nařídil (*ordinavit*) a ustanovil (*instituit*), aby přijímali jeho tělo pod způsobou chleba jako pokrm a jeho krev pod způsobou vína jako nápoj, a tak na něj pamatovali. Takové svátostné přijímání *sub utraque* nenařídil pouze klerikům (*spirituales*), ale všem pokřtěným (*secularibus*), neboť na základě křtu si celé společenství církve ve víře přisvojuje Kristova slova z J 10, 10b: „Já jsem přišel, aby měly život a měly ho v hojnosti,“ když svou praxí svátostného přijímání *sub utraque* naplňuje jeho slova z J 6, 53: „Amen, amen, pravím vám, nebudete-li jíst tělo Syna člověka a pít jeho krev, nebudete mít v sobě život.“ Tímto svátostným způsobem chtěl Kristus přebývat se svými a být jimi přijímán až do konce dějin.³⁹⁶ Vedle textu Janova evangelia *Nisi manducaveritis* se na potvrzení svého tvrzení dovolává Jakoubek jak synoptických evangelijních zpráv o poslední večeři Ježíšově s jeho učedníky (Mt 26, 26-28; Mk 13, 22-25; Lk 22, 19-20), tak i textu z Pavlova listu Korintským (1Kor 11, 23-28). Odkazem na Pavlův list potvrzuje svou výchozí propozici. Korintská křesťanská obec nepřijala od Krista a jeho apoštola pouze jeden způsob svátostného přijímání pod způsobou chleba, ale též svátostné přijímání z kalicha pod způsobou vína. Právě takové přijímání *sub utraque* nemá být opuštěno až do skonání dějin nikým, kdo byl pokřtěn, neboť slova apoštola Pavla mají autoritu Kristovu a týkala se korintské obce spojené jedním křtem.³⁹⁷ Od biblických autorit, jež měly prokázat, že přijímání *sub utraque* všemi

Literární polemika mistrů Jakoubka ze Stříbra a Ondřeje z Brodu o laický kalich. In *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, 1981, Tomus XXI, Fasc. 2, s. 71 – 88.

³⁹³ JACOBELLUS DE MISSA. *Pius Iesus*. In KADLEC, Jar. (ed.). *Literární polemika*, s. 80 – 87.

³⁹⁴ JACOBELLUS DE MISSA. *Magna cena*. In KRMÍČKOVÁ, Hel. (ed.). *Iacobellus de Missa Magna cena*, s. 137 – 141.

³⁹⁵ Nejde nám o celkový charakter a genezi Jakoubkovy teologie svátostí, kterou se již zabýval zejména De Vooght. Svou pozornost soustředíme zejména na Jakoubkovo přesvědčení o závaznosti svátostného přijímání *sub utraque* a na její teologické zdůvodnění. K postavení a časovému zařazení těchto dvou traktátů srov. KRMÍČKOVÁ, *Jakoubkova utrakvistická díla*, s. 173 – 178; KRMÍČKOVÁ, *K počátkům*, s. 16 – 46.

³⁹⁶ „*Pius Iesus diligens suos fideles in caritate perpetua, ex eadem dilectione ordinavit et instituit ipsi, volens de hoc mundo transire, suum sacratissimum corpus in cibum, sub forma panis, et suum preciosissimum sanguinem in potum, sub forma vini, pro suo memoriali at ad ipsorum magnam utilitatem, et hoc ordinavit pro omnibus suis indifferenter tam secularibus quam spiritualibus (...) facitque cum eis pactum, ut eo utentes vitam habeant et habundantius habeant, sicut scribitur Jo X (10): Ego veni, ut vitam habeant et habundantius habeant; et iterum et magis scribitur ad propositum Jo VI (53): Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis, et sicut isto modo voluit esse cum suis usque in consumacionem seculi.*“ JACOBELLUS, *Pius Iesus*, s. 80. K výkladu, který mnoho biblických míst i textů z tradice interpretuje výhradně se zřetelem ke kněžím, a nikoli k laikům, a užívá k tomu mimo jiné distinkce mezi duchovním a svátostným přijímáním, srovnej eucharistické traktáty Ondřeje z Brodu, s nímž Jakoubek polemizoval. Viz ANDREAS DE BRODA. *Tractatus de sumpsione*. In KADLEC, *Studien und Texte*, s. 167 – 224.

³⁹⁷ „*Ex hiis verbis (1Kor 11, 23-28) patet primo, quod non solum unus et primus modus sacramentalis manducandi sub specie panis traditus est a Domino et a suo Apostolo ipsi Corinthiis, verum etiam modus bibendi de calice sub forma sacramentali vini, quia dicit Apostolus: Probat autem seipsum homo et sic de pane*

pokřtěnými bylo ustanoveno a nařízeno samým Ježíšem Kristem, se nyní Jakoubek obrací k autoritám křesťanské tradice.³⁹⁸ Kánon *Comperimus* z *Decretum Gratiani*, připisovaný papeži Gelasiovi, slouží Jakoubkovi k důkazu, že i na základě církevní tradice je nutné držet, že neporušená (*integrum*) a dokonalá (*perfectum*) svátost eucharistie spočívá současně v obou svátostných znameních chleba i vína, pouhá svátostná způsob chleba je neúplnou částí svátosti. Nestačí tedy přijímat pouze pod jednou ze svátostných způsob, a to i kdyby pod každou z nich byl Kristus přítomen cele, neboť pak by si obě svátostné způsoby byly rovny a byly by vzájemně zaměnitelné. S odvoláním na Viléma de Monte Lauduno Jakoubek dovozuje, že ti, kdo přijímají tělo Kristovo pod způsobou chleba a opomíjejí přijímat jeho krev pod způsobou vína, přijímají celou pravdu (*totam veritatem*) svátosti, ale nikoli neporušenou a dokonalou svátost samu.³⁹⁹ Zaměříme svou pozornost na argument, jenž Jakoubek rozvíjí v kontextu obrazu svátosti jako léku. Je-li tělo Kristovo přijímáno pro uzdravení a ochranu lidského těla, pak jeho krev je přijímána pro uzdravení duše.⁴⁰⁰ Jakoubek se k tomuto motivu, jenž má zdůvodnit závaznost přijímání *sub utraque*⁴⁰¹ s ohledem na jeho účinky, vrací ještě jednou na konci svého traktátu v delších citacích z Tomáše Akvinského a opět z Gelasia. Příkládá mu tedy celkem značnou argumentační sílu a oprávněnost.⁴⁰² Motiv

*illo edat et de calice bibat. Non dicit de panetantum edat, sed et de calice bibat, id est sumat modo sacramentali corpus Christi sub specie panis et modo bibendi sacramentali sanguinem eius sub specie vini. Secundo patet ex verbis supradicti Apostoli, quod ille ritus a summo pontifice Christo institutus non debuit nec debet cessare nostris temporibus infra practica, sed debet durare cum eius electis usque ad diem iudicii. Ideo signanter dicit Apostolus: Quociescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annunciabitis, donec veniat ad iudicium, quia hoc non mutabitur usque tunc. Tercio patet, quod hunc ritum et seriem comunicandi sub duplici specie sicut forma sacramentali beatus Paulus accepit a Domino et tradidit ecclesiis et comunitatibus et non habuit hoc a seipso et ergo non intellexit aliter quam Christus (...) Ecce quod verba epistule huius totam comunitatem Corinthiorum et omnes ac singulos, per hoc totam ecclesiam concernunt, et sic manifeste patet, quod non solum hec institutio non est facta pro sacerdotibus, sed etiam pro laicis fidelium.“ JACOBELLUS, *Pius Iesus*, s. 81n.*

³⁹⁸ „Vidíme zde však jasnou snahu autorovu rozpracovat tu partii z kvesti (*Quia heu in templis*), která díky přímému utrakvismu nemohla být podložena Janovovými *Regulemi* (...) V *Pius Iesus* pouze rozpracovává onen historický důkaz, který na počátku příliš nerozvíjel.“ KRMÍČKOVÁ, *K počátkům*, s. 115n.

³⁹⁹ „Ex cuius pape decreto patet primo quod integrum ac perfectum sacramentum est totum simul secundum duplicem formam, scilicet panis et vini, a Christo institutum et hoc totum hoc decretum vocat misterium, forma autem sola sacramentalis panis est pars incompleta misterii vel sacramenti (...) Patet tercio ex premissis, quod non sufficit sumere sub una specie sacramentali, licet sub utraque specie sit integer Christus, quia hoc facit ceteris paribus, puta quod sumit sub una specie tantum et non curat sumere sub secunda corpus et sanguinem, crimen sacrilegii incurrit (...) Quod autem non suscipit integrum sacramentum, dum sumit unam speciem sacramentalem, patet per Wilhelmum de Monte Laduno in Sacramentali suo, qui sic dicit, quod *recipiendo corpus totam veritatem recipit, non totum sacramentum*, id est in multis locis comunicatur sub pane et vino, id est cum toto sacramento.“ JACOBELLUS, *Pius Iesus*, s. 82. Srov. MEGIVERN, *Communion*, s. 7n. Jakoubek si ovšem musel být vědom, že Gelasiův text byl již dříve používán ke zdůvodnění přijímání pod jednou způsobou laiky, viz KRMÍČKOVÁ, *K počátkům*, s. 114n.

⁴⁰⁰ „Testamentum ergo sanguinis constitutum est, quia beneficii Domini sanguis testis est. Unde ad tuicionem corporis et anime percipimus, quia caro Christi pro salute corporis, sanguis vero pro anima nostra sumitur et effusus est.“ JACOBELLUS, *Pius Iesus*, s. 84.

⁴⁰¹ „[Q]uod iste modus sub precepto Domini debet observari.“ Op. cit., s. 83.

⁴⁰² Op. cit., s. 86.

sám má svůj původ v díle Ambrosiasterově.⁴⁰³ Jeho kontextem, jak poznamenává Megivern, je rozpoznání, „that once the fact of the presence of the whole Christ in either species is brought into such an outlook, the duality of species will appear as mere duplication. Concomitance coupled with ultra-realistic view of the Eucharist automatically puts not only the reception but the very existence of the species on the defensive (...) The only defense offered for duality was the rather tenuous argument that they gave us to understand that we must be conformed to Christ in body and soul (...) What it amounts to is that the sacramental or ‘ontological’ symbolism of the two species is overlooked, and there is nothing left to appeal to except this very secondary, ‘optional’, symbolism...“⁴⁰⁴ Megivernův pohled na zmíněný motiv duality těla a duše s ohledem na svátostná znamení snižuje argumentační váhu, kterou mu přikládal Jakoubek. Tomáš Akvinský ve svém díle využívá zmíněného motivu pro vyjasnění povahy *significatio* svátosti eucharistie, ačkoli jím spíše doplňuje závažnější argumenty, jimiž oprávněnost obou svátostných znamení zdůvodňuje.⁴⁰⁵ Jistá ambivalence v jeho užívání se však ukazuje v Tomášově odpovědi na otázku, zda svátost eucharistie uděluje přijímajícím milost (*gratia conferatur*).⁴⁰⁶ Účinné *significatio* svátostí je založeno na podobnosti (*similitudo*). S ohledem na ni lze proto říci, že ve svátosti eucharistie je tělo Kristovo pod způsobou chleba obětováno (*offertur*) pro spásu těla a jeho krev pod způsobou vína je obětována pro spásu duše. Ačkoli lidské tělo není v bezprostředním vztahu k milosti, přesto se její účinek k němu vztahuje, neboť ve své dějinné tělesné situovanosti jsou všichni pokřtění nástroji Boží spravedlnosti a v plnosti Božího království se lidské tělo podílet na neporušenosti a slávě duše. Až potud by Jakoubek mohl s Tomášem souhlasit. Akvinský ale do jisté míry oslabuje původní důraz na *significatio*, když v téže *responsio* praví: „[Q]uamvis utrumque ad salutem utriusque operetur, cum sub utroque totus sit Christus.“⁴⁰⁷

⁴⁰³ Srov. MEGIVERN, *Communion*, s. 41, pozn. 2. K jeho recepci v rané scholastice srov. Op. cit, s. 102n, 106n, 119.

⁴⁰⁴ Op. cit, s. 41.

⁴⁰⁵ ST III, q. 76 a. 2 arg. 1: „Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sub utraque specie huius sacramenti totus Christus contineatur. Hoc enim sacramentum ad salutem fidelium ordinatur, non virtute specierum, sed virtute eius quod sub speciebus continetur, quia species erant etiam ante consecrationem, ex qua est virtus huius sacramenti. Si ergo nihil continetur sub una specie quod non contineatur sub alia, et totus Christus continetur sub utraque, videtur quod altera illarum superfluat in hoc sacramento.“ a Tomášova odpověď na první námitku q. 76 a. 2 ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod, quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem, hoc valet ad repraesentandam passionem Christi, in qua seorsum sanguis fuit a corpore. Unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de eius effusione. Secundo, hoc est conveniens usui huius sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum. Tertio, quantum ad effectum, secundum quod supra dictum est quod *corpus exhibetur pro salute corporis, sanguis pro salute animae*.“ Tuto Tomášovu odpověď cituje i Jakoubek, viz JACOBELLUS, *Pius Iesus*, s. 86.

⁴⁰⁶ Op. cit, q. 79 a. 1 arg. 3: „Praeterea, sicut supra dictum est, in hoc sacramento *corpus Christi offertur pro salute corporis, sanguis autem pro salute animae*. Sed corpus non est subiectum gratiae, sed anima, ut in secunda parte habitum est. Ergo ad minus quantum ad corpus per hoc sacramentum gratia non confertur.“

⁴⁰⁷ Op. cit, q. 79 a. 1 ad 3: „Ad tertium dicendum quod, quia sacramenta operantur secundum similitudinem per quam significant, ideo per quandam assimilationem dicitur quod in hoc sacramento *corpus offertur pro salute*

Každá ze svátostných způsobů působí ke spáse těla i duše, neboť v každé z nich je přítomen celý Kristus, a to *ex vi sacramenti a ex naturali concomitantia*.⁴⁰⁸ Není obtížné vidět, jaký teologický důraz klade Jakoubek v *Pius Iesus* na *significatio perfecta et integra*⁴⁰⁹ svátosti euchariste a jejich darů.⁴¹⁰ Nedomníváme se, že by Jakoubek principiálně odmítal učení o konkomitanci, které slouží k rozlišení způsobů přítomnosti Krista ve svátostných znameních, a tak rovněž přispívá k vymezení jejich *significatio*.⁴¹¹ Jejímu věčnému obsahu se brání zejména tehdy, když odkaz na něj vede k oslabení původního *significatio* svátostných darů. Dobře je tento Jakoubkův postoj vidět na jednom místě jeho traktátu *Salvator noster*⁴¹², kde odkazuje na text papeže Innocence III z jeho komentáře *De missarum mysteriis*: „Quamvis sub specie panis sanguis sumatur cum corpore, et sub specie vini corpus sumatur cum sanguine, tamen nec sanguis sub specie panis, nec corpus sub specie vini bibitur, et comeditur, quia sicut nec sanguis comeditur, nec corpus bibitur, ita neutrum sub specie panis bibitur, aut sub specie vini comeditur.“⁴¹³ Jakoubek úvodní slova textu „quamvis sub specie panis sanguis sumatur cum corpore, et sub specie vini corpus sumatur cum sanguine“ ve své citaci interpretuje právě s ohledem na konsubstanciaci: „quamvis sub utraque specie sit totus Christus.“⁴¹⁴ Vedle Jakoubkova věčného důrazu na *significatio* svátostných způsobů shledáváme ještě jeden důvod, proč v jeho argumentaci hraje obraz těla a duše tak důležitou roli. Je jím jeho interpretace přítomné dějinné situace církve, již sdílí s předními představiteli

corporis, et sanguis pro salute animae, quamvis utrumque ad salutem utriusque operetur, cum sub utroque totus sit Christus, ut supra dictum est. Et licet corpus non sit immediatum subiectum gratiae, ex anima tamen redundat effectus gratiae ad corpus, dum in praesenti membra nostra exhibemus arma iustitiae Deo, ut habetur Rom. VI; et in futuro corpus nostrum sortietur incorruptionem et gloriam animae.“

⁴⁰⁸ Přijmeme-li Akvinského pojetí jako určité pozadí myšlení Jakoubkova, vidíme, že se v traktátu *Pius Iesus* Jakoubek skutečně drží základních témat diskuse o smyslu a významu svátostných znamení chleba a vína.

⁴⁰⁹ Srov. citaci z Jakoubkovy dosud nevidané kwestie *Quia heu in templis* In KRMÍČKOVÁ, K pramenům Husovy kwestie, s. 83: „[i]ntegrum ac perfectum sacramentum est totum simul secundum duplicem formam, scilicet panis et vini, a Cristo institutum (...) quia secundum Liram (...) Utrumque enim est de perfectione huius sacramenti, tum quia per utrumque simul exprimitur perfecte passio Christi, tum quia utrumque significat perfectam refeccionem.“

⁴¹⁰ Srov. DE VOOGHT, *Jacobellus*, s. 130n a 138n, kde De Vooght shledává zejména vliv Alberta Velikého na Jakoubkovu svátostnou teologii. Tomáš Akvinský však podržel mnoho z Alberta Velikého, co považujeme za důležité pro cíl této práce. Srov. MEGIVERN, *Communion*, s. 197 – 207.

⁴¹¹ Ačkoli Jakoubek nedržel transubstanciační interpretaci *conversio*, jak později ukážeme, jeho akceptace učení o konsubstanciaci nemůže být v principiálním rozporu s naukou o konkomitanci, neboť i v kontextu konsubstanciace jsou podstaty těla a krve Páně bezprostřední *termini* svátostných znamení chleba a vína.

⁴¹² JACOBELLUS DE MISSA. *Salvator noster: De comunione spirituali et sacramentali integra sub duplici forma panis et vini communitatem plebium concernente*. In RYBA, Bohumil (ed.). *Betlémské texty*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1951. 246 s., s. 105 – 139 (latinský a český text).

⁴¹³ INNOCENTIUS III. *De sacro altaris mysterio* IV, cap. XXI. In MPL 217:872 A-B. Vzhledem k jeho dílu je však jistým anachronismem užívat výraz „konkomitance“, neboť tento výraz se v jeho díle objevuje jako pozdější interpolace. Věcně však drží její základní smysl. Srov. MEGIVERN, *Communion*, s. 156 – 159. K dílu *De sacro altaris mysterio*, resp. *De missarum mysteriis* srov. WRIGHT, David Frank. *A Medieval Commentary on the Mass: Particulae 2-3 and 5-6 of the De missarum mysteriis (ca. 1195) of Cardinal Lothar of Segni (Pope Innocent III)*. An unpublished dissertation. Graduate School of the University of Notre Dame, 1977. 333 s.

⁴¹⁴ JACOBELLUS, *Salvator noster*, s. 120. Nemohli jsme však zjistit, zda některý z rukopisů *De missarum* neobsahuje znění, které uvádí Jakoubek.

dosavadní české reformace, kteří ji zakoušeli jako situaci krajního ohrožení, jež nabývá až apokalyptických rysů.⁴¹⁵ Právě téma dějinného ohrožení lidské existence a křesťanské církve vystupuje zřetelně v Jakoubkově traktátu *Magna cena*.⁴¹⁶

Traktát *Magna cena* (1414/1415) důsledně pojímá přijímání *sub utraque* všemi pokřtěnými jako Kristem přikázané (*est precepta*).⁴¹⁷ Východiskem pro zdůvodnění tohoto náhledu je Jakoubkovi obecná povaha duchovního života křesťanů, pro něž jsou charakteristické křehkost a slabost. Svátost eucharistie je pak pro všechny pokřtěné největším společným lékem na jejich duchovní neduhy. V tomto ohledu se kněží nikterak neliší od laiků, s nimiž plně sdílejí podmíněnost lidské existence. A jako tělesně nemocní mají často přijímat lék pro své uzdravení, který jim předepsal a nařídil jejich lékař, tak rovněž duchovně slabí a nemohoucí mají od lékaře pravého, jímž je Ježíš Kristus, často přijímat svátost eucharistie, jež je pravým lékem pro jejich uzdravení, způsobem, který on sám nařídil.⁴¹⁸ Nutnost a potřebnost svátostného přijímání eucharistie *sub utraque* všemi pokřtěnými zdůvodňuje Jakoubek dále odkazem na sám křest, když vede přísnou paralelu mezi oběma svátostmi a využívá shodné formulace náležitých textů Janova evangelia.⁴¹⁹ Je-li duchovní křest přikázán a dán v podobě křtu svátostného všem lidem bez rozdílu, pak i skutečné duchovní tělo Kristovo a jeho krev jsou všem pokřtěným bez rozdílu dány k užívání ve svátostných zanmeních chleba a vína. Zdá se, že paralela mezi křtem a eucharistií vedla Jakoubka i k bližšímu vymezení významu *preceptum* s ohledem na svátostné přijímání *sub utraque*, když praví, že k němu mají křesťané přistupovat, kdykoli se naskytnou vhodný čas a

⁴¹⁵ Viz KOLÁŘ, *Sermo de die novissimo*. Srov. rovněž SEGEL, Petr. Schizma, krize, hereze a černá smrt. In LÁŠEK, Jan Blahoslav (ed), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1995. ISBN: 80-85795-17-5, s. 31 – 42. Rovněž LAMBERT, Malcom. *Středověká hereze*. 1. vyd. Přel. T. Vítek. Praha: Argo, 2000. 598 s. ISBN 80-7203-291-7. Kapitola 15: České reformní hnutí, s. 412 – 434. Srov. též DE VOOGHT, *Jacobellus de Stříbro*, s. 3 – 15.

⁴¹⁶ JACOBELLUS DE MISSA. *Magna cena*. In KRMÍČKOVÁ, Hel. (ed.). *Iacobellus de Missa Magna cena*, s. 137 – 141.

⁴¹⁷ Op. cit, s. 137: „Magna cena sacramentalis, quam fecit quidam homo, ymmo Deus et homo, ex cibo et potu sacramentalibus ad sumendum Christi sacerdotibus et plebibus, dum comodese haberi potest, oportunis loco et tempore est precepta.“ Srov. KRMÍČKOVÁ, *Jacobellus de Missa*, s. 135, kde tento Jakoubkův názor srovnává s jeho předchozími díly.

⁴¹⁸ „Supposito, quod hec Dominica cena sit generalis et summa medicina christianis spiritualiter infirmis et fragilibus, sine tamen peccato mortali existentibus in quocunque statu fidelium (...) Omnes infirmi sanari cupientes a medico tenentur ex precepto medici suscipere crebro medicinam ab ipso traditam. Sed plebes et sacerdotes Christi sine peccatis mortalibus existentes, adhuc in humanis fragiles ex fomite peccati proni semper ad malum, communiter sunt infirmi secundum animam sanari cupientes, ergo plebes et sacerdotes Christi sine peccatis mortalibus, si sanari volunt, tenentur ex precepto Medici summi suscipere medicinam ab ipso traditam, scilicet Dominicam cenam sacramentalem, factam ex cibo potuque sacramentalibus.“ JACOBELLUS, *Magna cena*, s. 137.

⁴¹⁹ Ke křtu J 3, 5: „Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spisitu sancto, non potest intrire in regnum Dei.“; k eucharistii pak J 6, 53: Amen, amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.“ (tučně vyznačil – PK).

vhodné místo.⁴²⁰ Vidíme, že oproti Tomáši Akvinskému, který právě na základě srovnání svátostí křtu a večeře Páně vyvodil svůj závěr o rozdílné povaze *perfectio* obou svátostí s ohledem na jejich přijímání, Jakoubek mnohem důsledněji svazuje svátost eucharistie s jejím přijímáním, a křest je mu dokladem správnosti jeho úsudku. Jakoubek připouští možnost, že Bůh, pokud by chtěl, by mohl udělit duchovní křest bez křtu svátostného a stejně tak i darovat duchovní pokrm a nápoj bez pokrmu a nápoje svátostného. Ve své nekonečné moudrosti tak ale neučinil kvůli povaze lidského života v dějinách.

Pravé duchovní požívání pravého a reálného těla Kristova, které viselo na kříži a nyní spočívá na pravici Boha Otce, a pravé duchovní pití jeho pravé a reálné krve, jež byla vylita z jeho boku a nyní je v Boží slávě, bez účasti na svátostných znameních jsou z Boží milosti dány a vyhrazeny v dějinných podmínkách lidské existence pouze svatým pro dokonalost jejich života a svatosti, s níž se odvrátili od věcí pozemských k duchovním hodnotám. Takové duchovní přijímání je svou dokonalostí blízké duchovnímu přijímání andělů, kteří jsou čistými duchovními bytostmi a jejichž přijímání je vpravdě dokonalé.⁴²¹ S ohledem na povahu konkrétní lidské existence, jež je charakterizována spíše smyslovostí a porušeností hříchem, však musíme říci, že takové pravé a dokonalé duchovní přijímání je událostí za hranic

⁴²⁰ „Sicut baptisacio Spiritus precepta est cuncto populo christiano in baptisacione sacramentali per illud Iohannis 3: „*Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum*“, quamvis tempore necessitatis martirium secundum Augustinum potest supplere vicem baptisacionis, dum non posset haberi, sic manducacio corporis Cristi realis spiritualis in sacramentali manducacione et bibicione sanguinis Cristi, spiritualis in bibicione sacramentali vini recipitur, dum comodese potest haberi, tempore et loco oportunis, per illud Iohannis VI: „*Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*. Patet, quod eadem ratione recte sicut ad inchoacionem et generacionem spiritualis esse in homine posuit Dominus et statuit sub precepto spiritualem baptisacionem in sacramentali baptisacione sub forma aque, se ad continuandum esse spirituale in homine posuit Dominus et statuit sub precepto manducacionem spiritualem corporis et bibicionem spiritualem sanguinis sui in manducacione et bibicione sacramentalibus sub forma panis et vini.“ JACOBELLUS, *Magna cena*, s. 137n.

⁴²¹ „[V]era manducacio spiritualis tantum se sola sine sacramentali veri et realis corporis, olym in cruce pendentis et iam a dextris sedentis, et tantum se sola bibicio vera et realis et spiritualis sanguinis Cristi, olym de latere fluentis, iam in Dei gloria deificati, sunt (...) solis principaliter spiritibus sanctis a corporibus separatis concensse, licet ex speciali privilegio vitis perfecte sanctitatis eciam aliquando concedebatur, qui iam non in humanis secundum humanam fragilitatem et infirmitatem, sed aspectu et veritate extra se in excessu mentis vivebant, ad quod fragilis et infirma plebs cum communibus sacerdotibus attingere non valet.“ Op. cit, s. 138. Srov. rovněž citaci z Jakoubkovy kvestie *Quia heu in templis* spolu s uvedením náležitých textů z *Regulí* Matěje z Janova In KRMÍČKOVÁ, Jakoubkova kvestie, s. 20: „Sumpcio spiritualis tantum corporis et sanguinis Cristi proprie dicta sine sacramentali est latentissima et oculatissima communitati fidelium, sic quod communiter communiter communitas non est capax illius sumpcionis proprie dicte invisibilis, patet, quia talis solis angelis in celis principaliter et proprie conpetit, qui sunt puri spiritus, de qua communitas fidelium, licet sine peccato mortali existat, infecta tamen est valde peccato et obnubilata fragilis et infirma. Ista manducacio sive bibicio spiritualis tantum corporis et sanguinis Cristi proprie dicta, licet sit optima in se, tamen est maxime propria angelis et animabus exutis a corpore, non tamen hominibus in corpore adhuc existentibus. Etsi forte sit congrua aliquibus perfectissimis hic in via, qui iam in carne non sunt, vel qui magis sunt in spiritu quam in carne, tamen non est optima et convenientissima communitati hominum in familia magne domus Dei, scilicet militantis ecclesie. Propterea Maria Magdalena et Maria Egipciaca, existentes iam magis in spiritu quam in carne, non sumpserunt corpus et sanguinem Cristi sub forma sacramentali bene per multos annos, quia iam magis erant in spiritu et in celestibus quam in humanis. Et ergo sumebant modo perfectiori ad modum angelorum corpus et sanguinem Cristi in spiritu, non autem in enigmate et forma sacramentali...“

lidských dějin. V přítomnosti je pokřtěným dáno v předjímce skrze jejich účast na svátostném přijímání těla a krve Páně *in signo*. Jím jsou tělesná existence člověka a jeho smyslové vztahy pozdvihovány a přitahovány k vnímání duchovního světa a vytváření duchovních vztahů,⁴²² ve kterých spočívá nejzazší *res sacramenti*, na níž mají účast pouze ti, kdo přijímají svátostná znamení eucharistie *digne*. Podobně jako Tomáš Akvinský i Jakoubek učí, že dokonalé přijímání spočívá v integritě svátostného přijímání a přijímání duchovního, která jsou v podmínkách dějinné lidské existence vnitřně spojená a v jistém smyslu k sobě navzájem zaměřena.⁴²³ Odvažujeme se říci, že v Jakoubkově pohledu je dokonalé svátostné přijímání v plnosti jeho *significatio* zřetelnějším, konkrétnějším a reálnějším vyjádřením pravé povahy dějinné existence člověka a jeho vztahů a jejich naplnění a proměnění v eschatech, než *manducatio spiritualis* v interpretaci tábořské teologie, jak jsme ji nastínili v předchozí kapitole. Vztah mezi svátostným a duchovním přijímáním zachycuje Jakoubek též v ekleziální rovině. Pro ty, kdo chtějí hodně přijímat, je nezbytné, aby spočívali ve společenství svatých, neboť plodem takového přijímání svátosti eucharistie je hlubší duchovní přivtělení a duchovní účast na tomto společenství svatých. Neboť svátostný pokrm i nápoj jsou rovněž znamením mystického těla církve a jeho údů.⁴²⁴ V závěru traktátu *Magna cena* se Jakoubek vrací opět k evangelijnímu textu *Nisi manducaveritis*, jímž otevřel svůj traktátek *Pius Iesus*, aby s odkazem na Augustina hájil jeho interpretaci se zřetelem k jednotě svátostného a duchovního přijímání proti těm, kdo jej vykládají pouze ve smyslu duchovního přijímání.⁴²⁵ Ježíšova evangelijní slova se nevztahují pouze k duchovnímu přijímání těla a krve Páně, ani pouze k jejich přijímání ve svátosti bez užítku.⁴²⁶ Naopak, zahrnují a přikazují

⁴²² „Oportebat ergo, quod communitas cristiana sic fragilis et infirma ac sic sensualitati dedita haberet sensibile sacramentum secundum duplicem formam, panis scilicet et vini, per quod vivam fidem retinens moveretur, ut in sacramentali manducacione et bibicione manducaret vere et realiter ac spiritualiter corpus Cristi sub forma panis sensibili et biberet vere et spiritualiter et realiter sanguinem Cristi, olym in cruce effusum et iam deificatum, sub forma vini sensibili.“ JACOBELLUS, *Magna cena*, s. 138. Srov opět Jakoubkovu kvestii *Quia heu in templis* spolu s texty *Regulí* In KRMÍČKOVÁ, Jakoubkova kvestie, s. 21: „Magis autem iste modus spiritualis et sacramentalis enigmaticus est via ad modum spiritualem proprie dictum manducandi et bibendi corpus et sanguinem Cristi in spiritu solum et veritate modo angelico celesti. Propterea sumere hic corpus et sanguinem Cristi *digne* sub forma sacramentalis est sumere in via, sed sumere in spiritu solum et veritate est sumere quasi in patria.“

⁴²³ Je-li duchovní přijímání dáno v přijímání svátostném, jež je k němu jako ke svému cíli a završení zacíleno, pak lze rovněž říci, že svátostné přijímání z tohoto vnitřního vztahu přijímá svou důstojnost.

⁴²⁴ „Et qui vult *digne* manducare et bibere corpus et sanguinem Cristi ante debet esse in communionem et societate sanctorum et post hanc manducacionem et bibicionem debet plus incorporari spiritualiter secundum maiorem spiritualem participacionem predicte communioni sanctorum. Ideo secundum quandam figurativam, habitalem et causalem predicacionem (...) iste cibus et potus sacramentalis figurat et dat intellegere corporis mystici ecclesie et suorum membrorum...“ JACOBELLUS, *Magna cena*, s. 135. Srov PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, Liber IV, dist. VIII, cap. VII, s. 284n.

⁴²⁵ Srov. ANDREAS DE BRODA, *De sumpcione*, s. 168 – 171.

⁴²⁶ Jakoubek přes citaci Augustina odkazuje k textu Pavlova listu Korintským 1Kor 11, 27 – 29, ve kterém se píše o přijímání svátosti k odsouzení. JACOBELLUS, *Magna cena*, s. 139. Ke specifickému výkladu tohoto místa v Pavlově listu Korintským s ohledem na přijímání svátosti v díle Matěje z Janova srov. NECHUTOVÁ, Jana. Probetautem seipsum homo...: Exegeze Matěje z Janova 1. Cor. 11, 27-29. In LÁŠEK, J. B., SKALICKÝ,

jak svátostné, tak i duchovní přijímání v jejich vzájemné jednotě.⁴²⁷ Pouze v této jejich jednotě se plně zračí a věřícími je přijímána jednota významů „těla Kristova“, jak je rozvinula křesťanská teologie.⁴²⁸ S ohledem na důstojnost, již duchovnímu přijímání ve svátostných znameních chleba a vína udělil sám Ježíš Kristus, Jakoubek trvá na tom, že od věrného zachovávání Ježíšova slova nemůže nikoho z pokřtěných odvést žádný lidský (církvní) zvyk, ani lidské (církvní) nařízení.⁴²⁹ Chceme-li plně docenit náhled Jakoubka ze Stříbra, pak musíme zdůraznit, že jeho přístup ke svátosti eucharistie a jejímu duchovnímu přijímání *sub utraque* vychází z důsledného obnovení svátosti eucharistie jako **svátosti iniciační**, která spolu se křtem (a biřmováním) tvoří integrální jednotu.⁴³⁰ Nebojme se Jakoubkův náhled domyslet a říci, že plné a dokonalé *significatio* svátostných znamení eucharistie vnitřně souvisí se *significatio* svátostného znamení křtu (a biřmování). V jejich vzájemném vztahu a souznění je v dějinných podmínkách lidské existence zakoušena *in signo* plnost Kristovy přítomnosti i jednota ekklézie, která je jeho tělem. Ačkoli lze do jisté míry souhlasit s paní Krmíčkovou, která shledává poslední důvod Jakoubkova zápasu o přijímání *sub utraque* v novoplatónském pojetí vztahu mezi duchovním světem a světem smyslovým, který k němu odkazuje a vede,⁴³¹ sami se domníváme, že poslední základ jeho svátostné teologie je třeba hledat v rozpoznání **iniciačního charakteru** svátosti eucharistie a v hledání a objevení jejího

K. (ed.) *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.-30. listopadu 2000*. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2002, s. 70 – 77. Ke komplexnosti diskuse o pravé povaze přítomnosti *in signo* a o tom, zda tělo Kristovo a jeho krev ve svátosti přijímají i nehodní, nevěřící či nerozumní tvorové, srovnej s ohledem na Tomáše Akvinského a jeho poměrně osamocenou pozici v konextu soudobé scholastické teologie zejména MACY, *Reception of the Eucharist*, s. 39 – 46. Srov. rovněž k této diskusi PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, Liber IV, dist. IX, cap. I, s. 286n.

⁴²⁷ „Ecce quomodo verba (...) non solum videntur de manducacione corporis et bibicione sanguinis Cristi spirituali, nec solum dicuntur substantiam propter sacramentali, sed de utraque simul sub formalis sacramentali panis et vini (...) non solum de spirituali manducacione et bibicione nec solum de sacramentali, sed de utraque simul secundum Augustinum debet intelligi precepta.“ JACOBELLUS, *Magna cena*, s. 139. Srov. JACOBELLUS, *Salvator noster*, s. 110 – 112, kde Jakoubek odkazuje k témuž Augustinovu textu a dodává: „Ecce, quomodo Augustinus illud ewangelicum *Nisi manducaveritis et biberitis* etc., non solum intelligit de manducacione et bibicione spirituali sine sacramentali, sed intelligit de spirituali et totali sacramentali duplicis forme. Manducacio enim sacramentalis et bibicio si fuerit digna et meritoria, non corporalis, sed spiritualis appellatur, quia dicit Augustinus (...) ‘Etsi necesse est illud visibiliter celebrari, invisibiliter tamen intelligi oportet’.“

⁴²⁸ Srov. DE LUBAC, Henri. *Corpus Mysticum: L’Eucharistie et l’église au moyen age*. 2. vyd. Paris: Aubier, 1949. 373 s. Kapitola 4: Corps sacramentel et corps ecclésial, s. 89 – 115 et Kapitola 5: L’Eglise, corps mystique, s. 116 – 135. Zmíněnou jednotou významů jsou myšleny zejména vztahy mezi Ježíšovým tělesným přebýváním v dějinách v konkrétním historickém období, jeho oslavenou tělesnou existencí v nebesích po pravici Boha Otce, jeho podstatnou přítomností ve svátosti eucharistie a ekklézií, která tvoří jedno mystické tělo Kristovo.

⁴²⁹ „Nec aliquem consuetudo mala vel disuetude ab hac Dei institutione retrahat vel removeat vel aliquod preceptum hominis de novo factum, quia Dei veritatem, non hominum consuetudinem nos sequi oportet, aut preceptum, quod est contrarium veritati.“ JACOBELLUS, *Pius Iesus*, s. 87.

⁴³⁰ Viz Jakoubkův traktát, ve kterém hájí nezbytnost svátostného přijímání *sub utraque* maličkými (dětmi i kojenci) JACOBELLUS DE MISSA. *De communionem parvulorum: Communio parvulorum baptisatorum colligitur ex infra scriptis*. In RYBA, *Betlémské texty*, s. 141 – 163.

⁴³¹ Srov. KRMÍČKOVÁ, *K počátkům*, s. 117 – 119, kde odkazuje na Jakoubkem užívanou citaci z díla Pseudo-Dionýsia Areopagity, jehož teologicko-filosofický pohled na svět se odráží rovněž v dílech Huga od Sv. Viktora.

significatio perfecta et integra nikoli pouze s ohledem na kněze, ale právě na ty, kdo iniciační svátosti přijímají ke své spáse. Na tento rys dobře ukázala paní Nechutová ve své intepretaci výkladu Pavlova 1Kor 11, 27-29 v *Regulích* Matěje z Janova: „Matěj cituje příslušné Pavlovy verše takto: ‘Probet autem se ipsum homo, et sic de pane illo edat, nam quicumque manducaverit panem hunc indigne etc., iudicium sibi manducat’ a vykládá je v tom smyslu, že se zde Písmo obrací k jednomu každému člověku osobně, nikoli k někomu jinému, neboť odsouzení nebo zase milost tak přijímá ve svátosti každý sám za sebe – mohli bychom říci na svou vlastní zodpovědnost. Kněz tedy sice slouží mši za všechny, ale přijímá sám za sebe – a to platí pro každého věřícího.“⁴³²

Jakoubkovu docenění svátostného přijímání *sub utraque* nelze plně porozumět, pokud nezávážíme ještě jeden aspekt jeho svátostné teologie. Je jím jeho pevná víra v reálnou, podstatnou přítomnost těla Kristova a jeho krve ve svátostných znameních, s níž zároveň vyznává, že ve svátosti eucharistie se věřícím, kteří ji hodně přijímají, dává celý Kristus v plnosti své existence.⁴³³ Svou víru zřetelně a stručně shrnul v krátkém *Confessio*.⁴³⁴ Zastává v něm přesvědčení, že ve svátosti eucharistie je přítomen celý Kristus v plnosti své Boží osoby Syna i v plnosti svého lidství a jeho pravé tělo je v ní dáno svým pravým a přirozeným bytem, týmž, jímž se narodil z Marie a nyní sedí po pravici Boha Otce.⁴³⁵ Plná přítomnost Krista ve svátosti si žádá, aby mu v ní byla prokazována liturgická úcta, jež náleží samému Bohu.⁴³⁶ Kristova podstatná přítomnost ve svátostných znameních však nikterak neznamená jejich zánik či redukci na pouhé smyslové *species*, akcidenty, jak tomu učili zastánci transsubstanciace i anihilace. Jakoubek z své věrnosti textu Písma uchovává přesvědčení, že po požehnání darů v eucharistické modlitbě, resp. po jejich konsekraci pronesením slov ustanovení, jejich přirozený, podstatný byt zůstává zachován.⁴³⁷ Jakoubkova cesta ke konsubstanciačnímu učení je cestou k pochopení svátosti v její jednotě na základě slova

⁴³² NECHUTOVÁ, Probet autem, s. 76.

⁴³³ DE VOOGHT, *Jacobellus de Střebro*, s. 79 – 95.

⁴³⁴ JACOBELLUS DE MISSA. *Confessio*. In SEDLÁK, Jan. Jakoubkův traktát remanenční. In POLC, V. J., PŘIBYL, St. (ed.) *Miscellanea husitica Ioanis Sedlák*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1996. 564 s. ISBN 80-7184-135-8, s. 134 – 140, zde s. 135 – 136.

⁴³⁵ „A nejprve pravím a vyznávám pevně a beze vší lsti držím, že v té svátosti na oltáři velebné jest Kristus celý a Kristovo tělo pravé vším božstvím a člověčenstvím, cele a úplně, bytem svým pravým a přirozeným, týmž kterýmž se jest narodil z drahé Panny Marie a kterýmž dnes sedí na pravici Boha Otce.“ Op. cit., s. 135. Vidíme, že v tomto Vyznání Jakoubek drží vše, proti čemu se ostře postavili táborští teologové i Lukáš Pražský, jejichž učením jsme se zabývali ve 4. kapitole.

⁴³⁶ „Jemužto Kristovi v té svátosti ode všech křesťanuov věrných poctivosti a klanění, které u samého boha sluší, má se díti.“ Op. cit., s. 135.

⁴³⁷ „Druhé také tato svátost velebná vidomá, čitelná, bílá, okružlá, lámá se atd., jenž po posvěcení zuostává, z písma jistého zákona božého a jiných svatých chlebem se nazývá. Neb Pán Ježíš v svém čtení o té najdůstojnější svátosti svého těla nazývá ji chlebem, ne ku potupě ani ku pohanění, ale k zvelebení a řka: Chléb, kterýž já dám vám za život světa, tělo mé jest.“ Op. cit., 135. Srovnej Wyclifův důraz na remanenci chleba a vína v LEVY, *John Wyclif*, s. 275 – 283.

Kristova, jež je dána vztahem mezi jeho podstatnou přítomností ve svátostných darech chleba i vína a jejich přirozeným bytem, jenž po konsekraci zůstává zachován.⁴³⁸ Svou víru v podstatnou přítomnost hájil Jakoubek proti radikální táborské teologii svým dílem *Tractatus Ihesus Christus Dominus et Salvator* z roku 1421.⁴³⁹ Nejprve se ohrazuje proti názoru, že v kterémkoli pokrmu a v kterémkoli nápoji se Kristus dává týmž způsobem, jímž se dal apoštolům při své poslední večeři a nyní je dáván kněžími ve svátosti všem pokřtěným, tj. svou pravou a reálnou přítomností.⁴⁴⁰ S odkazem na biblické texty považuje takový názor za vážný omyl, který znevažuje důstojnost a pravdu svátosti eucharistie a věrohodnost i úmysl Ježíše Krista.⁴⁴¹ Jakoubek se dále vyrovnává s názorem, který tvrdí, že Kristus pod svátostnými způsoby dává pouze své tělo a svou krev, ale není ve svátostných zanamenech přítomen celý (*totus et integer*), tj. rovněž se svou duší a se svým božstvím.⁴⁴² Jakoubek opět s odvoláním na Písmo (J 6, 41.51 a J 1, 14) zastává víru, že kdekoli je Kristus přítomen svým pravým tělem, je přítomen v plnosti svého lidství i svého božství, neboť jest pravý Bůh a pravý člověk. Je-li vyznávána přítomnost pravého těla (a pravé krve) Páně ve svátosti, musí být proto vyznávána jeho plná přítomnost (*totus et integer*).⁴⁴³ Jeho vyjádření se blíží klasickému učení o konkomitanci, jak jsme se s ním seznámili v myšlení Tomáše Akvinského. Nezmiňuje se však o konkomitanční přítomnosti krve pod způsobou chleba. Důvodem je nejspíše skutečnost, že se Jakoubek soustředí ve svém výkladu na hájení

⁴³⁸ „S kterýmžto svatými i já zůstáváje k nižádné potupě, ale do dne smrti velebiti chci tu předrahou svátost, s nimi vyznávám, že tu chléb zůstává, kterýžto jest to v pravdě a přítomné tělo boží.“ JACOBELLUS, *Confessio*, s. 136.

⁴³⁹ JACOBELLUS DE MISSA. *Tractatus Ihesus Christus Dominus et Salvator*. In DE VOOGHT, *Jacobellus de Stříbro*, s. 387 – 407.

⁴⁴⁰ „[S]ic docunt quod in quolibet cibo et potu datur dignis verum corpus Christi et sanguis eius, secundum realem presenciam, modo quo dabatur a Christo apostolis et hodie datur fidelibus in sacramento a sacerdotibus.“ Op. cit., s. 389.

⁴⁴¹ „Christus in sua cena volens cenam sacratam tradere, super panem dixit, et hodie per sacerdotem dicit: *accipite et comedite, hoc est corpus meum*. Ergo est differentia magna inter hos cibos communes et cibum illum celestem, cum verba sint talia specialia, virtutem magnam sibi a Christo inditam habencia. Quare ergo propter hoc et similia, cesset et recedat hic error a cordibus fidelium, nemoque non solum dicere, sed nec cum consensu audeat cogitare, quod in quolibet cibo sit corpus Christi et in quolibet potu sit sanguis eius secundum presenciam realem modo illo quo est in sacramento se extrinsecis illis et visibilibus speciebus.“ Op. cit., s. 390. Srov. dále k Jakoubkově víře v reálnou přítomnost: „Est adhuc et amplius notandum quod sancti magni, ecclesie primitive columpne, ipsa vasa corporis et sanguinis domini dicunt sacramenta et signa que sunt figura corporis et sanguinis domini, eo quod illa signa extrinseca, que communiter dicuntur sacramenta, sunt corporis et sanguinis domini representativa et significativa et cum hoc, in veritate, ipsius Christi corporis et sanguinis sacri contentiva.“ Op. cit., s. 400.

⁴⁴² „Dicunt quidam: credimus quod Christus sub specie panis dedit et dat suum corpus sacratum et, sub specie vini, suum sanguinem beatum, sed non credimus quod ibi, sub specie panis similiter et vini, sit solus Christus totus et integer, secundum corpus, animam ac divinitatem...“ Op. cit., s. 393.

⁴⁴³ „Primo ex fide evangelii habemus quod Christus, sicut solus testatur, est *panis vivus qui de celo descendit*. 2^o Credendum est quod idem Christus est caro, teste Iohanne, qui dicit: *verbum caro factum est*. 3^o Sicut antea iam dictum est, quod quicquid Christus in *Evangelio Iohannis* de suo corpore loquebatur, hoc de cena ista ultima sacramentali intelligebat. Istis ergo od invicem debite combinatis et conportatis, hoc poterimus habere et intelligere, quod ubicumque est corpus Christi sub specie panis, quod ibi sit totus et integer Christus, qui est deus et homo.“ Op. cit., s. 393.

přítomnosti lidské duše a Boží osoby Ježíše Krista ve svátostných znameních, přičemž přítomnost těla i krve je dána. Jistý vliv učení o přijímání *sub utraque* na Jakoubkovu mlčenlivost nelze asi zcela vyloučit.⁴⁴⁴ Jakoubek se rovněž musí vyrovnávat s názorem, jemuž čelil i Petr Chelčický, že Kristus se svým tělem vstoupil na nebesa a zde nyní spočívá po pravici Boha Otce, proto není ve svátosti eucharistie přítomný svým přirozeným tělesným bytem a svým věrným dává své tělo v užitek jakýmsi duchovním způsobem.⁴⁴⁵ Již dříve jsme poznali, že za tímto názorem lze spatřit Wyclifovu neochotu uvažovat o substanční přítomnosti těla mimo předmětné a kvantitativní kategorie.⁴⁴⁶ Jakoubek však toto vymezení tělesné přítomnosti nesdílí, když klade důraz na to, že reálná, podstatná přítomnost Kristova těla a jeho krve ve svátosti má být vykládána duchovně a chápána právě mimo předmětné a kvantitativní kategorie.⁴⁴⁷ Nakonec se vrací ke svému stěžejnímu tématu, jímž je svátostné přijímání. Oslavené duchovní tělo Páně je pravým duchovním pokrmem, jehož časté přijímání ve svátostném pokrmu i nápoji sám Kristus všem pokřtěným nařídil a přikázal, aby v nich přebýval a oni zůstávali v něm, účastni života jeho mystického těla.⁴⁴⁸ Svátostným přijímáním

⁴⁴⁴ „Sicut et in matrimonio, quos deus coniunxit, homo non valet separare. Et si ibi, quanto magis nec divinitas ab humanitate, nec humanitas a divinitate poterit per quempiam separari, cum hec duo deus pater in unum copulavit. Est ergo ista fides nostra quod corpus Christi nullatenus valet separari a divinitate, sicut nec ab anima Christi et spiritu eius creato. Sic similiter, ubi est sanguis Christi Ihesu, ibi est verus deus et ipse integer Christus.“ Op. cit., s. 394. Srov. dále: „Sicut enim sanguis illius agni tipici pascalis fuit causa et signum liberacionis Iudeorum ab angelo percutiente, sic et sanguis Christi Ihesu, sub extrinsecis signis, scilicet panis et vini, vere et realiter, (...) est liberativus fidelium a plaga demonis, mundi et carnis.“ Op. cit., s. 400.

⁴⁴⁵ „[D]icunt quod Christus, dum suo corpore ascendit in celum, ad dexteram patris sedens, hic in sacramento non esset, et suum corpus canctum secundum realem presenciam non daret, sed quod solum suis fideles fruenterent suo sacro corpore quodammodo spiritualiter et non in sacramento.“ Op. cit., s. 395.

⁴⁴⁶ Srov. LEVY, *John Wyclif*, s. 322n.

⁴⁴⁷ „Et (...) propter unionem ypotasticam, personalem verbi dei cum homine (...) cum Christus omnia complexset ad quod fuit a deo patre missus in hunc mundum, sic disposuit et ordinavit ut caro illa sua gloriosa ea que sunt divinitatis predicta in se susciperet et haberet. Sic sequitur quod, sicut credimus quod deus est immortalis, spiritualis, ita in veritate hec predicacio est catholica, qua dicimus quod illa sua caro est immortalis, spiritualis et gloriosa. Et hoc capit a virtute divinitatis, cui coniuncta est in una eadem persona, quia deus gloriosus eripuit ipsam carnem Ihesu Christi de illis defectibus et infirmitatibus post a mortuis resurreccionem, sic quod illa eadem caro iam non sitit, non esurit, non patitur, sed ea que sunt deitatis in se assumpsit et suscepit, sic quod est immortalis, gloriosa, subtilis et omni grossicie orbata. Cum ergo dixit Christus: *accipite et manducate, hoc est corpus meum*, ibi in illo sacramento quod discipulis porrigebat, fuit corpus spirituale Christi Ihesu, et non grossum, sensibile et palpabile, modo illo quo sedit in forma mortali, cum discipulis ad mensam (...) Quare illa caro gloriosa hoc bonum ab ipsa divinitate ex unione ypostatica suscepit, quod uno et eodem tempore similiter et semel possit esse in diversis locis, in diversis sacramentis et in diversis ecclesiis.“ Op. cit., s. 396n. Duchovní tělo Kristovo Jakoubek dále klasicky charakterizuje odkazem na jeho neporušitelnost a neproměnnost vzhledem k přijímání: „Scribit etenim beatus Dyonisius quod Christus Ihesus modo superadmirabili prebet se ad fruendum in ipso regno celorum angelis, sanctis, dominacionibus et thronis. Et tamen idem Christus manet ibi integer et immutabilis. Sic et hic in ecclesia, quamvis prebet se hominibus variis et diversis ad suscepcionem et manducacionem, manet tamen totus integer ac totalis in sui esse, substantia et natura.“ Op. cit., s. 397.

⁴⁴⁸ „Iste rex est dominus Ihesus Christus, qui est rex regum et dominus dominancium, habens in seipso cibum optimum, preciosissimum et potum utilissimum, constituitque ut in suo palacio, scilicet ecclesie sancta, sint studentes sapiencie divine, lecciones lectitantes, quibus ipse dominus prebet suum cibum et potum, corpus scilicet et sanguinem, ut eumdem cibum manducantes et bibentes sicut ipse potum, proficeret in sapiencia, vita sancta et in omni bono. Et hoc est signum magne et intime caritatis Christi Ihesus ad nos, miserospeccatores, quod cibum illum nobilissimum, in celestia ac spiritualia sublimatum et glorificatum, voluit pro nostra

pravého a reálného duchovního těla Kristova *in signo* se lidé v podmínkách dějinné existence liší od čirých duchovních bytostí (andělů), které totéž duchovní tělo přijímají bezprostředně *in contemplatio*.⁴⁴⁹ Právě v odlišnosti obou způsobů přijímání se zračí eschatologická hranice lidských dějin i svébytnost lidského života v nich.

Vidíme nyní jasně, že v myšlení Jakoubka ze Stříbra tvoří víra v reálnou, podstatnou přítomnost Krista ve svátostných znameních eucharistie, důraz na *significatio perfecta et integra*, jež se naplňuje v přijímání *sub utraque*, a přesvědčení o konstitutivní vnitřní vazbě mezi svátostným a duchovním přijímáním neredukovatelnou a nezaměnitelnou jednotu. V jeho svátostné teologii, již v kontextu své polemiky s táborským učením aktualizoval Petr Chelčický, proto můžeme oprávněně spatřovat poslední základ teologického *ratio* redakční práce při tvorbě *ordines B – E*.

refocilacione ac debiliū viriū nostrarū sumpcionē in sacramento relinquere et ad manducandum condonare (...) Quibus vero Christus dat hunc cibum, ad hoc eos astringit et obligat ut, vita mutata, iam deinceps sibi et suo corpori mistico incorporentur, sic quod in Christo ipsi et Christus in ipsis habitaret. hanc cenam sanctam christiani, qui non curant frequentare, sunt ad omne malum dispositi et proni. Qui vero digne accedunt, et hunc panem celitum manducant, redduntur habiles ad amandum spiritualia et amplexendum celestia.“ Op. cit, s. 399.

⁴⁴⁹ „[D]ominus dat se in illis signis ad mensuram modo capaci a fidelibus arto et stricto, et non dat se sic ad plenum sicut ab angelis in patria contemplatur.: Op. cit, s. 401.

6. Závěr

Na mapě vzájemných vztahů mezi *lex orandi* a *lex credendi* v pozdním utrakvismu je mnoho bílých míst, která si žádají být objevena a objasněna. Cestou k nim je systematická a kritická práce s liturgickými prameny, které se nám z tohoto období dochovaly a z nichž mnohé stále čekají na svá zpracování. Zvolili jsme tři z nich, abychom se pokusili odkrýt alespoň jedno z bílých míst.

I.

Voltářní knihy Adama Táborského (Praha KNM III F 17) jsou pro nás zatím jedním z nejdůležitějších svědků *lex orandi* pozdního utrakvismu. Kniha byla vytvořena pro farní potřeby. Nemohla být knihou jedinou, kterou kněz pro slavení bohoslužby užíval, neboť v ní postrádáme zejména ucelený soubor textů liturgického propria pro celý liturgický rok. Oproti tomu poskytuje celkem tři odlišná *ordines missae*, pro něž jsme zavedli označení *ordo A*, *ordo B* a *ordo C*. Jednotlivá *ordines* mezi sebou vykazují mnoho shodných rysů. Především je to jim všem společné situování ritu přípravy darů mezi epištolním a evangelijním čtením, které spoluvytvářelo jednu z místních variant římského ritu pozdního středověku především v porýnských oblastech. Nejpronikavější shodu nalzáme mezi latinským *ordo A* a českým nezkráceným *ordo B*, které je z převážné většiny překladem latinského bohoslužebného řádu. Obě *ordines* náleží k liturgické praxi římského ritu v pozdním středověku. Je jim nicméně vlastní redukce textů a úvodních obřadů, které tvořily součást privátní zbožnosti kněze a jeho přípravy na slavení bohoslužby. Rovněž *canon missae* doznal v jejich redakci jistých změn. *Ordo A* i *ordo B* z něj zcela vypustila části *Communicantes*, *Memento etiam* a *Nobis quoque* a úvodní *Te igitur* v nich postrádá odkaz na římského papeže. Ačkoli posledně zmíněná úprava je do jisté míry srozumitelná, nelze jednoznačně říci, proč bylo upuštěno od textů, které zahrnovaly vzpomínku na zesnulé a odkaz na společenství svatých. Mohlo v jejich případě sice jít o vliv luterské liturgické reformy, ale s ohledem na zachované preface ke svátkům svatých se to nezdá pravděpodobné. Celková redakce obou *ordines* spíše svědčí o jejich důrazu na přítomné společenství věřících a jejich přijímání svátosti eucharistie *sub utraque*. Jisté změny doznal i *canon minor*, který je redukován na dvojici symetrických epikletických modliteb typu *Sanctifica quesumus*, výzvu *Orate fratres* a navazující modlitbu, která téma eucharistické oběti interpretuje výhradně ve smyslu *sacrificium laudis* (tak *ordo B*). Místem, kde se od sebe *ordines A* a *B* ve značné míře liší, je jejich ritus přípravy darů. Latinské *ordo A* poskytuje mezi čteními rubriku a texty pouze pro přípravu kalichu s vínem. České *ordo B*

k ní připojilo rovněž přípravu hostií a celý ritus rozšířilo o celek epikletických modliteb a tzv. „sekretu“, pro které nenalzáme bezprostřední oporu v latinském *ordo A*. S obdobným ritem přípravy darů a s ním spojeným celkem modliteb, jak je nalzáme v *ordo B*, se však setkáváme v českém *ordo C*, které uvádí rubriky i texty pro slavení zkrácené ranní bohoslužby s eucharistií. Jeho podoba je nejradikálnější redakčním zásahem do římského ritu v pozdním středověku. Vypustilo tradiční celek modliteb spojených s ritem přijímání i úvodní obřady. K nejzávažnější změně jeho redaktor přistoupil, když zcela vynechal *canon missae*. Těžiště *ordo C* bylo přeneseno na ritus přípravy darů, který k sobě navázal soubor epikletických modliteb podobně jako v *ordo B*. Jeho „sekretu“, již konstituovaly komuniální a konsekrační motivy se silným proleptickým tónem, *ordo C* vypustilo a nahradilo ji *verba institutionis*, tj. aktem konsekrace samé! Takto vzniklému souboru přiřadil jeho redaktor označení *canon minor*, který byl následován kázáním a obřadem přijímání *sub utraque*.

Porozumět vztahům mezi *ordines A – C* a jejich redakčnímu záměru není snadné. Více světla do této otázky vnáší rukopisný mešní řád (Praha NK 54 A 41 adlig.), který označujeme jako *ordo D*. Vytvořil jej nespíše farní kněz pro své vlastní potřeby a ke své redakční práci užil jemu dostupné a známé mešní řády a texty jejich modliteb. Lze v něm rozlišit dvě části, z nichž každá má vztah k odlišné liturgické praxi. Jeho první část od přípravných a úvodních obřadů až po ritus přípravy darů s menším kánonem lze spojit s tradicí římského ritu a jeho praxí v pozdním středověku podobně jako *Voltární knihy*. Druhá část naopak nese základní znaky luterské liturgické reformy, jak ji zachytil text *Agendy české*. Vliv reformy je patrný zejména v radikálním přepracování původního *canon missae*, ze kterého zůstaly pouze úvodní dialog, preface, Sanktus a *Institio*, doplněné poměrně rozsáhlou přímlyvnou modlitbou. Podrobnější interpretace této části *ordo D* bude možná až po vypracování kritické edice *Agendy české*. Rubriky první části *ordo D*, které jsme věnovali větší pozornost v naší práci, nabízejí možnost slavení zkrácené či plné verze bohoslužby s eucharistií. Podobně jako *ordines A – C* i *ordo D* redukovalo na minimum úvodní obřady a předpokládá nejspíše prostší liturgický oděv (alba a ornát). Strukturně a z části i textově se velmi blíží *ordo C*. Výraznou textovou a kompoziční shodu nalzáme v jejich *canon minor*, jehož jádro v *ordo D* rovněž tvoří celek epikletických modliteb, jež v případě sloužení zkrácené bohoslužby završují *verba institutionis*! Důležitý rozdíl mezi *ordo C* a *ordo D* však spočívá v začlenění *canon minor* do celkové struktury mešního řádu. Jestliže jej *ordo C* spojilo s ritem přípravy darů mezi čteními, pak *ordo D* jej ponechalo na jeho tradičním místě po Krédu a mezi čtení je v něm zařazen pouze velmi prostý ritus přípravy obou darů. Nedomníváme se, že je možné i přes takovou textovou a kompoziční blízkost *ordines B – D*

hovořit o přímé, bezprostřední závislosti mezi nimi a konstruovat možnou genetickou linii, neboť rozdíly mezi jednotlivými *ordines* nám v tom brání. Zavádíme proto koncept imaginárního, modelového *ordo X*, které není rekonstrukcí předpokládaného *ur-ordo*, ale spíše liturgickou mapou, referenční sítí, která vztahy mezi *ordines* pomáhá objasnit. Domníváme se, že takové modelové *ordo* postihuje předpokládané základní rysy určité liturgické praxe i textové a kompoziční tradice, které byly pozadím, na němž redaktoři *ordines B – D* uspořádal i podobu svých ritů přípravy darů a menšího kánonu. *Ordo D* kompoziční i textovou tradici *ordo X* zachycuje nejvěrněji a je zřejmé, že *ordo B* i *ordo C* přenesla jeho *canon minor* do nového kontextu ritu přípravy darů mezi čteními, jak o tom svědčí zejména *ordo B*, které si svůj původní menší kánon (viz. *ordo A*) ponechalo na jeho tradičním místě po Krédu, a připustilo tak jisté zdvojení epikletických modliteb menšího kánonu. Důvodem k tomuto redakčnímu rozhodnutí byla jednak snaha podržet spojení mezi přípravou darů a aktem jejich *offerre*, jednak modlitby před kázáním, které v *ordines A, B* i *D* vykazují textovou spřízněnost s modlitbou před evangelijním čtením. Zkrácené *ordines C* a *D* pak svědčí o liturgické praxi, která začlenila *verba institutionis* do kontextu *canon minor*. Pod vlivem této praxe, která podtrhla a radikalizovala tendenci modelovat menší kánon po vzoru *canon missae* a spojila jej s následujícím přijímání *sub utraque*, dotvořil redaktor *ordo B* jeho ritus přípravy a celek modliteb, jenž na něj bezprostředně navazuje, do stávající podoby, v níž se objevují proleptické comuniální motivy a post-konsekrační formulace. Ačkoli *ordines B – D* ve větší či menší míře svědčí o pronikání luterské liturgické reformy do praxe pozdního utrakvismu, redakce jejich ritu přípravy darů a zejména *canon minor* je **konzervativní reakcí** na zmíněnou reformu. Konzervativní postoj jejich redaktorů se mohl projevit jak jejich podržením (*ordo D*), tak tvůrčím zpracováním té podoby, již měly v *ordo X*, do nového celku s využitím tradičních rysů římského ritu pozdního středověku (*ordo C* a zvláště *ordo B*).

Ordo E, které se nám dochovalo jako součást tzv. *Benešovské agendy* (Praha KNM III G 3), ve své rekonstruované podobě, již jsme navrhli, poměrně věrně následuje Lutherovu *Formula Missae*. Liší se však od ní právě začleněním prostého *canon minor*, jehož kompozice je blízká menšímu kánonu v *ordo D* a modlitbě k posvěcení darů v bratrském pořádku pro vysluhování večeře Páně v *Kněžských zprávách* Lukáše Pražského, popř. v bratrské tzv. *brněnské agendě*. *Ordo E* je tedy svědkem důsledného proniknutí vlivu rané Lutherovy liturgické reformy do praxe pozdního utrakvismu, jeho meší kánon pak specifickou stopou římského ritu pozdního středověku. Bratrské liturgické bohoslužebné pořádky mohou ozřejmit redakční postup *ordines C* a *D*, která připojila *verba institutionis* k menšímu kánonu, neboť i v nich je modlitba k posvěcení darů spojena s pronesením slov ustanovení.

Hrejsova teze o postupném pronikání *novoutrakvismu* do *staroutrakvistické* bohoslužebné praxe je tak jen z části oprávněná. Pronikání luterské liturgické refomy do bohoslužebné praxe pozdního utrakvismu nebylo kontinuální, neboť přinejmenším *ordines B – D* jsou v jim náležité míře svědectvím o aktivní a tvůrčí konzervativní reakci na ni, která se soustředila zvláště na **liturgické vyjádření víry** v reálnou, podstatnou přítomnost Kristova těla a jeho krve ve svátostných darech chleba a vína a na její vnitřní vazbu na praxi častého svátostného přijímání. Její odvrácenou stranou se stala ztráta smyslu pro charakter a význam eucharistické modlitby, když římský *canon missae* byl nejprve připraven o některé své části, a nakonec zcela opuštěn.

II.

Teologické *ratio* pro shledané redakční postupy *ordines B – E* jsme se rozhodli hledat v polemice Petra Chelčického s tábořskými teology v jeho *Replíce proti Mikuláši Biskupci Táborskému*. Za modelový text tábořské teologie jsme zvolili traktát Jana Němce ze Žatce *Traktatulus De eucharistia*, jenž dle našeho názoru stručně a systematicky shrnuje a pořádá tábořské učení z 1. pol. 20. let 15. století. Jeho nauka o čtyřech *modi essendi* Kristovy přítomnosti je pro toto učení klíčová. Charakterizuje ji zejména předmětné chápání podstaty Kristovy tělesnosti, jež má své nepřehlédnutelné kořeny v učení Johna Wyclifa, který odmítal smýšlet o Kristově tělesné přítomnosti mimo předmětné kategorie prostoru a kvantity. Toto filosofické přesvědčení našlo v tábořském učení výraz v nauce o Kristově vázané tělesné přítomnosti *in loco* v nebesích po pravici Boha Otce. Nelze proto uvažovat žádným způsobem o jeho tělesné přítomnosti ve svátostných darech, aniž by byl narušen smysl dějin spásy, jež budou završeny Kristovým druhým tělesným příchodem k soudu. Z řádu dějin spásy vyplývá, že o jeho přítomnosti v dějinách lze po jeho nanebevstoupení uvažovat pouze jako o přítomnosti *spiritualiter, per gratiam*. Jejím základním modelem je Kristova přítomnost se svatými a v jejich životě, která je normativní vzhledem k jeho přítomnosti ve svátostných darech. Jejich svátostné přijímání je znamením pravého *manducatio spiritualis*, jemuž se právě svatí těší. Ačkoli je svátostné přijímání k přijímání duchovnímu zaměřeno jako ke svému cíli, není s ním vnitřně spojeno, neboť Bůh dává mnohým a často účast na *manducatio spiritualis* bez účasti na *manducatio sacramentalis*. Prokázali jsme, že právě tento koncept *manducatio spiritualis* a jeho vztahu k *manducatio sacramentalis* je středem zájmu polemiky Petra Chelčického s tábořským učением o eucharistii. Domnívá se, že jím tábořští teologové přinejmenším teoreticky zrušili eschatologickou hranici mezi přítomným dějinným okamžikem a plností Božího království v eschatech. Tábořské učení o *manducatio spiritualis*

se v jeho očích snaží vyvázat člověka z jeho tělesné dějinné existence, poznamenané porušeností hříchem, a nerespektuje v plné míře základní Ježíšův úmysl při jeho poslední večeři Páně. *Manducatio spiritualis*, jak je pojímá tábořská teologie, je událostí za hranicí našich dějin a plně náleží k životu v eschatech, v plnosti Božího království. V přítomném dějinném okamžiku je nám dáno pouze v předjímce, skrze svátostné přijímání pravého podstatného těla Kristova a jeho krve ve svátostných znameních chleba a vína. O této podstatné přítomnosti Kristově však nelze smýšlet v předmětných kategoriích, je nutné jí rozumět duchovně. Domníváme se, že tábořské pojetí *manducatio spiritualis* je filosoficko-teologickým vyjádřením svébytného pochopení přítomného dějinného okamžiku v *chiliastickém* hnutí. O trvalé síle a přesvědčivosti tábořského učení svědčí jeho recepcí v díle *Triologus* Lukáše Pražského na počátku 16. století.

Petrova polemika je aktualizací svátostné teologie Jakoubka ze Stříbra v novém kontextu. Jakoubkově teologii jsme se snažili porozumět na pozadí myšlení Tomáše Akvinského, jež jsme použili jako výkladový model vztahu mezi svátostným a duchovním přijímáním. Tomášovo uvažování o eucharistii probíhá ve dvou rovinách. První z nich je rovina metaforické, resp. symbolické řeči, pro kterou je základní obraz duchovního občerstvení a koncept spolupamatování na *passio Christi*. V této rovině je v jeho myšlení akcentováno *significatio perfecta et integra* eucharistie spolu s nezastupitelností a neredukovatelností obou svátostných darů chleba a vína. Pokud Tomáš zůstává v této rovině, je svátostné teologii Jakoubka ze Stříbra nejbližší. Druhá rovina je rovinou diskursivního způsobu myšlení,⁴⁵⁰ který má tendenci oslabovat původní důraz na *significatio*. To se ukazuje zejména v jeho konceptu konkomitance, který na jedné straně slouží k podtržení autonomního *significatio* každé ze způsobů, na straně druhé vede k jeho oslabení, když je využit ke zdůvodnění oprávněnosti praxe přijímání pod jednou způsobou. Jakoubek ze Stříbra se této diskursivní rovině pokud možno vyhýbá. Jakoubka s Tomášem spojuje jejich zřetelné odlišení *manducatio spiritualis*, jemuž se těší anděl a které je normativní pro *manducatio spiritualis*, jež je vlastní všem pokřtěným v jejich dějinné existenci, kterým je na něm dána účast pouze ve svátostném přijímání pravého podstatného těla Kristova a jeho krve v eucharistických darech, jež s přijímáním duchovním tvoří integrální jednotu. Svátostnou teologii Jakoubka ze Stříbra charakterizují důraz na *significatio perfecta et integra* svátosti a kontext praxe čestého svátostného přijímání v české reformaci. Je pro ni klíčové rozpoznání pravé povahy dějinné existence člověka. Právě s ohledem na ni spojil Ježíš Kristus duchovní přijímání svého těla a

⁴⁵⁰ Srov. EVANS, G. R. *Old Arts and new Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*. Oxford: Clarendon Press, 1980. 232 s. ISBN 0-19-826653-7; EVANS, G. R. *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 199 s. ISBN 0-521-26371-9.

své krve s jejich svátostným přijímáním ve znameních chleba a vína. Vnitřní vztah mezi svátostným a duchovním přijímáním vede Jakoubka k trvalé obhajobě nezbytnosti přijímání *sub utraque*, ve kterém je plně doceněna a přijata *significatio perfecta et integra* svátosti eucharistie. Posledním důvodem specifičnosti Jakoubkovy svátostné teologie je však rozpoznání charakteru eucharistie jako **inciační svátosti**, která v jednotě se svátostí křtu (a bířmování) dává plně zakusit plnost a jednotu významů „těla Kristova“ i jeho mnohorozměrné přítomnosti uprostřed našich lidských dějin.

Akcent Jakoubka ze Stříbra i Petra Chelčického, který jeho myšlení aktualizuje, na integritu vztahu mezi svátostným a duchovním přijímáním, k jejímž základním stavebním kamenům patří víra v reálnou, podstatnou přítomnost těla a krve Pána Ježíše Krista ve svátostných darech chleba a vína, je teologickým *ratio* redakčních postupů při tvorbě *ordines B – E*. Cílem a smyslem obhajoby Kristovy podstatné přítomnosti ve svátostných darech v *Replíce Petra Chelčického* a v *Tractatus Ihesus Christus Dominus et Salvator* Jakoubka ze Stříbra je postižení pravého smyslu a významu svátostného přijímání eucharistie *sub utraque* a jeho vztahu k *manducatio spiritualis*, které ve své jednotě vyjadřují distinkci mezi lidskou dějinnou existencí a jejím naplněním v plnosti Božího království v eschatech.

7. Jmenný rejstřík

Rejstřík nezaznamenává tato jména:

- Tomáš Akvinský;
- Petr Chelčický;
- Jakoubek ze Stříbra;
- Ježíš (Kristus);
- jména starozákonních a novozákonních postav, apoštolů a evangelistů;
- osobní jména a příjmení, jsou-li součástí názvů publikací či rukopisů;
- názvy institucí a měst.

- Adam Táborský 10
Albert Veliký 119
Alexander Halský 98
Ambrosiaster 118
Arnold Bonneval 72
Augustin (Aurelius) 94-95, 104, 110-111, 114, 121-123
Bakhuizen van den Brink, J. N. 89
Basil Veliký 63
Beck, Anton 39, 43-44, 68
Berengar z Tours 68, 73, 75, 82-83, 104
Bernard z Clairvaux 10
Blahoslav, Jan 19
Bragança, Joachim O. 37-38
Bucer, Martin 62
Buchanan, Colin 57
Burr, David 68, 72, 101
Cranmer, Thomas 57
Černuška, Pavel 115
David, Zdeněk 6, 75, 90, 115
De Lubac, Henri 123
De Vooght, Paul 115-116, 119-120, 124-125
Dobiáš, F. M. 90
Dolenský, Antonín 75
Evans, G. R. 132
Ferrara, Denis Michael 109
Gelasius, papež 117
Goering, Joseph 68
Grant, Gerard G. 66
Halama, Ota 28-29, 33-34, 115
Haring, Nicholas M. 68, 82-83
Hödl, Ludwig von 68
Holeton, David R. 6, 9, 10, 75, 90, 115
Hrejsa, Ferdinand 6, 7, 10, 30-31, 63, 131
Hugo ze sv. Viktora 71, 123
Hus, Jan 10, 14, 75, 95, 98
Innocent III., papež 119
Jan Chrysostom 63
Jan Němec ze Žatce 72-74, 78-83, 90, 92, 94-95, 131
Jan Quidort 72
Jeroným Pražský 14
Jiří Hanuš Lanškrounský 10
Jungmann, Joseph 11, 14, 18, 35-39, 44
Just, Jiří 29, 33, 112

- Kadlec, Jaroslav 115-116
- Kennedy, V. L. 66
- Kilmartin, Edward J 68
- Kolář, Pavel 75-76, 95, 120
- Krmíčková, Helena 115-117, 119-123
- Kučera, Zdeněk 75, 95, 98
- Kunetka, František 85
- Lambert, Malcom 120
- Lanfranc 80
- Lášek, Jan Blahoslav 75, 115, 120, 122
- Legg, J. Wickham 18, 35-37, 39
- Lemarié, Joseph 37
- Lenz, Antonín 67
- Levy, Ian Christopher 68-69, 72-74, 78, 80-81, 124, 126
- Lukáš Pražský 34, 63, 86-90, 92, 124, 130, 132
- Luther, Martin 7, 9, 32, 34, 56, 62, 130
- Macy, Gary 68-69, 73, 85, 93, 96, 98, 123
- Matěj z Janova 90, 98, 109, 115, 121-122, 124
- McCue, James F. 68
- Megivern, James J. 101, 106, 112, 117-119
- Míka, Alois 67-68
- Mikuláš Biskupec 67, 74, 83
- Milíč z Kroměříže 90, 109
- Molnár, Amedeo 67, 75
- Nechutová, Jana 95, 122, 124
- Nejedlý, Zdeněk 66, 86
- Ondřej z Brodu 115-116
- Opočenský, Milan 67, 84, 98
- Paschasius Radbertus 68-70, 93
- Pekař, Josef 75
- Petr Lombardský 93-94, 102, 122-123
- Petrů, Ondřej M. 96
- Plotnik, Kenneth 68
- Polc, Jaroslav V. 124
- Příbyl, Stanislav 124
- Pseudo-Dionýsius Areopagita 119
- Ratramnus z Corbie 89
- Rubin, Míri 66, 109
- Ryba, Bohumil 119, 123
- Říčan, Rudolf 14, 90
- Sedlák, Jan 68, 72, 80, 124
- Senn, Frank C. 28, 32, 34, 35, 62
- Sheedy, Charles R. 68
- Skalický, Karel 115, 122
- Straka, Josef 68
- Swiezawski, Stefan 73, 112
- Šmahel, František 76-77
- Thibodeau, Timothy M. 68
- Tirot, Paul 36-37
- Tobiáš Závorka Lipenský 28, 34
- Tobiáš Závorka Lipenský 28, 34
- Václav Čáslavský 10
- Vavřinec z Březové 75-77
- Vavřinec, sv. 14
- Vilém de Monte Lauduno 117
- Willis, G. G. 39, 42, 45
- Wright, David Frank 119
- Wyclif, John 69, 73-75, 78, 80-81, 88, 124, 126, 131

8. Seznam literatury

1. Prameny

«Ordo Missae» d'Hugues de Salins. In LEMARIÉ, Joseph. Le Pontifical d'Hugues de Salins, son «Ordo Missae» et son «Libellus precum». In *Studi Medievali*, 1978, vol. 19, č. 1, s. 363 – 393.

«Ordo Missae» de Reichenau. In BRAGANÇA, Joaquim O. O «Ordo Missae» de Reichenau. In *Didaskalia*, 1971, roč. I, č. 1, s. 137 – 162.

Agenda česká. Tisk. Lipsko 1581. Knihovna Evangelické teologické fakulty UK v Praze sig. 1T 161.

Agenda při Večeři Páně (1620), JUST (ed.). In HALAMA (ed.). *Coena Dominica Bohemica*, s. 109 – 123.

ANDREAS DE BRODA. *Tractatus de sumpsione*. In KADLEC, Studien und Texte, s. 167 – 224.

Benešovská agenda, Praha KNM III G 3.

Br. Lukáše Pražského Trialogus, v němž obsažen spis M. Jana z Rokycan, podaný sněmu zemskému o sv. 3 králích 1444. In NEJEDLÝ, *Prameny*, s. 56 – 95.

České vyznání. In ŘÍČAN, Rudolf et alii (ed.) *Čtyři vyznání (Augsburské, Bratrské, Helvetské a České): Se čtyřmi vyznáními starocírkevními a se čtyřmi články pražskými*. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1951, s. 269 – 306.

Ewangelia a nebo čtení swatá kteráž slowau Passige. Řeči některé Prorocké a Prefacij obyčegné, to jest: Zpěwowé k zwlásstním hodům weyročním náležití w nowé zprawení a wytisštění. Tisk. Náměšť: 1571. Praha NK 54 A 41.

CHELČICKÝ, Petr. *O těle Božím*. In OPOČENSKÝ, Milan (ed.) *Traktát Petra Chelčického o těle Božím. Theologická příloha Křesťanské revue*, 1958, č. 5, s. 138 – 143.

CHELČICKÝ, Petr. *Replika proti Mikuláši Biskupci Tábořskému*. STRAKA, Josef (ed.). Tábor: 1930.

CHELČICKÝ, Petr. *Zpávy o svátostech*. In CHELČICKÝ, Petr. *Zprávy o svátostech, O rotách českých, O nejvyšším biskupu Pánu Kristu*. OPOČENSKÝ, Milan (ed.) *Acta Reformationem Bohemicam Illustrantia*, Praha 1980, s. 17 – 94.

JACOBELLUS DE MISSA. *Confessio*. In SEDLÁK, Jan. *Jakoubkův traktát remanenční*. In POLC, V. J., PŘIBYL, St. (ed.) *Miscellanea husitica Ioanis Sedlák*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1996. 564 s. ISBN 80-7184-135-8, s. 134 – 140, zde s. 135 – 136.

- JACOBELLUS DE MISSA. *De communione parvulorum: Comunio parvulorum baptisatorum colligitur ex infra scriptis*. In RYBA, *Betlémské texty*, s. 141 – 163.
- JACOBELLUS DE MISSA. *Magna cena*. In KRMÍČKOVÁ, Hel. (ed.). *Iacobellus de Missa Magna cena*, s. 137 – 141.
- JACOBELLUS DE MISSA. *Pius Iesus*. In KADLEC, Jar. (ed.). *Literární polemika*, s. 80 – 87.
- JACOBELLUS DE MISSA. *Salvator noster: De comunione spirituali et sacramentali integra sub duplici forma panis et vini communitatem plebium concernente*. In RYBA, Bohumil (ed.). *Betlémské texty*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1951. 246 s., s. 105 – 139.
- JACOBELLUS DE MISSA. *Tractatus Ihesus Christus Dominus et Salvator*. In DE VOOGHT, *Jacobellus de Stříbro*, s. 387 – 407.
- JOANNIS DE ZACZ. *Tractatulus De eucharistia*. In SEDLÁK, *Táborské traktáty, Část 2.*, s. 1 – 20.
- Missale Olomucense scriptoris Stephani notis musicis instruktum*. Rkp. Státní vědecká knihovna v Olomouci, sign. MIII 6
- Missale Pataviense*. Passau 1505.
- Missale Pragense*, rkp. VKOL sig. M III 9.
- Missale Quinqueecclesiense*. Venezia: Johannes Emericus, 1499.
- Missale secundum chorum et rubricam almiepiscopatus Zagrabiensis ecclesie*. Venetiis 1511.
- Missale secundum ritum et ordinem sacri ordinis praemonstratensis*. Parisiis 1578.
- Missale Strigoniense*. Nürnberg: Anton Koberger, 1484.
- Ordo D*, rkp. Praha NK adlig. 54 A 41.
- Ordo missae ecclesie Ratisponensis*. In BECK, Anton. *Ordo missae secundum morem Ecclesie Ratisponensis*. In BECK, A. *Kirchliche Studien und Quellen*. Amberg 1903, s. 257 – 273.
- PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae in IV libris distinctae*. Collegii S Bonaventurae Ad Claras Aguas (ed.). Editio tertia. Tomus II. Liber III at IV. Řím: Grottaferrata, 1981. 632 s. ISBN 88-7013-068-1. Liber IV, s. 231 – 560.
- RATRAMNUS. *De corpore et sanguine Domini*. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J. N. (ed.) Amsterdam: North-Holland Publishing Co, 1954.
- THOMAS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Pars III^a. Textum Leoninum, editum ac automato translatum a R. Busa in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Romae: 1906.

TOBIÁŠ ZÁVORKA LIPENSKÝ. *Písně chval božských* (1606). HALAMA, O. (ed.) In: HALAMA (ed.). *Coena Dominica Bohemica*, s. 243 – 290.

TOBIÁŠ ZÁVORKA LIPENSKÝ. *Pravidlo služebností církevních* (1607). HALAMA (ed.). In HALAMA (ed.). *Coena Dominica Bohemica*, s. 211 - 241

Tractatus de 4 modis essendi. SEDLÁK, J. (ed.), *Táborské traktáty*, s. 38 – 50.

VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ. *Kronika husitská*. K novému vydání upravil DOLENSKÝ, Ant. Praha: František Strnad, 1940.

Voltární knihy Adama Táborského, rkp. Praha KNM III F 17.

2. Sekundární literatura

BRAGANÇA, Joaquim O. O «Ordo Missae» de Reichenau. In *Didaskalia*, 1971, roč. I, č. 1, s. 137 – 162.

BUCHANAN, Colin. *What Did Cranmer Think He Was Doing?* 2nd. edition. Grove Liturgical Study No. 7. Cambridge: Grove Books, 1997. 32 s. ISBN 0-907536-31-X.

BURR, David. *Eucharistic Presence and Conversion in Late Thirteenth-Century Franciscan Thought*. Transactions of the American Philosophical Society, vol. 74, part 3. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1984. 113 s. ISBN 0-87169-743-2.

BURR, David. Quantity and Eucharistic Presence: The Debate from Olivi through Ockham. *Collectanea Franciscana*, 1974, roč. 44, s. 5 – 44.

BURR, David. Scotus and Transsubstantiation. *Mediaeval Studies*, 1972, vol. 34, s. 336 – 360.

ČERNUŠKA, Pavel (ed.). Jindřich z Bitterfeldu: Eucharistické texty. Brno: L. Marek, 2006. 266 s. ISBN 80-86263-88-6.

DAVID, Zdeněk. The Plebeianization of Utraquism: The Controversy over the Bohemian Confession of 1575. In DAVID, Zdeněk et HOLETON, D. (ed.) *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Vol 2. Papers from the XVIIIth World Congress of the Czechoslovak Society of Arts and Sciences, Brno 1996*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, 1998. s. 127 – 158.

DE LUBAC, Henri. *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'église au moyen age*. 2. vyd. Paris: Aubier, 1949. 373 s. Kapitola 4: Corps sacramentel et corps ecclésial, s. 89 – 115 et Kapitola 5: L'Eglise, corps mystique, s. 116 – 135.

DE VOOHT, Paul. *Jacobellus de Stříbro (+ 1429): Premier théologien du hussitisme*. Louvain: Publications Universitaires De Louvain, 1972. 413 s.

- DOBIÁŠ, F. M. *Učení Jednoty bratrské o večeři Páně: Z teologie doby Lukášovy a doby po Blahoslavovi*. Praha: Kalich, 1940. 226 s.
- EVANS, G. R. *Old Arts and new Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*. Oxford: Clarendon Press, 1980. 232 s. ISBN 0-19-826653-7; EVANS, G. R. *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 199 s. ISBN 0-521-26371-9.
- FERRARA, Dennis Michael. *In Persona Christi: Towards a Second Naiveté. Theological Studies*, 1996. vol. 57, s. 65 – 88.
- FERRARA, Dennis Michael. Representation or Self-effacement? The Axiom *In Persona Christi* in St. Thomas nad the Magisterium. *Theological Studies*, 1994, vol. 55, s. 195 – 224.
- GOERING, Joseph. The Invention of Transubstantiation. *Traditio*, 1991, vol. 46, s. 147 – 170.
- GRANT, Gerard G. The Elevation of the Host: A Reaction to the Twelfth Century Heresy. *Theological Studies*, 1940, vol. 1, no. 2, s. 228 – 250.
- HALAMA, Ota (ed.). *Coena Dominica Bohemica: Studijní texty UK ETF v Praze. Acta Reformationem Bohemicam Illustrantia. Vol. VI*. Praha: Evangelická teologická fakulta UK v Praze, 2006. 314. ISBN 80-239-6389-9.
- HALAMA, Ota. Utrakvistické agendy k večeři Páně. In HALAMA (ed.). *Coena Dominica Bohemica*, s. 133 – 151.
- HARING, Nicholas M. A Study in the Sacramentology of Alger of Liège. *Mediaeval Studies*, 1958, vol. 20, s. 41 – 78.
- HARING, Nicholas M. Berengar's Definitions of *Sacramentum* and Their Influence on Mediaeval Sacramentology. *Mediaeval Studies*, 1948, vol 10, s. 109 – 146.
- HÖDL, Ludwig von. Der Transsubstantiationsbegriff in der scholastischen Theologie des 12. Jahrhunderts. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1964, vol. 31, 230 – 259.
- HÖDL, Ludwig von. Die confessio Berengarii von 1059. *Scholastik*, 1962, roč. 37, č. 3, s. 370 – 394.
- HÖDL, Ludwig von. Sacramentum et res – Zeichen und Bezeichnetes: Eine begriffsgeschichtliche Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat. *Scholastik*, 1963, roč. 38, č. 2, s. 161 – 182.
- HOLETON, David R. „All Manner of Wonder Under the Sun“: A Curious Development in the Evolution of Utraquist Eucharistic Liturgy. In DAVID, Zd. et HOLETON, D. (ed.) *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Vol 3. Papers from the XIVth World Congress*

of the Czechoslovak Society of Arts and Sciences, Bratislava 1998. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, 2000, s: 161 – 172.

HOLETON, David R. The Bohemian Eucharistic Movement in its European Context. In HOLETON, D. R. (ed.) *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Vol. 1. Papers from the XVII. World Congress of the Czechoslovak Society of Arts and Sciences*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, 1996, s. 23 – 48.

HOLETON, David. R. The Evolution of Utraquist Eucharistic Liturgy: a textual study. In DAVID, Zdeněk et HOLETON, D. (ed.) *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Vol. 2. Papers from the XVIIIth World Congress of the Czechoslovak Society of Arts and Sciences, Brno 1996*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, 1998, s. 97 – 126.

HREJSA, Ferdinand. Benešovská agenda novoutrakvistická. In *Časopis musea království Českého*, 1918, roč. 92, s. 57 – 67, 165 – 174, 228 – 237.

HREJSA, Ferdinand. *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*. Rozpravy České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění. Třída I., číslo 46. Praha 1912. 817 s.

JUNGMANN, Josef. *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Sollemnia)*. Vol. II. Trans. F. A. Brunner. New York: Benzinger Brothers, INC., 1955. 531 s. Orig.: Missarum Sollemnia.

JUST, Jiří. Bratrské agendy k večeři Páně. In HALAMA (ed.). *Coena Dominica Bohemica*, s. 39 – 49.

KADLEC, Jaroslav. Literární polemika mistrů Jakoubka ze Stříbra a Ondřeje z Brodu o laický kalich. In *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, 1981, Tomus XXI, Fasc. 2, s. 71 – 88.

KADLEC, Jaroslav. *Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod*. Münster: Aschendorff, 1982. 322 s. ISBN 3-402-03917-6.

KENNEDY, V. L. The Date of the Parisian Decree on the Elevation of the Host. *Mediaeval Studies*, 1946, vol. VIII., s. 87 -96.

KENNEDY, V. L. The Moment of Consecration and the Elevation of the Host. *Mediaeval Studies*, 1944, vol. VI., s. 121 – 150.

KILMARTIN, Edward J. *The Eucharist in the West: History and Theology*. DALY, Robert J. (ed.), Collegeville: The Liturgical Press, 1998. 422 s. ISBN 0-8146-6172-6.

KOLÁŘ, Pavel. Jan Milíč's *Sermo de die novissimo* in Its European Context. In DAVID, Zdeněk V., HOLETON, David R. (ed.) *The Bohemian Reformation and Religious Practice*. Papers from the Fifth International Symposium on The Bohemian Reformation and Religious

Practice held et Vila Lanna, Prague 19-22 June 2004. Vol. 5, part 1. Praha: Academy of Sciences of the Czech Republic, 2004. ISBN 80-86675-04-1, s. 57 – 63.

KOLÁŘ, Pavel. *The Ecclesiology of John Hus*. Unpublished thesis GTU - CDSP. Berkeley: 2001.

KRMÍČKOVÁ, Helena. Gallus Asserunt quidam: Rozbor textu a edice. In *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*, 1995, C 42, s. 51 – 69;

KRMÍČKOVÁ, Helena. Iacobellus de Missa Magna cena: Rozbor textu a edice. In *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*, 1993, C 40, s. 129 – 142;

KRMÍČKOVÁ, Helena. Jakoubkova kvestie Quia heu in temlis a její vztah k Regulím. In *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*, 1994, C 41, s. 15 – 34.

KRMÍČKOVÁ, Helena. Jakoubkova utrakvistická díla z roku 1414. In HALAMA, O., SOUKUP, P. (ed.) *Jakoubek ze Stříbra: Texty a jejich působení*. Praha: Filosofia, 2006, s. 171 – 181;

KRMÍČKOVÁ, Helena. *K počátkům kalicha v Čechách: Studie a texty*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 1997. 214 s. ISBN 80-210-1533-0.

KRMÍČKOVÁ, Helena. K pramenům Husovy kvestie De sanguine Christi sub specie vini. In *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*, 1998, C 45, s. 79 – 102.

KRMÍČKOVÁ, Helena. Několik poznámek k přijímání maličkých 1414 – 1416. In *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*, 1997, C 44, s. 59 – 69;

KRMÍČKOVÁ, Helena. Utraquism in 1414. In HOLETON, D. R., DAVID, Zd. V. (ed.) *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Vol. 4. Papers from the IV. International Symposium on The Bohemian Reformation and Religious Practice under the auspices of The Philosophical Institute of the Academy of Sciences of the Czech Republic held at Vila Lanna, Prague, 26-28 June 2000*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, 2002, s. 99 – 105;

KRMÍČKOVÁ, Helena. Vliv Matěje z Janova na utrakvismus Jakoubka ze Stříbra a Mikuláše z Drážd'an. In LÁŠEK, J. B., SKALICKÝ, K. (ed.) *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého sympozia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.-30. listopadu 2000*. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2002, s. 78 – 88.

KUČERA, Zdeněk. Eklesiologický výklad posledního soudu – pokus o porozumění Janu Husovi. In LÁŠEK, Jan Blahoslav (ed.) *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: Sborník z mezinárodního sympozia, konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1995. ISBN: 80-85795-17-5, s. 147 – 153.

- KUNETKA, František. *Liturgika: Úvod do liturgie svátostí*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. 351 s. ISBN: 80-7192-618-3.
- LAMBERT, Malcom. *Středověká hereze*. 1. vyd. Přel. T. Vitek. Praha: Argo, 2000. 598 s. ISBN 80-7203-291-7. Kapitola 15: České reformní hnutí, s. 412 – 434.
- LEGG, J. Wickham. A Comparative Study of the Time in the Christian Liturgy at which the Elements are Prepared and Set on the Holy Table. In LEGG, J.W. *Ecclesiological Essays*, s. 89 – 178.
- LEMARIÉ, Joseph. Le Pontifical d'Hugues de Salins, son «Ordo Missae» et son «Libellus precum». In *Studi Medievali*, 1978, vol. 19, č. 1, s. 363 – 393.
- LENZ, Antonín. *Petra Chelčického učení o sedmeře svátosti*. Praha: 1889.
- LEVY, Ian Christopher. *John Wyclif: Scriptural Logic, Real Presence, and the Parameters of Orthodoxy*. Milwaukee: Marquette University Press, 2003. 351 s. ISBN 0-87462-688-9.
- MACY, Gary. Some Examples of the Influence of Exegesis on the Theology of the Eucharist in the Eleventh and Twelfth Centuries. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1985, vol. 52, s. 64 – 77.
- MACY, Gary. The Dogma of Transubstantiation in the Middle Ages. *Journal of Ecclesiastical History*, 1994, vol. 45, č. 1, s. 11 – 41.
- MACY, Gary. *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080 - c.1220*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 248 s.
- MACY, Gary. *Treasures from the Storeroom: Medieval Religion and the Eucharist*. Collegeville: The Liturgical Press, 1999. 111 s. ISBN 0-8146-6053-3. Chapter 2, The Theological Fate of Berengar's Oath of 1059: Interpreting a Blunder Become Tradition, s. 20 – 35.
- MACY, Gary. *Treasures From the Storeroom: Medieval Religion and the Eucharist*. Collegeville: The Liturgical Press, 1999. ISBN 0-8146-6053-3. Kapitola 3: Reception of the Eucharist According to the Theologians: A Case of Diversity in the 13th and 14th Centuries, s. 36 – 58.
- McCUE, James F. The Doctrine of Transsubstantiation from Berengar through Trent: The Point et Issue. *Harvard Theological Review*, 1968, no. 61, s. 385 – 430.
- MEGIVERN, James J. *Concomitance and Communion*. New York: Herder Book Centre, 1963. 263 s. Part Two: The Doctrine of Concomitance, s. 51 – 236, zde s. 214 – 236.
- MÍKA, Alois. *Petr Chelčický*. Praha: Melantrich, 1963.

- MOLNÁR, Amedeo. Zprávy o svátostech. In CHELČICKÝ, Petr. *Zprávy o svátostech, O rotách českých, O nejvyšším biskupu Pánu Kristu*. Acta Reformationem Bohemicam Illustrantia, OPOČENSKÝ, M. (ed.). Praha 1980, s. 3 – 16.
- NECHUTOVÁ, Jana. K charakteru eucharistie v české reformaci. In Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity, 1971, B19, s. 31-44
- NECHUTOVÁ, Jana. Probetautem seipsum homo...: Exegeze Matěje z Janova 1. Cor. 11, 27-29. In LÁŠEK, J. B., SKALICKÝ, K. (ed.) *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.-30. listopadu 2000*. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2002, s. 70 – 77.
- NEJEDLÝ, Zdeněk (ed.). *Prameny k synodám strany pražské a táborské v letech 1441 – 1444*. Vydal. Praha: Královská Česká Společnost Nauk, 1900. 186 s.
- PEKAŘ, Josef. *Žižka a jeho doba: Doba se zvláštním zřetelem k Táboru*. Díl 1. Praha: Vesmír 1927. 283 s. Kapitola 3: Vavřinec z Březové, s. 37 – 62.
- PETRŮ, Ondřej M. *Matěj z Janova o částém svatém přijímání*. 1. vyd. Olomouc: Krystal, 1946. 112 s. Kapitola 3: Rozbor učení, s. 60 – 88.
- PLOTNIK, Kenneth. *Hervaeus Natalis OP and the Controversies over the Real Presence and Transubstantiation*. Wien: Verlag Ferdinand Schoningh, 1970. 71 s.
- RUBIN, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. 1. vyd. Cambridge: University Press, 1991. 432 s. ISBN 0-521-43805-5. Kapitola 1, Designing the Eucharist: New Ideas and Procedures in the Mass from c. 1000, s. 12 – 82.
- RYBA, Bohumil. *Betlémské texty*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1951. 246 s.
- SEDLÁK, Jan. *Táborské traktáty eucharistické*. Část 1. a 2. Brno, 1918.
- SENN, Frank C. *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. 748 s. ISBN 0-8006-2726-1.
- SHEEDY, Charles R. *The Eucharistic Controversy of the Eleventh Century Against the Background of Pre-Scholastic Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1947. 135 s.
- SWIEZAWSKI, Stefan. *Nový výklad sv. Tomáše*. Přeložila S. Navrátilová. 1. české vyd. Brno: Cesta, 1998. 173 s. Orig.: Świety Tomasz na nowo odczytany, 2. vyd.. ISBN 80-85319-78-0. Kapitola 9, Vztah Boha ke světu, s. 78 – 83, et Kapitola 10, Prvotní příčina a příčiny druhotné, s. 84 – 87.
- ŠMAHEL, František. *Husitské Čechy: Struktury, procesy, ideje*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001. 758 s. ISBN 80-7106-468-8. Kapitola 4, Reformní záměry, ideály, vize: Hořké konce chiliastických vizí, s. 282 – 292.

THIBODEAU, Timothy M. *Enigmata Figurarum: Biblical Exegesis and Liturgical Exposition in Durand's Rationale. Harvard Theological Review*, 1993, roč. 86, č. 1, s. 65 – 79.

THIBODEAU, Timothy M. The Doctrine of Transubstantiation in Durand's *Rationale. Traditio*, 1996, vol. 51, s. 308 – 317.

TIROT, Paul. *Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine de VI^e au XVI^e siècle*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1985. 125 s.

TIROT, Paul. *Un <Ordo Missae> monastique: Cluny, Cîteaux, La Chartreuse*. Bibliotheka Ephemerides Subsidia. C.L.V. Roma: Edizioni Liturgiche, 1981. 118 s.

WILLIS, G. G. The Offertory Prayers and the Canon of the Roman Mass. In WILLIS, *Essays in Early Roman Liturgy*. Alcuin Club Collection. No. XLVI. London: S.P.C.K, 1964, s. 107 – 110.

WRIGHT, David Frank. *A Medieval Commentary on the Mass: Particulae 2-3 and 5-6 of the De missarum mysteriis (ca. 1195) of Cardinal Lothar of Segni (Pope Innocent III)*. An unpublished dissertation. Graduate School of the University of Notre Dame, 1977. 333 s.

9. Summary

Svátostná teologie Jakoubka ze Stříbra a její liturgická recepcie.

The Sacramental Theology of Jakoubek of Stříbro and Its Liturgical Reception.

Mgr. Pavel Kolář, M.T.S.

The studies in this dissertation deal with two mutually interrelated topics and almost have the character of two case studies. Their relation one to the other might best be expressed by the general rule *lex orandi – lex credendi*. Following the initial general introduction, the first two chapters (2. *Ordo missae in Three Utraquist Manuscripts* and 3. *A Comparasion of the Rite of the Preparation of Gifts and Minor Canon*) are dedicated to an analysis of three Utraquist liturgical manuscripts and are specifically concerned with their *ordo missae* and *canon minor*. All three manuscripts are dated to the sixteenth century – a more precise dating is still an unresolved question.

<i>Ordo missae</i>	<i>Location of manuscripts</i>
<i>Ordo A</i>	Prague KNM III F 17: <i>Voltárni knihy Adama Táborského</i> ; a Latin complete <i>ordo missae</i> , f. 11r – 29r.
<i>Ordo B</i>	Prague KNM III F 17: <i>Voltárni knihy Adama Táborského</i> ; a Czech complete <i>ordo missae</i> , f. 29r – 48v.
<i>Ordo C</i>	Praha KNM III F 17: <i>Voltárni knihy Adama Táborského</i> ; a Czech shortened <i>ordo missae</i> , f. 1v – 11r.
<i>Ordo D</i>	Praha NK adlig. 54 A 41: a Czech <i>ordo missae</i> , one complete text that provides rubrics for both full and shortened celebrations of the Sunday Eucharist; influenced by the Lutheran liturgical reform.
<i>Ordo E</i>	Praha KNM III G 3: „Benešovská agenda“ (Agenda of Benešov); a Czech <i>ordo missae</i> that is close to Luther’s <i>Formula missae</i> .

Generally, *ordo A – C* follow the Roman medieval eucharistic rite. Nevertheless, they differ from it in some important features. The first of these is the location of the rite of the preparation of gifts. The rite is situated between the two scriptural readings (Epistle and Gospel) in all three *ordines*. While only wine is prepared at this point in the Latin *ordo A* (and we can also find some examples of this practice in other areas in the Europe), both *ordo B* and

C join the preparation of bread (hosts) with that of wine. *Ordo A* detaches the preparation of bread from the act of offering (*offerre* - prayers of *canon minor*) of both gifts, which follows the *Credo*. *Ordo B* is a witness to liturgical practice that multiplies prayers of the *canon minor*. It uses designation *canon minor* for epicletic prayers after the *Credo*, but the same kind of prayers are integrated into the context of its preparation rite between the scriptural readings and amplifies them, adding a new set of proleptic bidding prayers. These prayers express a strong pre-consecratory and communal character which seems to be the reason for a specific redaction of *ordo C*. This *ordo* omits the whole *canon missae* in contrast to *ordo A* and *B*. It preserved only the *verba institutionis* but used them in a thoroughly new context. The *verba* were transferred to the preparation rite to form its conclusion. *Ordo D* represents a unique liturgical text. It betrays an influence of the Lutheran liturgical reform, fully reflected in the *Agenda česká*. As a result, the *ordo* does not include the *canon missae* which was replaced by prayers of Lutheran origin. On the other hand, *ordo D* follows the Roman rite up to the *canon minor* and *Offertorium* after the *Credo*. It shares with *ordines A – C* the location of its preparation rite between the scriptural readings and with *ordo A* specifically the separation of the *canon minor* and preparation rite. Moreover, there is one common feature between *ordo D* and *C*, because *ordo D* provides rubrics for the celebration of shortened rite. In that case, the presiding minister leaves all the prayers after *canon minor* and concludes the latter with the recitation of the *verba institutionis*. In both *ordo C* and *D*, a sermon is preached followed by ministration of communion *sub utraque*. *Ordo E* is a rite that mostly conforms to Luther's *Formula Missae*. Nevertheless, it still uses the traditional designations *canon minor* and *canon maior* for the respective texts of its *ordo missae*. While *canon maior* is applied to a unit that consists of the *verba institutionis* (*consecratio*) and *Pater noster*, the title *canon minor* serves to designate a single prayer of sanctification. Similar prayers can also be found in some agendas of the *Unitas fratrum*, such as *Zprávy kněžské* of Lukáš of Prague. The mutual relationship between particular *ordines* is a difficult question to answer. Though *ordines B* and *C* are very close to each other as far as the preparation rite and the *canon minor* are concerned, it was observed that there had to be another liturgical source used by the redactors of those *ordines*. *Ordo D* supports this presupposition. This analysis led us to the conclusion that at least *ordines C* and *D* must be understood as conservative reactions to the Lutheran liturgical reform.

The fourth chapter (4. *The Real Presence of Jesus Christ in the Eucharistic Gifts and Sacramental Reception under Both Species*) is mostly dedicated to a critical discussion of the Eucharistic theology of the Taborites in the theological work of Petr Chelčický. It was

observed in previous chapters, that especially *ordines B – D* are marked by a strong emphasis on sanctificatory and consecratory prayers that, together with faith in the real substantial presence of the body and blood in eucharistic gifts and reception *sub utraque* by all baptized, create the unique liturgical *lex orandi*. This chapter searches for the theological *ratio* (*lex credendi*) of the aforementioned *lex orandi*. One of the most important sources for Chelčický's interpretation of Taborite Eucharistic teaching were writings of Jan Němec of Žatec (*Joannes de Zacz – Jan Žatecký*). We concentrated on Žatecký's concept of four *modi essendi* that are marked by specific understanding of Christ's bodily presence. This presence is thoroughly conceived in objective, non-personal terms as a circumscribed presence *in loco* in Žatecký's work. Consequently, Christ cannot be present this way in the human history after his resurrection and glorification. Thus, it is impossible to assert that he is present in the eucharistic gifts substantially and corporeally. The only mode of sacramental presence is the spiritual one, which is directed toward and accomplished in Christ's graceful dwelling among and in his saints. Christ's spiritual dwelling in his saints is interpreted as the true *manducatio spiritualis* the in which the faithful participate. Nevertheless, the participation is often realized without an actual sacramental reception of the gifts and is not subjected to it. Chelčický saw in Žatecký's teaching a real threat to the traditional Christian apprehension of human existence in history. Žatecký's notion of *manducatio spiritualis* is an attempt to abolish the eschatological bond and to release human beings from the conditioned existence of history. We have suggested that Taborite *chiliasm* might be a concrete horizon of Žatecký's proposal. Chelčický, in opposition to Žatecký, stresses faith in the substantial and corporeal, though spiritual, presence of Christ's body and blood in the eucharistic gifts that is a guarantee of the true *manducatio spiritualis*. The graceful spiritual communion, which constitutes the *res et non sacramentum* of the sacrament is then achieved through the sacramental reception of the gifts. This sacramental reception expresses and preserves the eschatological bond of God's Kingdom and conditioned human existence in history until its consummation.

The fifth chapter (*5. Jakoubek of Stříbro and the Controversy over Sacramental Reception under Both Species*) deals with the sacramental theologies of Thomas Aquinas and Jakoubek of Stříbro. Both wrote in quite different contexts. Behind Thomas's theology of the Eucharist is the practice of infrequent sacramental reception of Eucharist by all the baptized who also receive *sub una*. Jakoubek's concept of sacramental reception *sub utraque* stems from the practice of frequent sacramental communion and intensifies it by an emphasis on reception *sub utraque*. While both theologies differ from each other, we can find some common aspects between them. First, it is because of Christ's institution that both

sacramental bread and wine are necessary for the perfect *significatio* of the sacrament. An image of spiritual refreshment that requires both spiritual food and drink for its perfection upholds the unity of the sacramental gifts. Both theologians also use an image of the Eucharist as a remedy that heals human beings from a sin and protects them from the evil. While the sacramental body of Christ heals the human body, the sacramental blood of Christ heals the human soul. It seems that this symbolism does not play a very important role in Thomas's theology but constitutes an important part of Jakoubek's defence of the necessity of frequent sacramental reception *sub utraque* by all baptized. Jakoubek's own perception of the time in which he lived may well be the reason for Jakoubek's emphasis on that image as he shares the eschatological expectations of the early period of the Bohemian reformation. Aquinas and Jakoubek both agree that spiritual and sacramental reception forms a unity which reflects the conditioned, temporal and bodily existence of all human beings that distinguishes them from pure spiritual beings, i.e. angels. The profound relationship between baptism and the Eucharist is more esteemed in Jakoubek's sacramental theology than it is in Aquinas's. We must recognize that Chelčický's defence of the real substantial presence of Christ's body and blood in the sacramental gifts and his emphasis on sacramental reception of the Eucharist by all the baptized are deeply interrelated and are rooted in Jakoubek's sacramental theology. Their mutual inseparability and inner unity are the very *ratio* of the unique *lex orandi* of *ordines A – E*.

