

RADOST V POČÁTCÍCH ČESKÉ REFORMACE¹

Lucie Mazalová

CHRISTIAN JOY IN THE EARLY CZECH REFORMATION The article deals with the theme of Christian joy contained in the works of representatives of the Czech Reformation, especially in the synodal preachings of Milíč z Kroměříže, in the tract *Regulae Veteris et Novi Testamenti* written by Matěj z Janova, and in the correspondence of Jan Hus. The first part gives some examples of the most significant forms of joy in these works and interprets them. The second part presents brief characteristics of different forms of expressions that stand in contrast to joy, i.e. fear of God, dread and sorrow. Finally the work presents a comparison of the attitudes of particular authors in response to the question as to which quality dominates in specific works, whether it is the joy of the Reformation or the medieval fear of God and sorrow caused by the feeling that not enough good works have been performed to achieve salvation. Following on from this, the author then makes a comparison between the ideas of joy presented by the Czech Reformation and those presented by the later world Reformation, especially by Luther. She comes to the conclusion that the ideas of the Czech Reformation authors referred to still contain different elements of fear and sorrow to an extent that we cannot ignore them. Therefore we are still unable to recognize in them the typical joy of the Reformation. On the other hand, especially in the case of Jan Hus, a slow transformation can be noticed towards the concepts of the Reformation, especially in his idea of God as a merciful judge.

Předkládaný pokus o nový pohled do světa teologické literatury v počátcích české reformace začneme tím, že na konkrétních příkladech ukážeme, jak a v jakých pojmech i výrazech uvažovali sledovaní autoři o radosti. Ucelenější představu získáme, pokud alespoň nastíníme také jejich představy o fenoménech strachu a smutku; jakožto opozita radosti hrají totiž neopominutelnou roli a navíc vystupují v jejich dílech jako vděčné téma. Tento postup nám nakonec pomůže i v hledání odpovědi na otázku, zda v těchto dílech převládá středověký strach z Božího trestu a obavy z nedostatku dobrých skutků, nebo můžeme-li již zde pozorovat náznaky

¹ Studie předkládá závěry diplomové práce *Radost v počátcích české reformace*, vypracované pod vedením prof. PhDr. Jany Nechutové CSc. a obhájené na Ústavu klasických studií FF MU v Brně v roce 2005. – Zpracování odborné stati bylo provedeno v rámci Výzkumného záměru MU „Centrum pro dějiny střední Evropy – prameny, země, kultura“, MSM 0021622426.

reformační radosti z křesťanské svobody, jak ji později známe u Luthera. Měli bychom tak získat možnost vytvořit si představu o směru, kterým se česká reformace ve svém raném období z hlediska sledovaného tématu ubírala.

Vyjdeme ze synodálních kázání Milíče z Kroměříže *Sacerdotes contempserunt, Grex perditus a Audite reges*,² dále z díla *Regulae Veteris et Novi Testamenti* Matěje z Janova a z Husových listů;³ existují totiž moderní a poměrně snadno dostupné edice těchto spisů. Omezíme se tak pouze na tři soubory vydaných děl, avšak (zvláště v případě Matěje z Janova) děl rozsáhlých a obsažných. Každé z nich zastupuje nejen názory jiného autora, ale navíc i jiný literární žánr. Díky tomu se nám nabízejí hned tři různé pohledy na sledovanou problematiku. Specifická struktura kázání typu *sermo modernus*⁴ umožňuje Milíčovi, aby se zabýval spíše způsobem dosažení radosti než její charakteristikou a aby využil možnost zapůsobit na posluchače bezprostředně. Janov může věnovat ve svých traktátech dostatečný prostor i podrobným úvahám o samotné podobě radosti. Husovy literární listy⁵ potom ukazují díky přímosti vyjadřování a spjatosti s pisatelovým osudem radost jako něco, co má přímo ukázkový praktický dopad na jeho vlastní smýšlení a život. Zmíněná díla proto můžeme považovat za pestrý a dostatečně reprezentativní zdroj informací o tendencích počátků české reformace.

1. Synodální kázání Milíče z Kroměříže

Z pohledu adresáta představuje v těchto kázáních nejvýznamnější formu radosti radost věčná – *gaudia sempiterna* (*projevy věčné radosti*). Důvodem jsou dvě vzájemně související úlohy, které jí můžeme přiřknout. V té první se setkáváme s věčnou radostí jako doposud nenaplněným cílem každého křesťana. Jako taková je neodmyslitelně spjata s vytvořením společenství a jednoty s Bohem. Přítom jednotu musíme v rámci tohoto výkladu chápat jako poznání Boha a jako bytí v jeho bezprostřední blízkosti. Druhý úhel pohledu nám umožňuje vidět věčnou radost v jisté ambivalentní poloze: plně se sice uskutečňuje ve věčném (posmrtném) živo-

² MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. *Iohannis Milicii de Cremsir Tres sermones synodales*. Praha: 1974, vyd. V. Herold, M. Mráz.

³ HUS, J. *Jana Husi Korespondence a dokumenty*. Praha 1920, vyd. V. Novotný.

⁴ Více k problematice kázání: NECHUTOVÁ, J., 2000.

⁵ K Husovu vlivu na vznik literárního listu: HRABÁK, J. O zanikání a vznikání žánrů v literatuře doby husitské. In HRABÁK, 1982, s. 127.

tě, ovlivňuje však i život pozemský a zasahuje do něj tak, že se již zde dává pocítit. Jakožto ideál, ke kterému má křesťan směřovat, striktně vymezuje, jak má vypadat jeho jednání. Určuje také další podoby radosti, od oné hlavní kategorie odvozené a na ní závislé. Jsou to radost v naději – *spe gaudentes (ti, kteří se radují v naději)*, radost z Božího daru, kterým je křesťanská horlivost – zde hrají důležitou roli pojmy *gracia*⁶ (*milost*), *zelare pro domo dei* (horlit pro dům Boží) – a radost obecně z dobré činnosti – *prodesse gaudeant (at' se radují, že jsou prospěšní)*. Ty se jako aspekty jednání vzájemně prolínají a lze je považovat za nutné etapy, které dosažení či lépe obdržení věčné radosti předcházejí. Sled Milíčových úvah můžeme nakonec logicky uzavřít tím, že upozorníme na jeho myšlenku o radosti samotného Boha – *gaudium est Deo et angelis*. Tato radost vychází z dobrého jednání člověka a z lidského směřování ke křesťanskému ideálu radosti, tedy k Bohu samotnému.

1.1. Věčná radost

Myšlenka na tuto radost má sloužit především jako povzbuzení a naděje. Nacházíme ji implicitně také v takových kontextech, jako je **šťastné** dosažení věčného života, věčného domova čisté pravdy – „... *uno salvatore Cristo Ihesu ... vitam eternam feliciter largiente*.“ (Audite 126, 697–699); „... *ut ... opere compleatis, ut cooperante Sancto Spiritu tandem una mecum ad eternam patriam duce veritate valeatis feliciter pervenire*.“ (Sac. 50, 24; 51, 25–26)⁷ V těchto případech chápeme výraz *feliciter* v plném smyslu a nikoli jako významově oslabené modální adverbium.

Z Milíčových textů obecně je zřejmá spojitost sledovaného pojmu se vzájemně zaměnitelnými pojmy či výrazy *patria (vlast)*⁸, *requies (klid, odpočinek, spočinutí)*⁹ a *vita (život)*. Priorita věčné radosti i těchto příbuzných pojmů souvisí s bipolárním systémem lidských hodnot, tj. s tendencí vše dělit na dobré a zlé. V případě Milíče konkrétně na božské a světské, věčné a pomíjivé. Během pozemského života tak lze podle něho

⁶ V celém článku používáme u citátů a u jednotlivých latinských výrazů středolatinickou grafiku, respektovanou příslušnými moderními edicemi.

⁷ „... *protože jediný Spasitel Kristus Ježíš ... věčný život šťastně udělí*.“ „... *abyste skutkem naplnili, abyste spolupůsobením Ducha svatého konečně společně se mnou mohli šťastně dospět do věčné vlasti pod vedením pravdy*.“

⁸ Význam tohoto pojmu vychází z nauky o pádu člověka v důsledku Adamova hříchu. Dosažení věčné radosti je tak obnovením původního společenství s Bohem.

⁹ Kromě termínu *requies* se setkáváme pro označení klidu i s termínem *pax*. Ten ale autor používá k vyjádření nečinnosti ve smyslu absence dobrých skutků.

o tuto radost pouze usilovat a tím k ní směřovat. Představuje totiž protiklad k cizosti, utrpení a zmatenému nebezpečí tohoto světa (např. Audite 126, 694–700). Její záštitou je všemohoucí, dobrý Bůh,¹⁰ který odpouští a očišťuje od hříchu, a tím k ní uvolňuje cestu. Bůh vůbec představuje útočiště slabého člověka – „*Si quis parvulus est, veniat ad me.*“ (Grex 74, 29; Prv. 9, 4; cf. Io. 7,37) V tom lze vidět silný výraz křesťanské útěchy a tudíž další aspekt radosti. Život křesťana je tak nejen v tomto ohledu namířen především do budoucnosti, která pro něho představuje zdroj naděje v usmíření a ve spásu.

1.2. Naděje, víra a lidské jednání

O tom, že i samotná naděje je zdrojem radosti, svědčí slovní spojení *spe gaudentes* (Rm. 12, 12) – „*Quam multos videmus ... spe gaudentes, caritate ferventes, multum abstinentes ...*“¹¹ (Sac. 59, 247; Richard ze sv. Viktora. De praepar., PL 196, 30–31)¹² Je to právě radost, která se stává motivem lidského jednání a umožňuje člověku dojít spasení. Milíč ji považuje dokonce za součást Božího daru, tj. víry a s ní spjatého dobrého jednání, o nichž hovoří přímo s radostným nadšením – „*Magnum enim est et supra omnem gratiam in hoc mundo zelare pro domo Dei ...*“¹³ (Sac. 58, 231–232)

Eschatologické zaměření jeho názorů tedy není důvodem pro nečinnost na tomto světě. Dobré jednání naopak Milíč považuje za předpoklad spásy – „*... nichil sic placet Deo et nichil sic placat Deum sicut zelus animarum.*“¹⁴ (Sac. 59, 242–243; Richard ze sv. Viktora. De praepar. PL 196, 33) A určeno radostí jakožto svým cílem je dobré jednání rovněž jistým způsobem provázáno pocitem radosti. Vzhledem k nepříznivým podmínkám v tomto světě, kde křesťan naplňuje svůj úkol, se mohou radostné stavy spojovat navíc s křesťanskou odvahou: „*... aput deum nichil beacius, si eo modo militetur, quo noster Imperator iubet.*“¹⁵ (Sac. 55, 132–133;

¹⁰ Bůh jako „*fons super nos vel per nos effundens aquam mundam*“ (pramen lijící na nás i do našeho nitra čistou vodou) (Grex 73, 14), tj. zdroj slova, které křesťana očišťuje a vede ho na cestu spásy.

¹¹ „*Jak mnohé vidíme ... , kteří se radují v naději, planou láskou, mnohého se dokáží zřítí...*“

¹² Pokud Milíč cituje církevního autora jako v tomto případě, uvádíme znění citace podle sbírky *Patrologiae cursus completus, Series latina* J. P. Migneho, kterou ve svém vydání Milíčových kázání použili i V. Herold a M. Mráz.

¹³ „*Neboť je v tomto světě důležité a nad veškerou milost horlit pro dům Boží ...*“

¹⁴ „*... nic není Bohu milejší a nic neusmíruje Boha tak jako horlivá péče o duše.*“

¹⁵ „*... u Boha nic blahoslavenějšího, jestliže se bojuje tak, jak náš Pán přikazuje.*“

Augustinus, Epistola Ad Valerium episcopum, PL 33, 88) Zde máme samozřejmě na mysli spjatost blaženosti s radostí.

Radost může být v tomto případě vyjádřena také nepřímou jako privace strachu. S interpretací utrpení jako něčeho radostného se zde však ještě nesetkáme. Od lidského jednání se potom dostáváme opět na začátek, k Bohu, ke kterému se má veškeré úsilí upínat. Neboť i o Bohu se říká: „*Maius gaudium est Deo et angelis eius, si convertatur peccator a via sua mala pastoris officio ...*“¹⁶ (Audite 121, 545; Petr z Blois; cf. Lc. 15, 10)

1.3. Světské potěšení

Nakonec se musíme zmínit ještě o jednom druhu radosti. Má zde podle našeho mínění své místo kvůli výrazům, kterými je vyjádřen: svým vlastním verbálním významem by náležel spíše k opozitům radosti. Máme na mysli světskou radost („radovánky“) nebo dokonce výsměch Bohu: „*Verumptamen Deus non irridetur?*“¹⁷ (Audite 121, 543; Petr z Blois; cf. Gal. 6, 7). Smích jako projev světské radosti či dokonce pohrdání Bohem je pro Milíče vzhledem k jeho strohé morálce zcela nepřijatelný. Potěšení jako tanec nebo tělesné rozkoše považuje za další projev klamu, který lidem strojí pomíjivý svět a jeho vládce ďábel. Označuje jej jako „... *meretricius nitor, hystrionicus habitus, regius apparatus.*“¹⁸ (Audite 113, 288–289; Bernard z Clairvaux, in *Cantica*, Sermo 33, PL 183, 958–959). Taková radost je znakem lidské ubohosti a pomíjivosti – „*In talibus saltant demones, in talibus letantur demonum ministri.*“¹⁹ (Audite 125, 671; Jan Chrysostomus) a co víc, i zatracení – „*Nesciunt miseri, quia quot saltus faciunt in chorea, tot saltant passibus ad inferna.*“²⁰ (Sac. 64, 376–377)

2. Regulae Veteris et Novi Testamenti Matěje z Janova

Ve svých Regulích chtěl Janov především zdůraznit nutnost řídit se jediným a dostatečným pravidlem, totiž Kristem jako nejvyšší, tzv. První Pravdou. Vzhledem k tomu můžeme vymežit dvě hlavní linie, v nichž se

¹⁶ „*Bůh a jeho andělé mají větší radost, jestliže se obrátí hříšník od své špatné cesty působením pastýře ...*“

¹⁷ „*Není tedy Bůh terčem výsměchu?*“

¹⁸ „... *nevěstčí lesk, komediantské chování, královská výstroj.*“

¹⁹ „*V takových tancích ďáblů, v takových se veselí služebníci ďáblů.*“ V této citaciarážime na jediné použití výrazu laetari, zde v negativním významu.

²⁰ „*Ubožáci nevědí, že kolik skoků udělají při tanci, tolika kroky se blíží k pecku.*“

v tomto díle s tématem radosti explicitně setkáváme. První je založena na vzájemném propojení pojmů pravidlo, Bůh, dobro a pravda. Zde se musíme zaměřit konkrétně na pasáže věnované prvnímu pravidlu, tj. Kristu, v nichž se autor zabývá radostí z hlediska její dokonalosti v protikladu k pozemskému světu. Dále potom na úvahy o útěšné funkci bible jako nositelky pravdy. Druhá linie zahrnuje ucelený výklad problematiky eucharistie. Opomenout nesmíme ani projevy Janovova křesťanského optimismu, který má podpořit eschatologické ideje a který se pohybuje někde na pomezí těchto dvou linií. Je tedy na první pohled zřejmé, že Janovy úvahy o radosti jsou úzce propojené. Námí uvedené členění je proto nutné chápat pouze jako snahu o snazší orientaci v těchto úvahách a nikoli o izolování jednotlivých témat, které ani není možné.

2.1. Zákon dokonalé svobody

*Regula, unica lex vite, lex perfecte libertatis (pravidlo, jediný zákon života, zákon dokonalé svobody)*²¹ je pravidlem, jehož dodržováním máme dospět k věčnému životu. O spojitosti s radostí svědčí už výrazy, s nimiž se v tomto kontextu setkáváme – *regula rectissima, pulcherrima, delectabilissima, perfectissima (pravidlo nejspravedlivější, nejkrásnější, nejmilnější, nejdokonalejší)*. Můžeme je označit za pravidlo veškerého křesťanského života. Jako takové je i prostředkem k dosažení věčného života a skutečné radosti, ignorujeme-li je, stává se naopak důvodem k adekvátnímu trestu, totiž k věčné smrti. Tato „regula“ je určujícím prvkem křesťanského života, prvkem, který ovlivňuje i city křesťana – „*Ipsa [regula] est mater pulchre dileccionis et agnitionis et timoris et sancte spei, sapientie.*“ (kn. 3, s. 3, 7; cf. Dt. IV, 6). Ve spojení s tímto pravidlem, tj. s Kristem, pramení zakoušení obecného dobra – *bonitas universi* – a krásy – *pulchritudo*, a proto prožívání pravé křesťanské radosti. Hlavním předpokladem toho, aby člověk mohl prožít tuto radost, je jeho láska ke svému dobru, tj. k jeho původci, Bohu. *Bůh je útočištěm a útěchou slabých, podobně jako tomu bylo u Milíče: „Convertam me ergo ad misericordiam tuam et ibi queram consolacionem meam. Scio enim et scire me gaudeo, quod misericordia tua infinita est et nedum meam, sed omnium hominum maliciam excedit.*“²² (kn. 3, s. 122, 22–25) Tato řada nejčastěji používaných výrazů – *dileccio (láska) – bonum (dobro) – delectacio (po-*

²¹ K souvislosti prvního pravidla a radosti zejména kn. 3, tr. 1 – *De regula in se*, s. 1–39.

²² „Obrátím se proto k tvému milosrdenství a zde budu hledat svou útěchu. Neboť vím a těší mě vědět, že tvé milosrdenství je bezmezné a převyšuje nejen mou špatnost, ale špatnost všech lidí.“

těšení) – *vita* (život) – *lumen* (světlo) – *gaudium* (radost) – dokládá i svou vzájemnou propojeností teologický základ daných tvrzení.²³

2.2. *Křesťanský optimismus*

Už dosti pozitivní přístup k životu křesťana potom Janov stupňuje tzv. křesťanským optimismem.²⁴ Častěji totiž cituje následující biblická místa – Sap. 11, 25; I Tim. 4, 1–7; Gn. 1, 31 a sám pronáší výroky typu „... *sed homini esse bestiam est contra naturam ...*“²⁵ (kn. 3, s. 71, 13–14) Takovou podobu optimismu lze snad též vyložit jako projev radosti a jeden ze zdrojů naděje, zejména vycházíme-li z Gilsonova vymezení pojmu „křesťanský optimismus“: je to radost, která vychází z jistoty, že vše, co Bůh, který je vrcholem všeho, stvořil, je dobré. Podkladem pro tento pohled na stvoření se stala biblická pasáž z Geneze I, 31: „... *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona ...*“ Pramení z informací Starého zákona o dobrotě Boha a stvoření světa k jeho obrazu. Tato myšlenka se u Janova stává výchozí pro úvahy o morálním úpadku společnosti a o radostné budoucnosti, která bude díky Boží dobrotě následovat po přemožení Antikrista. Rovněž výše uvedený výrok, kde Janov pojmenovává člověka *bestia*, lze potom chápat podle definice křesťanského optimismu následovně: tento nelichotivý stav je pouze dočasný a především pro člověka nepřirozený. Vlastní přirozenost člověka je tedy dobrá a pokud existuje šance na to, že se k ní člověk s pomocí Boží vrátí (a taková šance tu jistě je), máme tu další, nemalý zdroj radosti.

2.3. *Každodenní praxe*

Jaké jsou další možnosti, jak pocítit intenzivní radost ještě během pozemského života? Stejně jako pravda v ní obsažená se i bible²⁶ může stát zdrojem naší radosti: *consolaciones sue [bibliae] laetificaverunt animam meam* (její projevy útěchy obveselují mou duši); *bázně – [biblia] mater timoris* (matka bázně), či především *zdrojem útěchy – consolacio continuata* (nepřetržitá útěcha). Jako zprostředkovatelka Božího slova je také pomocnicí naší spásy – *verbum potest salvare animas vestras* (slovo může spasit vaše duše). *Dokladem o radostném prožívání četby bible nám budí i to, že Janov se nejčastěji odvolává na své vlastní zkušenosti.*

²³ K problematice Janových metafyzických představ a filozofických zdrojů jeho myšlenek více: NECHUTOVÁ, 1991.

²⁴ MUNTENAU, 1998.

²⁵ „... *ale člověku je nepřirozené být zvířetem...*“

²⁶ K souvislosti bible a radosti zejména Prooemium, kap. 2, s. 9–18.

Dalším aspektem radosti, která se vztahuje i ke konečnému životu, je Janovovo zdůvodnění pozemského utrpení.²⁷ Nelze je sice chápat jako ospravedlnění tohoto utrpení, ale můžeme v něm najít výzvu k tomu, aby je člověk podstoupil, pokud je třeba, a aby tak skrze ně dosáhl radosti. Toto utrpení je totiž podle Janova z celkového pohledu křesťanství dobré a ani z pohledu jednotlivého křesťana nemá přinášet smutek nebo strach: „*Est namque istud fructus ipsorum [confessorum veritatis] simul et vestis, ideo gaudenter pro veritate paciuntur et cum continuis incrementis, sicut scriptum est, ubi supra:*²⁸ „*Ibant apostoli gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jhesu contumeliam pati*“ ...“ (kn. 3, s. 47, 12–16; Act. V, 41) V tomto směru vychází Janov zejména z citací Matoušova evangelia – Mt. 5, 12–15; 5, 19; 5, 22; dále např. z Lukášova evangelia - Luc. 15, které podporují jeho snahu o zdůraznění role Krista jako Spasitele. Takový pohled se vztahuje mimo jiné k výkladu symbolu kříže²⁹. Ten se v Janovově podání stává především ukazatelem hluboké propasti mezi pozemským utrpením a věčným životem, mezi krutou smrtí a nekonečnou radostí. Podstupování pozemského utrpení je znakem radostného následování života a učení Krista, který se za člověka obětoval.

2.4. Eucharistie

Radost, které se dostává věřícímu prostřednictvím eucharistie, je další podobou radosti, s níž se setkáváme již na úrovni pozemského světa. Zde se nám naskýtá zejména možnost zabývat se v jejím rámci tím, co si dovolíme nazvat prostorem radosti. O důležitosti radosti spojené s přijímáním eucharistie (*spirituale gaudium* – duchovní radost) vypovídá navíc skutečnost, že sám autor ji vymezuje jako jedno z témat a že vlastní názory dokládá v rámci Regulí neobvykle velkým počtem tvrzení autorit. Relevantní pasáže jsou navíc typické častým opakováním a až přehnaně podrobným výkladem. Uveďme si tedy jedno z nejdůležitějších tvrzení: „*Que fit per cibum et potum in ore, delectacio est necessaria, sine qua nullus omnis hominum potest vivere ... In ore fuit delectacio, quam homo quilibet cottidie oportet frequentare.*“³⁰ (kn. 1, s. 70, 28–32)

²⁷ K tomuto tématu např. kn. 1, tr. 2, kap. 4 a 5, s. 47–52.

²⁸ „*Neboť tohle je zároveň jejich [vyznavačů pravdy] mzda a roucho, proto s radostí trpí za pravdu a ustavičný růst, jako bylo napsáno, jak nahoře:*“

²⁹ Především kn. 3, tr. 6, s. 7, 17–33 (v rámci knihy *De abhominacione in loco sancto*).

³⁰ „*Potěšení, které vzniká skrze pokrm a nápoj v ústech, je nutné, bez něho žádný člověk nemůže žít ... V ústech bylo potěšení, kterého se má každý člověk každý den zúčastňovat.*“

Eucharistie umožňuje vytvářet jednak jednotu s Bohem, přičemž Janov se věnuje vztahu člověka k trojjedinému Bohu. Jednak umožňuje vytvářet jednotu s ostatními křesťany. Vznik takového společenství či jednoty je důležitý především z hlediska šíření radosti: „*Sicut amare stille intrantes in flumen vel fontes, perdunt suam amaritudinem et assumunt fontis dulcedinem, sic nostra amaritudo in divinam dulcedinem convertitur non natura, sed participio gratie in presenti et glorie in futuro.*“³¹ (kn. 3, s. 100, 20) Janov tedy zjevně zdůrazňuje koinonický charakter přijímání.³²

K pochopení onoho druhu radosti, jejíž zdroj Janov spatřuje v eucharistii, je nejprve nutné ozřejmit funkce, které autor eucharistii přisuzuje. Jeho požadavek častého přijímání i pro laiky pramení (mimo jiné ovšem) z myšlenky, že eucharistie představuje tělo a krev Kristovu, že obsahuje duchovně plnost božství. Jako taková umožňuje přijímajícímu člověku spojení s Kristem, a proto také zmírnění strachu. Je prostředkem ke spáse, k dosažení opravdového života, tedy radosti a blaženosti. Janov klade zároveň důraz na frekvenci přijímání, protože se vzrůstající četností roste i naděje na spásu. Ačkoli zdůrazňuje nutnost osobně přijímat eucharistii, a to nejen duchovně, ale také svátostně, stále se jedná o *spirituální radost*, které lze tímto způsobem docílit. V souvislosti s tím musíme upozornit i na to, že Janov spojuje (zcela ve shodě s dosavadní hermeneutickou tradicí) eucharistii, ale i Boží Trojici s výrazy označujícími chuť a vůni, které tak nabývají spirituálního významu. Ten, kdo přijímá, si musí být vědom svých hříchů, činit pokání, zachovávat bázeň Boží a musí dobře jednat, aby byl schopen milost vůbec přijmout. V opačném případě přijímání eucharistie stupňuje trest, který dotyčného postihne po Posledním soudu. Jedná se o prostředek, který umocňuje jednání člověka. Je tedy již zřejmé, proč klade Janov důraz právě na tento prvek a proč se v daných pasážích textu setkáváme s tak rozmanitým a až přehnaně podrobným a opakujícím se líčením této podoby křesťanské radosti.

Z eucharistie se mohou radovat laici, kněží, duše blažených na nebesích, duše zemřelých v očistci, Boží Trojice i andělé. Jejich radost je vzá-

³¹ „*Tak hořce jako kapky pronikající do řeky nebo pramenů ničí svou hořkost a berou na sebe sladkost pramene, tak se naše hořkost obrací v božskou sladkost nikoli přirozeně, ale účastí na milosti v přítomném a na slávě v budoucím.*“

³² NECHUTOVÁ, 1971, s. 39. Autorka zde také rozlišuje tři hlavní významy eucharistie: eucharistie je „*znamením svazku 1. Krista s církví a církve s Kristem, 2. církve bojující s církví vítěznou i s dušemi v očistci, 3. jednotlivých členů koinonie církve svatých navzájem.*“ (Tamtéž, s. 35.)

jemně provázána. Tím je zároveň dán i prostor³³ radosti, kterým se stává pro daný subjekt eucharistie a ti, kdo jsou jejími účastníky. Radost člověka se uskutečňuje v eucharistii, tj. v Bohu. Také radost Boha se uskutečňuje v eucharistii, tj. v sobě samém a v přijímajícím člověku. Dalším místem prožívání radosti je křesťanské společenství³⁴ – „... *universitas sancte ecclesie ... est tota pulchra et delectabilis et tota desiderabilis* ...“³⁵ (kn. 3, s. 269, 9–11). V jeho rámci se radost stává jakoby nakažlivou, podobně jako ji přenáší Bůh na člověka – „*Gaudete cum gaudentibus, flete cum flentibus, id ipsum invicem sentientes.*“ (kn. 3, s. 144, 1–2; Rm. 12, 15)

3. Listy Jana Husa

V Husových listech jednoznačně převažuje pojetí radosti jako odměny na nebesích, věčného života. V rámci tohoto typicky středověce křesťanského pohledu na radost Hus zdůrazňuje hlavně důsledky, které z této myšlenky vyplývají. Skutečná radost může podle jeho názoru nastat až po zmrtvýchvstání, a smrt se už proto nemusí jevit jako negativní. Stává se naopak výzvou k věčnému životu. V této myšlence je patrná praktičnost Husových názorů. Díky jeho tragickému osudu se ho i přímo týká. Vlivem životních okolností se na konci jeho života setkáváme navíc s prohloubením této víry a se stále více zdůrazňovanou myšlenkou o oprávněnosti a mírnosti pozemského utrpení v protikladu k utrpení v očistci či k utrpení věčnému. Tyto tendence vrcholí v názoru, že vše negativní se dá vysvětlit jako nutná zkouška víry a to, co se na první pohled jeví jako zlé, má ve skutečnosti hlubší oprávněný důvod.

3.1. Radost jako věčná odměna

„*Gaudete et exultate, quoniam merces vestra multa est in celis.*“ (č. 145, Lc. 6, 23) Tuto citaci vybíráme jako výrok v podstatě shrnující Husův optimistický přístup k lidskému osudu. Věčná radost bývá v jeho listech vyjádřena výrazy tohoto typu – *gaudium infinitum in secula* (nekonečná radost na věky) (č. 53, č. 152, podobně č. 161); *leticia sempiterna* (ustavičná radost) (č. 70), ale i dalšími výrazy jako *beatitudo* (blaženost) či *pax* (*pokoj, mír*), nebo připomenutím radosti z Božího království (č. 161).

³³ K problematice prostoru zejména kn. 1, tr. 2, Regula I, kap. 5–10, s. 60–79.

³⁴ K souvislosti církevní jednoty a radosti především kn. 3, tr. 4, *distincio prima – De unitate ecclesie*, s. 140–195.

³⁵ „... *církevní společenství ... je celé krásné a milé a celé žádoucí* ...“

Výrazně se s ní setkáváme v závěrečných pasážích listů, v salutacích, které pronášejí na adresu příjemců různá přání. Myšlenka na věčnou radost slouží pak zejména jako útěcha v těžkých dobách jak adresátům Husových listů, tak Husovi samotnému. Dokladem je i výskyt zmíněných výrazů především v mladších listech, tj. v těch, které pocházejí z doby autorova exilu a věznění.

3.2. Kristus jako útěcha

Hus klade velký důraz na Krista, který přišel do pozemského světa, aby mohli lidé dosáhnout věčného života a věčné blaženosti – „... *ipse [Jesus Christus] est alpha et o, principium et finis nostre redempcionis et beatitudinis ...*“³⁶ (č. 36; cf. Apc. 1, 8) Radost se podle něho váže na spásu a následování Kristova života a učení je pak nutné chápat nejen jako projev vděčnosti, ale rovněž jako dokonání Kristova díla a naplnění možnosti člověka být spasen. Nejzřetelnějším dokladem radostné víry ve spásonosnou úlohu Krista je list č. 71 napsaný ve formě kázání³⁷ na téma „*Sláva na výsostech Bohu...*“, které se odvíjí zejména od biblické citace Luc. 2, 10 – „... *evangelizo vobis gaudium magnum quod erit omni populo ...*“ Od radosti ze zprávy o Spasitelově narození, která je zvěstována anděly, se Hus dostává právě k radosti ze samotné možnosti spásy. Řídit se Kristovým učením by mělo být samozřejmé hlavně pro duchovní. Od této myšlenky se potom odvíjí i kritika na jejich adresu.

Radost z Krista se u tohoto autora výrazněji projevuje poprvé v době před odchodem z Prahy (v roce 1412, č. 46) a roste v době jeho pobytu v kostnickém vězení. Kristus je pro něho nejdříve tím, kdo nepřipustí jeho utrpení a kdo za něho ve skutečnosti bojuje. Autorovy naděje jsou směřovány k myšlence na propuštění z vězení (č. 108). Ve stejném listu se navíc jako doklad pomoci pro potřebné poprvé objevují biblické příklady o záchraně Jonáše, Daniela či Zuzany. Útěchu však Hus směřuje stále jiným lidem, ne sobě samému. Sílu své naděje podtrhuje žertovnou básní v listu č. 118. Tu už však můžeme chápat spíše jako dobrou schopnost sebezapření, protože z ní číší i jistá míra smutku. Postupně tak Hus začíná dávat najevo velikost utrpení – „*Piissimus deus nunc me consolatur, nunc contristat, sed spero, quod semper mecum est in tribulacione.*“³⁸ (č. 114)

³⁶ „... *ten je alfa i omega, začátek a konec našeho vykoupení a blaženosti ...*“

³⁷ Z doby Husova exilu v roce 1412.

³⁸ „*Přelaskavý Bůh mě hned utěšuje, hned rmoutí, ale doufám, že je v soužení stále se mnou.*“

V této době dále klade větší důraz na Krista jako jediného spravedlivého soudce, a to ve zcela osobním vztahu k němu: „... *Jesus Christus, meus procurator et advocatus et iudex graciousissimus* ...“³⁹ (č. 111; podobně č. 116) Objevují se u něho sice i pochybnosti, co s ním Kristus zamýšlí. Když už si je však Hus jist popravou, vyzdvihuje opět Krista jako jediného soudce a jistotu, poskytovatele spásy, tj. konce lidského utrpení a života ve věčné radosti. Po celou dobu však zůstává Kristu jedna role – jeho učení a život jsou zdrojem útěchy – „*Certe consulatus est me dominus*.“⁴⁰ (č. 108)

3.3. Radost, utrpení a smrt

Ze snahy následovat život a učení Krista se odvíjejí další aspekty prožívání křesťanské radosti. Je to zejména způsob Husova chápání pozemského utrpení a smrti a od toho odvozené celkové pojetí lidského života a jednání, které je u tohoto autora zaměřeno výhradně na dosažení věčné spásy. V rámci problematiky pozemského utrpení lze potom sledovat tři roviny – utrpení, které Hus zdůvodňuje nutností následovat Krista, utrpení, které chápe jako mírnější podobu Božího trestu, a pojetí smrti jako konce pozemského utrpení. Tyto tři aspekty se střídají a prolínají především v závislosti na tom, v jaké míře se s nimi Hus osobně setkává.

Utrpením, které člověk podstupuje jako důsledek opravdového křesťanského života, se Hus zabývá už před příjezdem do Kostnice. Podle jeho názoru je zmírňuje myšlenka na Krista a na odměnu v podobě spásy⁴¹ – „*Gaudete in hoc, quod persecucionem paciamini. Nam dicit Christus: ‚Beati, qui modo lugent, nam illi consolacionem habebunt.‘*“ (č. 69; cf. Mt. 5, 5) *Utrpení je v Husově podání nezbytnou součástí křesťanova života, tedy i radostného křesťanského pohledu na život. Jedná se navíc o prostředek k pochopení věcí, které zůstávají člověku běžně ukryty, tj. především Kristova života a učení – ‚Vexacio dat intellectum.‘* (č. 118; Is. 28, 19) *V případě biblických citací či jejich volnějších interpretací vychází autor často z Matoušova evangelia – Mt. 5,10–13 a Mt. 5,15–17; zdůrazňuje radost jako věčnou odměnu, která následuje po pozemském utrpení. Pokud vyzdvihuje radost z účasti na Kristově utrpení, aniž by zdůraznil věčnou odměnu, čerpá z Listu Jakubova – Iac. 1, 2. V rámci*

³⁹ „... *Ježíš Kristus, můj zástupce i obhájce i soudce nejlaskavější* ...“

⁴⁰ „*Opravdu mě Bůh utěšil.*“

⁴¹ Tímto typem radosti je charakteristický zejména list č. 63, ačkoli uváděné příklady pocházejí z jiných listů.

dané tematiky nevynechává ani citace vyjadřující neoddělitelnost radosti a pokoje – např. Ioan. 14, 27.

S tím vším souvisí také utrpení, kterého Bůh užívá jako prostředku, aby vyzkoušel hloubku křesťanovy víry. Překonání utrpení stupňuje odvalu k tomu, aby je člověk i nadále statečně podstupoval – „... *quod me non frangat, deiciat et contristet, sed firmet, subleuet et letificet tribulatio temporalis sociorumque ausencia*.“⁴² (č. 52) Utrpení zároveň Hus interpretuje jako trest za spáchané hříchy. Pozemské utrpení však jakožto trest představuje mírnější formu trestu. Jakýkoli posmrtný trest je charakterizován jako tvrdší než ten nejhorší trest na světě. *Radost vyplývá ze vzájemné lásky křesťana a Boha.*

Na smrti spatřuje Hus dvě stránky – negativní v podobě utrpení při umírání – „... *purgabor in spe Ihesu Christi per diram mortem a peccatis* ...“⁴³ (č.152) – a převažující pozitivní, která spočívá v možnosti přiblížit se k Bohu a dosáhnout pokoje, který je od radosti neoddělitelný. V tomto druhém případě využívá autor biblických citací z Janova evangelia – Io. 16, 33; Io. 14, 27. Smrt tak může být chápána jako konec pozemského utrpení, jako mezník mezi tímto a plnohodnotným, věčným životem. Její pokojné přijetí je známkou pohrdání konečným a nepříznivým světem a touhy po životě s Kristem: „*Propter mortis suplicium non est peccandum. Presentem vitam finire in gracia est exire de miseria*.“ Ačkoli může být smrt ještě daleko, smíření s ní umožňuje prožít radostný život⁴⁴ – „*Qui mortem metuit, amittit gaudia vite*.“⁴⁵ (obojí č. 63; u druhé citace cf. Catonis Disticha moralia I, 32 Poet. Lat. Min. III, 219) Tato pozitivní stránka smrti staví do pozadí možnost, že člověk může být také věčně zatracen. Hus je totiž přesvědčen, že pokud člověk prožil svůj život dle vzoru Kristova, nemá se v podstatě již čeho bát: „*Quapropter, nobilis domine et in Christo dilecte, hortor humiliter pro dei clemencia, misericordia et iusticia, que peccatoribus parcit penitentibus et punit incessabiliter delinquentes* ...“⁴⁶ (č. 8) Podoba posmrtné existence odpovídá přímo pozemským zásluhám. Nejistotu způsobuje pouze to, že zda člověk

⁴² „... že mě nezlomí, nesrazí a nezarmoutí, ale posílí, pozvedne a rozveselí dočasné soužení a nepřítomnost přátel.“

⁴³ „... budu v naději v Ježíše Krista očištěn od hříchů strašnou smrtí ...“

⁴⁴ Ačkoli se jedná o citaci antického autora a myšlenka o tom, že pohrdání smrtí umožňuje prožít radostnější život, je myšlenkou antickou (zvláště konsolací či morálně zaměřených textů), nabývá tato myšlenka v křesťanském prostředí díky představě o možnosti vzkříšení a radostného posmrtného života s Bohem jiného významu.

⁴⁵ „Kdo se bojí smrti, ztrácí radosti života.“

obstál, se dozví až u soudu. Nesmíme však zapomenout na to, že tzv. pozemské zásluhy lze chápat jen jako něco, co se projevuje v rámci skutečnosti, která je v konečném důsledku podřízena Boží vůli.

4. Bázeň Boží, strach a smutek

Ačkoli opozita radosti nejsou přímo tématem naší studie, musíme se zmínit i o nich. Objasnění jejich role ve sledovaných textech totiž velkou měrou ovlivní naši představu o tom, jakou pozici měla radost v celkovém světonázoru daných autorů. Za společnou tendenci můžeme u těchto autorů označit zaměření na eschatologii. Odvíjí se především od kritiky morálního úpadku společnosti a zejména kněží. Ti se stávají překážkou nejen vlastní spásy, ale i spásy druhých lidí. U Milíče a Janova můžeme stručně tato témata zahrnout pod značně oblíbenou topiku Antikrista. Podkladem jejich i Husových úvah se v tomto směru stávají pasáže z Apokalypsy nebo starozákonních proroků. Nacházíme zde ještě jeden společný rys, na který se zaměříme ještě z trochu odlišného úhlu i v následující kapitole. V základu všech obav totiž vždy stojí specifický projev úcty a bázně křesťana vůči svému Stvořiteli a Spasiteli, tzv. bázeň Boží. Je to žádoucí druh strachu, o němž mnoho napovídá už Janovův pojem *sanctus timor* (posvátný strach) (kn. 1, s. 77, 16) a který může nabývat různých konkrétních podob.

Vzhledem k žánru kázání jsou opozita radosti zastoupena přirozeně nejvíce u Milíče. Ten se snaží vzbudit u lidí obavy z Božího soudu, trestu, či zatracení a pekla. Se záměrem dosáhnout jejich mravní nápravy proto popisuje hrůzy pekelných muk. Díky tomu, že využívá symboliky ohně, se zde navíc mísí bázeň Boží s běžným strachem z reálně představitelných hrozeb. Představa ničícího ohně, který způsobuje bolest, si lze totiž snadno představit na základě našich pozemských zkušeností. V důsledku toho se i bázeň více přibližuje běžnému lidskému strachu z bolesti a ztrát, které lze zakusit v rámci pozemské přírody. Vzhledem k možností, jaké kázání nabízí, však tyto popisy tak hroživé a časté zase nejsou. Projevy bázně Boží ve své době tedy autor nepovažuje za dostatečné a kritizuje zejména nepřipustné nahrazování bázně strachem z lidí. Za oprávněný důsledek absence bázně Boží považuje Boží hněv – *ira Dei*. Můžeme tedy souhrnně říci, že v jeho díle ještě převažuje strach a obavy

⁴⁶ „A proto, urozený pane a milý v Kristu, vybězím poníženě pro Boží laskavost, milosrdenost a spravedlivost, která šetří hříšníků, kteří činí pokání a trestá ty, kteří se ustavičně proviňují ...“

z Božího trestu nad radostí, která se objevuje spíše jako dosud nenaplněný cíl a to i proto, že kněží neplní své poslání (a navíc špatně žijí) – „*Sed nos pereuntí populo auctores mortis extitimus, qui debuimus duces esse ad vitam.*“⁴⁷ (Grex 83, 268–269; Řehoř Veliký. *Homiliae XL in Evangelia*, PL 76, 1147)

Janovova kritika společnosti je tak velká, že tento autor neváhá označit člověka výrazem *bestia*, zvíře. Nicméně v jeho případě to musíme vnímat spíše jako další projev křesťanského optimismu, jak už jsme výše zmínili. Do zvířecího stavu se totiž člověk dostal pádem, prvotním hříchem, a je zde možnost, jak se dostat zpět do původního a přirozeného stavu. I proto Janov zdůrazňuje nezbytnou roli bázně Boží. Na Boha pohlíží zejména jako na soudce, vyzdvihuje všudypřítomnost odplaty a oprávněnost jeho hněvu a trestů – „*Et nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potius timeate eum, qui potest corpus et animam perdere in gehennam.*“ (kn. 1, s. 41, 9–11; Mt. 10, 28) Jako něco zcela jedinečného vzhledem ke zbytku díla i dvěma dalším autorům nacházíme úvahu o strachu ze znamení Božího hněvu v podobě pohrom stíhajících pozemský svět.⁴⁸ Radost, a to i s ohledem na důležitou roli strachu a smutku, potom Janov předkládá nejen jako cíl, ale také jako něco, co se už praktikuje prostřednictvím častého přijímání, četby bible a prvního pravidla, které toto vše zahrnuje. Navíc jednoznačně vybízí ke stálé radosti, především prostřednictvím biblických citací z listu Filipským a z prvního listu Tesalonickým – Phil. 4, 4 (kn. 1, s. 75, 8) a I Th. 5, 16 (kn. 4, 140, 29; 141, 1), které se u ostatních autorů nevyskytují. Obavy z přemíry hříchů tedy ještě hrají důležitou roli, ale současně jsou potlačovány spásanosnou funkcí eucharistie.

V Husových listech nenajdeme téměř žádné výrazy typické pro vyjádření strachu či obav, maximálně jen pro pocity nejistoty. Jeho úvahy můžeme shrnout do obecné zásady nehledat strach tam, kde skutečně není. Strach se tak projevuje pouze jako bázeň Boží – „*Denique quicquid agis, deum time et precepta eius custodi; ita recte procedes et non peribis, carnem coercebis, mundum contemnes, sathanam vinces, deum indues, vitam reperies, alios confirmabis, teque coronabis corona glorie, quam tibi dabit iustus iudex.*“⁴⁹ (č. 95; první část cf. Ecl. 12,13) U samotného

⁴⁷ „*Ale my, kteří jsme měli být vůdci k životu, jsme se stali hynoucímu lidu původci smrti.*“

⁴⁸ Problematice strachu a smutku se Janov věnuje nejuceleněji ve 3. knize, 5. a 6. traktátu.

⁴⁹ „*Konečně při všem, co děláš, se boj Boha a zachovávej jeho přikázání; tak se budeš ubírat přímo kupředu a nezahyneš, tělo zkrotíš, světem pohrdeš, ďábla přemůžeš, Bohem se oděješ, znovu nalezneš život, jiné posilíš, sebe ověčíš korunou slávy, kterou Ti dá spravedlivý soudce.*“

Husa se nejčastěji jedná o strach z nedodržení Kristových příkazů. Můžeme tak konstatovat, že v díle tohoto autora zcela jednoznačně převažuje radost. Dokládá to nejen počet výskytů relevantních výrazů, ale zejména Husův pohled na tuto problematiku, který je vesměs jednotný ve všech jeho dopisech. Výroky z Apokalypsy zde proto musíme chápat nejen jako prostředek morální nápravy, ale zejména v pozitivním smyslu jako poukázání na konečné vítězství dobra nad zlem.

5. Radost z křesťanské svobody

Alespoň stručně jsme tedy ukázali, zda u daných autorů převládá strach a smutek, nebo křesťanská radost. Dá se však už v jejich případech uvažovat o reformační podobě radosti z křesťanské svobody, nebo zde naopak ještě musíme mluvit o středověkém strachu z Božího trestu a především obavách z nedostatku dobrých skutků, které spojení s reformační představou brání? Pokusme se nejprve naznačit, co je to křesťanská svoboda, ačkoli ta se zajisté lépe prožívá než definuje. Nejčastěji je interpretována jako osvobození od hříchu, a proto od věčné smrti, jako návrat do původního stavu, jako možnost řídit se Kristovými nařízeními. Svobodný křesťan se dobrovolně vzdává individuálního konečného prospěchu a uvažuje pouze o možnostech, které přináší věčnost. Radost z takové podoby života je udržována láskou a jako taková se stává charakteristikou křesťanského života, spočívajícího právě v lásce k Bohu a k bližnímu. Tuto definici lze aplikovat jak na myšlenky našich autorů, tak obecně představitelů křesťanství, a tudíž i pozdějších reformátorů jako byl zejména Luther. Uvedené popisy svobody, které jsou však jen různými pohledy na jednu věc, nahradil O. H. Pesch jednou větou: „*Svoboda je v křesťanské tradici vždy jen svobodou v rámci Božího působení, které vše předem řídí a je základem všeho jednání.*“⁵⁰ Podle tohoto autora potom nabývá svoboda u Luthera podoby absence starosti o vlastní spásu, kterou dostává člověk darem. „*Svobodná vůle je po pádu do hříchu věcí pouhého jména ...*“⁵¹

Předpokladem lidské spásy je podle všech autorů dodržování křesťanského pravidla, tj. život v souladu s obsahem evangelia. Zastávají však naši autoři ještě názor, že dobré jednání je příčinou spásy a člověk v tomto ohledu alespoň částečně ovlivňuje vlastní spásu, nebo jim můžeme přiřknout Lutherovo přesvědčení, že spása je podmíněna nikoli skutky, ale

⁵⁰ PESCH, 1999, s. 132.

⁵¹ Tamtéž, s. 128.

vírou křesťana, tedy absolutním přesvědčením? Odpověď není vůbec jednoduchá, protože nejčastější výrok, že dobré jednání je znakem predestinovaných, lze interpretovat oběma naznačenými způsoby. Při srovnání tedy musíme brát v úvahu individuální pojetí predestinace a ospravedlnění, která se v této otázce stávají stěžejními.

Podle Luthera je „*nejušlechtlejším činem víra v Krista, spolehnutí se na radostnou zprávu o možnosti spasení*“.⁵² Vše je dílem Boží spravedlnosti, která je pasivní, tj. bez aktivní účasti člověka. V případě Milíče si dovolíme jednoznačně mluvit o tom, že je přesvědčen o nutnosti dobrého jednání a o vlivu charakteru jednání na výsledek posledního soudu, o pouhé víře a spolehnutí na milost zde, zdá se, řeč vůbec nemůže být. Správné jednání tak Milíč považuje za Boží dar a projev víry, nicméně dar, který člověk může využít ke spáse, či zneužít a být zatracen – „... *male vivendo Deum instruis, quomodo debeas condempnari.*“⁵³ (Audite 114, 336; Pseudo-Chrysostomus. *Opus imperfectum*, Homilia 43, PG 56, 876)

Jak jsme již ukázali, Janov považuje křesťanskou radost za něco, co se v konečném světě skutečně odehrává a není vždy jen nedosažitelným cílem. Upozornili jsme i na to, že jako jediný z našich tří autorů cituje tato biblická místa – Phil. 4, 4 (kn. 1, s. 75, 8) a I Th. 5, 16 (kn. 4, 140, 29; 141, 1), čímž vyzývá k takové radosti, která měla být vlastní prvním křesťanům. Úzkost z přemíry hříchů je sice potlačována nadšením ze spásonosné funkce eucharistie, mezi lidským jednáním a výrokem Božího soudu však Janov spatřuje ještě přímou úměru. Zdůrazňuje to ztotožněním vyvolených, svatých a dobrých lidí, přičemž termín *dobry* interpretuje jako *konající dobré skutky*. Vedle první milosti Ducha svatého při křtu (*gracia baptismalis*) představuje dobré jednání jakožto zmilostňující milost (*gracia gratum faciens*) nezbytnou podmínku přijetí milosti nutné ke spáse a stává se tak znakem predestinovaných.⁵⁴ Špatné jednání považuje Janov za zneužití první milosti, za pohrnutí možností být spasen a v důsledku toho také za ztrátu této možnosti. Zde jsme narazili na zmíněný problém, jak chápat termín *znak predestinovaných*, který autoři podporují i tím, že pomalu přestávají charakterizovat Boha jako trestajícího soudce. V případě Janova však to, že zdůrazňuje aktivní přijímání laiků⁵⁵ a vliv jeho čet-

⁵² MOLNÁR, 1985, s. 152.

⁵³ „... *špatným jednáním Bohu ukazuješ, jak máš být odsouzen.*“

⁵⁴ KYBAL, 2000, s. 231.

⁵⁵ O této problematice také: NECHUTOVÁ, 2001, s. 50, 51.

nosti na možnost být spasen nebo nutnost existence církevní jednoty pro možnost spásy, mluví ve prospěch toho, že přímý vztah mezi jednáním a výsledkem posledního soudu je zde nezpochybnitelný.

V Husových listech převažuje z hlediska frekvence relevantních výrazů i celkového dojmu na čtenáře jednoznačně radost. Predestinaci chápe tento autor jako akt Boží milosti, ale neopomíná zdůraznit nutnost dobrého jednání. Je pravda, že už nehovoří o takových podobách aktivity jako Janov, dobré jednání však podle něho samo o sobě bez milosti spásonosné není. Dobré skutky sice chápe jako projevy víry, což dokládá hlavně častým připomínáním radostného setrvání v nutném utrpení. Málo výtek a časté zdůrazňování radostné zprávy o Spasitelově narození rovněž vypovídají o jistém posunu oproti Janovovi. Přesto nás od eventuálního závěru, že by Hus zastával teorii o ospravedlnění pouhou vírou, odrazují připomínky Boha jako soudce trestajícího špatné jednání, ačkoli nejsou časté, dále Husovy moralistní dopisy nabádající k dobrému jednání, myšlenka o nutnosti udržovat milost Boží, která nám byla darována, a několik tvrzení následujícího druhu: „... *odplatiti každému podle jeho skutků* ...“ (č. 35 – český list)

Domníváme se proto, že pojetí predestinace z pohledu všech tří autorů ještě zachovávají, byť v odlišné míře, důraz na výlučnou a bezpodmínečnou nutnost dobrých skutků, ačkoli ty mohou mít jinou podobu. Nemůžeme zde proto ještě hovořit o luterské reformační radosti. Hus je sice typický velice mírnou kritikou špatného jednání a vyzdvihováním Boha jako soudce, jehož spravedlnost je charakteristická především svou osvobozující, omilostňující stránkou. Zvláště v tomto druhém aspektu lze spatřovat podobnost s Lutherem, který jakékoli jiné hledisko odmítl.⁵⁶ Avšak o totožnosti jejich náhledů vůbec nemůžeme hovořit. Optimismus v dílech rané české reformace, zejména u Husa totiž nemusíme zdůvodňovat jen podobností s Lutherovými představami. Raději bychom jej přiřkli tomu, že i kritika jednání přispívá k dosažení pozitivního životního postoje. Posun k radostnějšímu pojetí lidského bytí se tak paradoxně může udát právě díky nepříznivé situaci ve společnosti a církvi, která si tento důraz na jednání vynucuje.

SEZNAM CITOVANÝCH ANTICKÝCH A STŘEDOVĚKÝCH AUTORŮ:

MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. *Tres sermones synodales*. Vyd. V. Herold, M. Mráz. Praha, 1974.

(*Audite reges – cit. jako Audite. Grex perditus – Grex. Sacerdotes contempserunt – Sac.*).

AUGUSTINUS. Epistola 21, *Ad Valerium episcopum*, PL 33, 88.

⁵⁶ K problematice Lutherova pojetí Boha jakožto omilostňujícího soudce více: MOLNÁR, 1985, s. 141–244.

- BERNARD z CLAIRVAUX. *Sermones in Cantica*, Sermo 23, PL 183, 885; Sermo 33, PL 183, 958–959 (cit. jako In Cantica).
- RICHARD ZE SVATÉHO VIKTORA. *DE PRAEPARATIONE ANIMI AD CONTEMPLATIONEM (BENJAMIN MINOR)*, PL 196, 30–31, 33 (De praepar.).
- MATĚJ z JANOVA. *Regulae Veteris et Novi Testamenti. I–VI*. Svazek I–IV. Innsbruck, 1908, 1909, 1911 a 1913. Vyd. V. Kybal. Svazek V. Praha, 1926. Vyd. V. Kybal, O. Odložilík. Svazek VI. Mnichov, 1993. Vyd. J. Nechutová, H. Krmíčková (V rámci příslušné kapitoly označujeme postupně knihu, stránku a řádek).
- HUS, J. *Jana Husi Korespondence a dokumenty*. Praha, 1920. Vyd. V. Novotný (Uvádíme číslo listu). *Disticha Catonis I*, 32 Poet. Lat. Min. III, 219.

U biblických citací uvádíme běžně používané latinské zkratky. Vycházíme z vydání *Biblia sacra juxta Vulgatam Clementinam divisionibus, summariis et concordantis ornata*. Paříž, 1956.

Dále: *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad. Praha, 1985.

ČESKÉ PŘEKLADY:

- HUS, J. *Sto listů M. Jana Husi*. Praha, 1949. Přel. B. Ryba.
- MILÍČ z KROMĚŘÍZE. Synodální kázání Milíčova. In KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže*. Praha, 1975, s. 61–107. Přel. M. Kaňák.

POUŽITÁ LITERATURA:

- BRABEC, L. Křesťanské učení o smrti. In BRABEC, L. *Křesťanská thanatologie*. Praha, 1991, s. 45–58.
- BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*. Praha, 1994.
- DELUMEAU, J. *Hřích a strach. Pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století*. Praha, 1998.
- HRABÁK, J. O zanikání a vznikání žánrů v literatuře doby husitské. In HRABÁK, J. *Jedenáct století*. Praha, 1982, s. 114–129.
- HUIZINGA, J. *Podzim středověku*. Jinočany, 1999.
- CHADWICK, H. Augustín. In CHADWICK, H. *Zakladatelé myšlení*. Praha, 1994, s.
- CHYTL, K. *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antiitese*. Praha, 1918.
- KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže*. Praha, 1975.
- KYBAL, V. *Matěj z Janova, jeho život, spisy a učení*. 2. vydání. Brno, 2000.
- LANE, T. *Dějiny křesťanského myšlení*. Praha, 1996.
- LE GOFF, J. *Encyklopedie středověku*. Praha, 2002.
- MACHOVEC, M., NECHUTOVÁ, J. *Mladá Vožice k poctě Matěje z Janova*. 2. vydání. Mladá Vožice, 2000.
- MOLNÁR, A. O křesťanské svobodě / Martin Luther. In MOLNÁR, A. *Na rozhraní věků. Cesty reformace*. Praha, 1985, s. 141–244.
- MUNTEAU, I. La joie dans la poésie d'Hildegarde de Bingen. In *Mittelateinisches Jahrbuch*, č. 33. Stuttgart, 1998, s. 81–132.
- NECHUTOVÁ, J. Husovo učení a Lutherova reformace. In *Teologická reflexe*, roč. VII, č. 1. Praha, 2001, s. 48–57.
- NECHUTOVÁ, J. Des Hofkanzlers Freude und Vergnügen. In *Mentis amore ligati. Lateinische Freundschaftsdichtungen und Dichterfreundschaft in Mittelalter und Neuzeit. Festgabe für Reinhard Düchting zum 65. Geburtstag*, Heidelberg, 2001, s. 327–334. Hrsgg. von B. Kökel, T. Licht und J. Wiendlocha.
- NECHUTOVÁ, J. K charakteru eucharistie v české reformaci. In *SPFFBU. B 18, Řada filosofická*. Brno, 1971, s. 31–44.
- NIGG, W. *Dábel a jeho služebníci*. Brno, 1999.
- NOVOTNÝ, V. *Náboženské hnutí české ve 14. a 15. století*. Praha, 1915.
- NOVOTNÝ, V., KYBAL, V. M. *Jan Hus, jeho život, spisy a učení*. Praha, 1919–1931.
- PESCH, O. H. *Cesty k Lutherovi*. Brno, 1999.
- POKORNÝ, P. Zjevení Janovo. In POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového Zákona*. Praha, 1993, s. 259–268.
- POKORNÝ, P., VESELÝ, J. *Perspektiva víry. Úvod do eschatologie*. Praha, 1992.
- SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*. 2. vydání. Olomouc, 1996.