

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA  
Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Lukáš Hrabánek

**Corpus verum et mysticum.  
Vývoj vztahu eucharistie a církve  
v teologii 9. - 12. století.**

Diplomová práce

Vedoucí práce: ThLic. Prokop Brož, Th.D.

Praha 2012

## **Prohlášení**

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 20. dubna 2012

Lukáš Hrabánek

## **Poděkování**

Děkuji vedoucímu mé diplomové práce panu ThLic. Prokopovi Brožovi, Th.D. za jeho pomoc a za chvíle, když jsme se v rozhovoru s úžasem zabývali Božími tajemstvími. Rád bych zde touto cestou poděkoval i všem vyučujícím KTF za předávání svých znalostí. Též děkuji i mým vyučujícím v Řezně, zvláště panu profesorovi Dr. E. Dirscherlovi za jeho podnětné připomínky k diplomové práci během mého studijního pobytu na tamější univerzitě.

## **Bibliografická citace**

Corpus verum et mysticum [rukopis] : Vývoj vztahu eucharistie a církve v teologii 9. - 12. století: diplomová práce / Lukáš Hrabánek; vedoucí práce: Prokop Brož. -- Praha, 2012. -- 85 s.

## **Anotace**

Diplomová práce nazvaná „Corpus verum et mysticum. Vývoj vztahu eucharistie a církve v teologii 9. až 12. století.“ vychází z teologických debat ve 20. století týkajících se používání termínu corpus mysticum. Zatímco magisteriální dokumenty jej používají pro církev, francouzský teolog Henry de Lubac upozorňuje na původní nositelku tohoto názvu – na eucharistii. Proto se tato práce zabývá pojetím církve a eucharistie, jejich vzájemným vztahem a jejich terminologickým vývojem. Postupuje se v chronologickém pohledu. Nejprve se snaží v tomto zorném úhlu nalézt a zhodnotit výchozí texty v Písmu svatém (1. kapitola), které byly recipovány v patristické době významnými autory (2. kapitola). Ti pak následně ovlivnili teology raného a vrcholného středověku (9. - 12. st.). Během tohoto období se formovala nauka o eucharistii a zároveň se vyvíjela i teologická syntéza corpus triforme (církve, eucharistie a historicko – nebeský Kristus); obě dvě nauky se vzájemně ovlivňovaly. Zásadní změnu v jejich chápání lze vidět během eucharistických sporů spojených s odsouzením propagátora pouze symbolického vnímání eucharistie Berengara z Tours na římském synodu v roce 1079. Proto je zvolené období rozděleno do dvou kapitol; v pořadí třetí kapitola se věnuje vybraným teologům období od 9. st. do roku 1079, čtvrtá kapitola pokračuje až do roku 1215, ve kterém se konal IV. lateránský koncil. V závěru se na základě předchozího zkoumání jednotlivých teologů, jejich nauk a terminologie byl nalezen dynamický vztah mezi eucharistií a církví.

## **Klíčová slova**

eucharistie, ekleziologie, dějiny teologie, teologie svátostí, corpus duplex, corpus triplex

## **Abstract**

The Diploma thesis “Corpus verum et mysticum. The development of the relationship between the Eucharist and the Church in Theology from the 9<sup>th</sup> to the 12<sup>th</sup> century.” is based on theological debates of the 20<sup>th</sup> century, concerning the application of the term corpus mysticum. While magisterial

documents use this expression for the Church, a French theologian Henry de Lubac calls attention to the original holder – to the Eucharist. That's why this Diploma thesis is interested in a conception of the Church and the Eucharist, in their relationship and in their terminological development. It proceeds in chronological order. Initially it tries in a mentioned point of view to find and evaluate default texts in the Holy Scripture (Chapter 1), which were received by distinguished authors in the patristic period (Chapter 2). They influenced afterwards theologians of the Middle Age from 9<sup>th</sup> to 12<sup>th</sup> century. During this period the Eucharistic doctrine and the theological synthesis corpus triforme (Church, Eucharist and historical-heavenly Jesus) were being formed and developed; each of them was influencing the other one. It is possible to notice a cardinal change during the Eucharistic controversies, when the symbolic conception of Berengar of Tours was condemned by the Roman synod in 1078. That's why the chosen period is divided in two chapters; the third one concerns the theologians from the 9<sup>th</sup> century till 1079, the fourth one continues until 1215, when the fourth Lateran council took place. At the end it is possible to conclude from the investigation of chosen theologians, from their doctrine and from their conceptions, that between the Eucharist and the Church there is a dynamical relationship.

## **Keywords**

Eucharist, Ecclesiology, History of Theology, Sacramentology, Corpus Duplex, Corpus Triplex

**Počet znaků (včetně mezer): 124 696**

# Obsah

Corpus mysticum – církev, eucharistie.....	7
1. Eucharistie a církev v Novém zákoně .....	9
1.1. Skutky apoštolské .....	9
1.2. Svatý Pavel.....	10
1.3. List Židům.....	12
1.4. Janovo evangelium.....	14
1.5. Shrnutí.....	16
2. Eucharistie a církev u vybraných patristických autorů .....	19
2.1. Svatý Ambrož .....	19
2.2. Svatý Jeroným.....	22
2.3. Svatý Augustin.....	23
2.4. Shrnutí.....	24
3. Eucharistie – corpus verum et mysticum .....	27
3.1. Historické pozadí .....	27
3.2. Spor Amalara z Mét a Flora z Lyonu.....	31
3.3. Paschasius Radbertus .....	38
3.4. Ratramnus z Corbie.....	41
3.5. Hrabanus Maurus .....	43
3.6. Gottschalk z Orbais.....	44
3.7. Jan Scotus Eriugena .....	47
3.8. Lanfranc .....	48
3.9. Berengar z Tours.....	50
3.10. Shrnutí.....	54
4. Corpus verum (eucharistie), corpus mysticum (církev) .....	59
4.1. Historické pozadí .....	59
4.2. Rupert z Deutzu .....	62
4.3. Hugo od svatého Viktora .....	65
4.4. Johannes Gratian (Gratianus).....	68
4.5. Mistr Šimon .....	69
4.6. Lothar ze Segni .....	70
4.7. Shrnutí.....	73
Mystický dynamický vztah eucharistie a církve.....	76
Seznam použitých zkratk .....	80
Seznam literatury .....	81
Primární literatura: .....	81
Sekundární literatura: .....	82
Internetové zdroje: .....	84

## Corpus mysticum – církev, eucharistie

V 19. století se teologové několik desetiletí pokoušeli vymezit církev jinak, než jen jako protiklad ke státu. Snažili se vystihnout církev jako Kristův dar lidem, jako hlubší realitu. K obnovení ekleziologie došlo ve druhé polovině tohoto století prostřednictvím tübingské školy, školy německého teologa a mystika Matthiase Scheebena a také tzv. římské školy. Již v přípravných dokumentech k I. vatikánskému koncilu se vyskytlo po dlouhých letech těmito teologickými školami znovu objevené označení pro církev *corpus mysticum*.<sup>1</sup> Ačkoliv se neobjevilo v koncilních dokumentech, stále žilo svým životem a již v roce 1943 se objevilo jako název encykliky<sup>2</sup> o církvi papeže Pia XII., která popisovala církev jako živý organismus se svou hlavou Kristem. Toto chápání se dostalo i do dogmatické konstituce o církvi *Lumen gentium*, zvláště patrné je to ve čl. 8. Ovšem již v roce 1944 Henry de Lubac, profesor fundamentální teologie v Lyonu, poukazoval ve své historické studii *Corpus mysticum, Eucharistie a církev ve středověku* na to, že označení *corpus mysticum* se primárně používalo pro eucharistii a následně během středověku (přesněji mezi 9. a 12. století), přešlo toto označení na církev.

Tato diplomová práce nazvaná *Corpus verum et mysticum. Vývoj vztahu eucharistie a církve v teologii 9. - 12. století* se chce znovu pokorně vydat po stopách Henryho de Lubaca a klade si spolu s ním otázky. Jak byla eucharistie chápána ve středověku? Jak byla vnímána církev? Jaký vztah byl mezi církví a eucharistií? Jak se rozvíjela terminologie pro církev a eucharistii? Jak byla vnímána eucharistie a církev ve svátostné terminologii?

Jak již z položených otázek vyplývá, tato práce bude nahlížet na stanovenou problematiku z pohledu tzv. eucharistické ekleziologie. Bude se

---

<sup>1</sup> Srov. MOULINS-BEAUFORT, É., *Présentation*, s. V. In: DE LUBAC, H., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 2009.

<sup>2</sup> *Mystici corporis*.

postupovat po chronologické ose na pozadí jednotlivých autorů. Nejprve se v první kapitole bude věnovat základním novozákonním textům z pohledu eucharistie a církve. V následující kapitole se zaměří na recepci Písma v patristické době a představí jejich nauku o církvi a eucharistii, která silně ovlivňovala středověké myšlení. Samotnému 9. až 12. století budou věnovány další dvě kapitoly rozdělené rokem 1079, když byla římským synodem zamítnuta pouze symbolická Kristova účast v eucharistii. V závěrečné části po těchto dvou středověkých kapitolách se práce pokusí zodpovědět na výše položené otázky.



# 1. Eucharistie a církev v Novém zákoně

První kapitola této práce zaměřuje naši pozornost na vztah eucharistie a církve v Písmu svatém, které nám rozprostírá širokou škálu jeho rozličných zabarvení. Různé akcenty, jež kladli a zdůrazňovali svatopisci ve svých spisech, byly i různě přijímány následujícími generacemi jak dle společenského klimatu, tak i dle individuálního založení jednotlivce, neboť člověk si vybírá z nezměřitelné pestrosti to, co je jeho srdci nejbližší, jak můžeme vidět v našem každodenním životě, ve spiritualitě světců či v komentářích Písma.

Při výběru textů Písma svatého se v této kapitole vycházelo z knihy Johannese Betze<sup>3</sup>. Nejdříve bude rozebrána novozákonní kniha Skutky apoštolské, poté dílo svatého Pavla, list Židům a na závěr evangelium svatého Jana. V závěru první kapitoly bude shrnut podstatný rozdíl ve vnímání vztahu eucharistie a církve v již jmenovaných spisech.

## 1.1. Skutky apoštolské

Skutky apoštolské zachycují formování a šíření církve po Kristově vzkříšení. Nejprve Ježíš připravuje své učedníky na přijetí Ducha svatého, kterého po Jeho nanebevstoupení přijímají ve společenství spolu s Bohorodičkou Marií. Po Letnicích začínají učedníci vedeni Duchem hlásat evangelium nejdříve v Jeruzalémě a následně i na svých misijních cestách<sup>4</sup>.

Ve Sk 2,46 čteme:

„Každého dne pobývali svorně v chrámu, po domech lámali chléb a dělili se o jídlo s radostí a s upřímným srdcem.“

---

<sup>3</sup> Srov. BETZ, J., *Eucharistie: in der Schrift und Patristik*. Freiburg: Herder, 1979, s. 17-23.

<sup>4</sup> Srov. FITZMYER, J., *The Acts of the apostles: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 1998, s. 55.

Tento popis bohoslužebné praxe Jeruzalémské komunity vypovídá o kontinuitě a zároveň i o diskontinuitě křesťanství vzhledem k židovství. Kontinuitu lze spatřit v chození do chrámu spolu s ostatními Židy, naopak diskontinuita se projevuje podomním lámání chleba.<sup>5</sup> Jak je možné vidět, bohoslužebná praxe má dvě fáze: společnou modlitbu v chrámu a po domech společně slavenou eucharistii, zastoupenou zde slovy lámání chleba. Toto slovní spojení nás odkazuje na synoptická evangelia, přesněji řečeno na ustanovení eucharistie Ježíšem při poslední večeři.<sup>6</sup> Jelikož Skutky apoštolů a Lukášovo evangelium mají stejného autora<sup>7</sup>, je toto lámání chleba nutně spojeno s památkou na Ježíše, jeho utrpení a smrt. Kromě tohoto pohledu se zmíněné jednání odehrává v očekávání brzkého Kristova příchodu. Členové společenství se dělí nejen o své jídlo, ale i o své statky s radostí a s upřímným srdcem a žijí tak společně v eschatologické radosti (Sk 2,41-47).

## 1.2. Svatý Pavel

Svatý Pavel se ihned po svém obrácení na cestě do Damašku intenzivně zapojil do hlásání evangelia po celém světě.<sup>8</sup> Podnikal řadu misijních cest, při tzv. třetí misijní cestě konané pravděpodobně mezi lety 52 – 56 napsal z Efezu první list korintské církevní obci.<sup>9</sup> V tomto oddíle bude zaměřena pozornost zvláště na desátou, jedenáctou a dvanáctou kapitolu tohoto listu, ve kterých se apoštol národů věnuje problémům v bohoslužebném shromáždění.

---

<sup>5</sup> Srov. tamtéž, s. 272.

<sup>6</sup> Srov. Lk 22, 15-20, Mk 14,22-25, Mt 26, 26-29.

<sup>7</sup> Srov. FITZMYER, *The Acts of the apostles*, 1998, s. 54.

<sup>8</sup> Srov. WALTHER, J. A. a W. F. ORR., *I Corinthians: a new translation introduction with a study of the life of Paul notes and commentary*. New York: Doubleday, 1976, s. 6.

<sup>9</sup> Srov. ORTKEMPER, F.-J., *První list Korintánům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 12.

V desáté kapitole svatý Pavel nejprve vysvětluje příběh exodu vyvoleného národa z Egypta a srovnává izraelský lid s křesťany. Jako totiž Izraelité byli exodem vysvobozeni z područí Egyptanů, tak i křesťané byli skrze křest vysvobozeni a uschopněni k životu z milosti.<sup>10</sup> Pomocí takto získané paralely varuje křesťany před sexuální nezřízeností, malomyslností v soužení a modlářstvím, protože toto jednání se Bohu nelíbilo a zapříčinilo spouště Izraelitů jejich smrt. Jelikož si Bůh uvědomuje slabost člověka, dává mu nástroje k osvobození a posílení: křest (1Kor 10,2) a eucharistii, která je Kristovým tělem. Toto tělo tvoří společenství - κοινωνία. Čteme: „Kalich dobrořečení, kterému dobrořečíme, cožpak není společenství (κοινωνία) krve Kristovy? A chléb, který lámeme, cožpak není společenství těla Kristova (κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ)? Poněvadž jeden chléb, jedno tělo (σῶμα) mnozí jsme; vždyť všichni máme účast na jednom chlebě. (1Kor 10,16-17)“ Společenství těla Kristova je tedy tvořeno těmi, kteří se schází a ve společné modlitbě slaví eucharistii. Tak si připomínají památku Kristovu a naplňují jeho odkaz při poslední večeři.

V jedenácté kapitole (1Kor 11, 17-34) apoštol kritizuje praxi korintské církevní obce. Podle tamějších zvyklostí eucharistie byla doprovázena hostinou, která se konala před nebo po eucharistii; jednalo se o tzv. hody lásky (Jud 12). Věřící se tehdy kvůli eucharistii scházeli u bohatších obyvatel. Potíž spočívala v nesprávné reakci na společenské rozvrstvení křesťanů, když se bohatší setkávali již před eucharistií v tzv. tricliniu a, jak svatý Pavel ve dvacátém prvním verši píše, byli již předem dostatečně nasyceni a napiti, zatímco chudší část obce se sytila pouze na nádvoří a byla lačná.<sup>11</sup> Apoštol kritizuje toto rozdělení obce na bohatší a chudší, neboť setkávání se kvůli lámání chleba, které má být vzpomínkou na smrt Pána spolu s očekáváním jeho

---

<sup>10</sup> Srov. WALTHER, ORR, *I Corinthians*, 1976, s. 247.

<sup>11</sup> Srov. ORTKEMPER, *První list Korintánům*, 1999, s. 99.

příchodu<sup>12</sup>, nemá za úkol společenství dělit, ale sjednocovat – vytvářet sakramentální jednotu společenství<sup>13</sup>.

Ve dvanácté kapitole se svatý Pavel vrací k pojmu těla a poukazuje na jeho rozmanitost, když každý jeho úd dostává obdarování ve prospěch celku. Tato rozličnost darů ve společenství plodí dynamické napětí v jeho životě. Zároveň apoštol národů zdůrazňuje dvojí dimenzi: společnou a individuální. „Vy pak jste tělo (σῶμα) Kristovo a úd jednotlivě (1Kor 12,27).“<sup>14</sup> Tělo je jedno – jediné i jedinečné, má svojí hlavu – Krista a my jsme jeho údy<sup>15</sup>; v tomto těle má vládnout dokonalá láska<sup>16</sup>.

### 1.3. List Židům

List Židům byl napsán pravděpodobně mezi rokem 80 a 90 prvního století po Kristu.<sup>17</sup> Jeho autor doposud zůstává biblistům neznámý<sup>18</sup>, a tak se člověk musí spokojit s odpovědí Origenovou: „Kdo je pisatelem tohoto listu, ví ve skutečnosti jen Bůh.“<sup>19</sup> Přesto ale lze tvrdit, že se jednalo o mimořádného znalce Písma a člověka vzdělaného v platónské filosofii. V tomto novozákonním spisu je totiž možné najít napětí časové mezi starým a novým, neboli mezi příslibem a naplněním a zároveň právě platónsky ovlivněné napětí mezi pozemským (pomíjivým, slabým) a nebeským. Pokud by však bylo třeba

---

<sup>12</sup> Srov. 1Kor 11, 26.

<sup>13</sup> Srov. WALTHER, ORR, *I Corinthians*, 1976, s. 269-272.

<sup>14</sup> Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέσους.

<sup>15</sup> Srov. Ef 5, 23-24

<sup>16</sup> Srov. 1Kor 13, 1Kor 14

<sup>17</sup> Srov. LAUB, F., *List židům: Nový zákon*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 13.

<sup>18</sup> Srov. KOESTER, C. R., *Hebrews: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 2001, s. 42-46. Autor uvádí tři možnosti autorství: svatý Pavel, společník svatého Pavla a neznámého autora. Z těchto možností se kloní k neznámému autorovi.

<sup>19</sup> Srov. EUSEBIUS, *Ecclesiastical History*, VI. 25. 14 in: LAUB, F., *List židům: Nový zákon*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 13.

vybrat charakteristické slovo pro tento spis, jednalo by se určitě o slovo napomenutí<sup>20</sup>, které prostupuje celým listem spolu s teologickými výklady víry.

Tento spis nám představuje Kristovu velekněžskou úlohu. Kristus na rozdíl od velekněží Starého zákona nepřináší krev býků a kozlů, ale svou vlastní. Tak čteme v deváté kapitole v jedenáctém a dvanáctém verši<sup>21</sup>: „Kristus však přišel jako velekněz nastávajících dober skrze stánek větší a dokonalejší, který nebyl udělán lidskýma rukama, to je: nenáležící ke stvořenému světu, ani skrze krev kozlů a telat, ale skrze svou vlastní krev vešel jednou provždy do svatyně, a tak dosáhl věčného vykoupení.“ Právě jeho krev pro nás znamená naše vykoupení. Kristova krev nás spojuje v jedno společenství - společenství Kristovy krve – Kristovy oběti. Jeho oběť tedy zaručuje trvalé vykoupení. Proto nás svatopisec vybízí, abychom se naší vlastní vinou nevyloučili z tohoto společenství milosti (Žid 12,15), jež je spojeno s nebeským Jeruzalémem (Žid 12, 22). Křesťané jsou proto vyzýváni, aby na základě Kristovy smírné oběti v jeho stopách neustále přinášeli Bohu „oběť chvály“ (Žid 13,15). Podle Johannese Betze by se mohlo jednat o termín také pro eucharistii<sup>22</sup>. Ovšem Franz Laub popisuje oběť chvály slovy: „[...] lze si přitom představit bohoslužbu slova se zpěvem žalmů, četbou z Písma a homílií.“<sup>23</sup>, ale také striktně nevyklučuje svátostný charakter této oběti. Jistou zvláštností autora listu Židům je, že pro bohoslužebné shromáždění církevní obce nevyužívá kultické terminologie, ale popisuje ho profánním termínem: shromáždění – ( Žid 10,25). Pokud by se vzal na vědomí tento svatopiscův

---

<sup>20</sup> Srov. LAUB, *List židům*, 2001, s. 7. Srov. BENEDIKT XVI., *Poselství papeže Benedikta XVI. K postní době 2012*. Vatikán, 2011, s. 3 a 4. Dostupné z: <<http://tisk.cirkev.cz/res/data/141/015981.pdf?seek=1>>. Cit. 20.4.2012: „bratrské napomenutí směřující k věčné spáse“.

<sup>21</sup> Srov. KOESTER, *Hebrews*, 2001, s. 412-419.

<sup>22</sup> Srov. BETZ, *Eucharistie: in der Schrift und Patristik*, 1979, s. 22.

<sup>23</sup> Srov. LAUB, *List židům*, 2001, s. 148.

záměr, pak by oběť chvály nebyla vymezena jen kultickým slavením eucharistie, ale zahrnovala by i působení ve světě – v sociální sféře.<sup>24</sup>

#### 1.4. Janovo evangelium

Janovo evangelium bylo sepsáno pravděpodobně ke konci prvního století, patrně mezi lety 90 – 100 v janovských obcích, které se nacházely jižně od Damašku.<sup>25</sup> Autorem nejspíše nebyla jen jediná osoba, ale křesťané jedné tradice, dnes nazývaní janovská škola.<sup>26</sup> Pokud by se mělo nějak charakterizovat Janovo evangelium, dalo by se v něm objevit schéma, které jím celým prostupuje. Nejlépe je asi vystiženo ve verši Jan 16,28: „Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět, zase opouštím svět a jdu k Otci.“ Touto větou Kristus poukazuje na svůj božský původ, následné vtělení, hlásání, ukřižování, smrt, vzkříšení a nanebevstoupení. Tento kruhový pohyb se má podle Janova evangelia týkat i člověka, který uvěří hlásání a vydá se za Kristem, jenž je cesta, pravda a život (Jan 14,6). Tento oddíl však bude zaměřen přímo na vztah eucharistie a církve, a proto bude obrácena pozornost pouze na šestou kapitolu<sup>27</sup>. Tato kapitola se skládá ze dvou výrazných celků: ze zázračného nasycení lidí (Jan 6,1-21) a z eucharistické řeči (Jan 6,22-71). V prvním příběhu o zázračném nasycení Ježíš zázračně rozmnožuje pět ječných chlebů a

---

<sup>24</sup> Srov. tamtéž.

<sup>25</sup> Srov. PORSCH, F., *Nový zákon*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 14-15.

<sup>26</sup> K problematice autorství Janova evangelia Srov. PORSCH, *Nový zákon*, 1998, s. 15-17.

<sup>27</sup> R. Schnackenburg uvádí kromě běžného eucharistického výkladu i jinou možnost interpretace Janovy šesté kapitoly. Dá se v ní vidět proces uvěření v Krista: nejdříve jsou shromáždění kolem Ježíše Židé (vnímání jako nevěřící), pak následuje podpůrné zázračné nasycení a eucharistická řeč. To má vyústit k vyznání Krista podobné Petrovu vyznání. (Jan 6, 66) in: SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*. Sonderausgabe. Freiburg im Breisgau: Herder, 2001, s. 13-14.

Ovšem například biblisté Beasley a Murray zdůrazňují eucharistický výklad, který má podle nich jednoznačnou přednost. Srov. BEASLEY-MURRAY, G. R., *Word biblical commentary. John*. Nashville: Thomas Nelson, 1999, s. 86.

dvě ryby pro zástup lidí asi o pěti tisících mužích. Lid se dostatečně nasytil již zmíněného pokrmu a ještě ho hodně zbylo. Na základě umístění tohoto úryvku vzhledem k následné eucharistické řeči, která je oddělena od samotného zázraku krátkým vyprávěním o Ježíšově kráčení po vodě (Jan 6, 15-21), je možné se domnívat, že se jedná o předobraz eucharistie. To je ještě umocněno paralelou mezi chlebem pomíjivým – manou (předobraz) a chlebem pro život věčný – Kristem samým (Jan 6, 35).

Jestliže se postoupí v šesté kapitole dále, může se v padesátém prvním verši<sup>28</sup> zahlédnout část schématu evangelia, ale v poněkud pozměněné formulaci: „Já jsem ten chléb živý, který sestoupil z nebe. Jestliže někdo pojí z tohoto chleba, bude žít navěky. A chléb, který já dám je mé tělo (σάρξ), obětované za život světa.“ Podobná formulace poukazuje na pokračování Kristova vtělení v eucharistii<sup>29</sup>, která má přijímající uschopnit k směřování a k přechodu k Otci. Jelikož je Kristovo tělo zde identické s chlebem, s eucharistií, děje se tento přechod v Kristu díky jeho oběti. Eucharistie je charakteristikou církevní obce. Církev, která jakoby kopírovala svou existencí Janovské schéma, je tedy nerozlučně spjata s eucharistií, je jí tak do jisté míry definována. Jaké jsou její vlastnosti? Chléb znázorňuje a zároveň i je Kristovým tělem. Ve verši padesátém pátém námi vybrané kapitoly se setkáváme s řeckým výrazem ἀληθής, který se přímo váže k tomuto tělu. Je možné ho přeložit slovy: „pravdivý, pravý, skutečný, upřímný“<sup>30</sup>. Zatím byla řeč jen o chlebu či o tělu, evangelista však dále rozšiřuje tyto pojmy i o krev (Jan 6, 53-56). Ta nás výrazněji upozorňuje na Kristovu oběť na kříži, když před Ježíšovou smrtí po probodnutí setníkovým kopím vychází z jeho boku

---

<sup>28</sup> Pravděpodobně jsou verše 51-58 pozdějším dodatkem. Srov. BEASLEY-MURRAY, *John*, 1999, s. 87.

<sup>29</sup> Podle R. Schnackenburga se může použít označení eucharistie jen pro verš 23 (ἄρτον εὐχαριστήσαντος). Srov. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2001, s. 12-14.

<sup>30</sup> TICHÝ, L., *Slovník novozákonní řečtiny*. Olomouc: Nakladatelství Burget, 2001, „ἀληθής“.

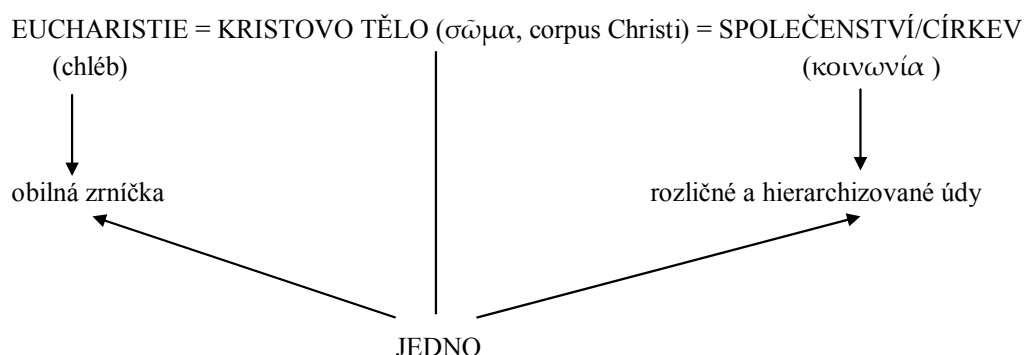
voda a krev (Jan 19,34), což bývá často ztotožňováno se křtem a eucharistií. Toto chápání vyjadřuje opět úzké sepětí mezi eucharistií a církví, do které se právě skrze křest vstupuje.

## 1.5. Shrnutí

V této kapitole byly prozkoumány čtyři novozákonní knihy. Každá z nich poskytla a zdůraznila určitý aspekt eucharistie, církve a jejich vzájemného vztahu. Bylo postupováno podle výběru Johanese Betze. V následujícím textu budou shrnuty poznatky z předchozích rozborů jednotlivých pramenů. Ve Skutcích apoštolských je možné vidět, že eucharistie nám zpřítomňuje památku poslední večeře, utrpení, smrti Ježíše Krista a zároveň nás formuje v očekávání jeho příchodu. Z toho důvodu církevní obec žije v eschatologické radosti a její členové se dělí spolu s ostatními o vše, co mají. U svatého Pavla jsme se setkali poprvé s Kristovým tělem  $\sigma\omega\mu\alpha$ , které je v latinském překladu svatého Jeronýma přeloženo jako corpus Christi. Toto tělo je jedno a definuje jak eucharistii ve formě chleba, tak i společenství  $\kappa\omicron\iota\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ . Obojí je utvořeno mnohými neboli z mnoha částí (1Kor 10,17); jako je chléb tvořen obilnými zrníčky, tak i společenství je tvořeno mnohými údy. Dozvěděli jsme se, že se jedná o rozličné a navzájem obohacující se údy. Pokud bychom chtěli znázornit tento úmysl svatého Pavla ve schématu, je možné to zobrazit následujícím způsobem (schema č. 1)



Schema č. 1 :



List Židům nám představuje Krista jako Velekněze, jenž přináší svou vlastní krev pro naše vykoupení – pro smazání a odčinění našich vin. Eucharistie zpřítomňuje tuto jedinečnou oběť, sjednocuje nás v jedno společenství, otevírá nám cestu k nebeskému Jeruzalému a vybízí nás k aktivitě, abychom v její síle působili ve společnosti.

Autor evangelia svatého Jana používá do češtiny přeložený výraz Kristovo tělo stejně tak jako svatý Pavel. Ovšem podíváme-li se do řeckého originálu, nenalezneme pavlovské σῶμα, ale σὰρξ. I svatý Jeroným při překladu do latiny uchovává rozdíl, když užívá pojmu caro. Toto tělo i díky již zmíněným předobrazům (rozmnožení chleba, mana) má úzkou vazbu k eucharistii, díky které jsme sjednoceni v jedno společenství. Zatímco u svatého Pavla se může jevit eucharistie jako nástroj společenství, v Janově evangeliu je kladen důraz především na pokrm - eucharistii. Eucharistie, Kristovo pravé a skutečné (ἀληθής) tělesné tělo (σὰ ρξ), nespojuje pouze nás navzájem, ale včleňuje nás i do Krista.

Na základě rozdílu myšlenek na jedné straně svatého Pavla a synoptiků a na straně druhé Janova evangelia vznikly dvě významné tradice chápání Kristova těla. První více zdůrazňovala toto označení pro církev, druhá

pro proměněný chléb a víno - eucharistii. Toto odlišné vnímání svatopisců a následné pokusy o jeho sjednocení, budou obsahem následujících kapitol. Pro větší přehlednost jsou tyto rozdíly ve vnímání pojmu Kristovo tělo znázorněny v následující tabulce č. 1.

Tab. č. 1: Dvě hlavní linie ve vnímání pojmu Kristovo tělo

svatopisec	svatý. Pavel	autor Janova evangelia
základní text	1 Kor 10	Jan 6
řecký originál a latinský překlad českého „(Kristovo) tělo“	σῶμα , corpus	σάρξ, caro
označuje	především církev, eucharistii	eucharistii (pokrm)
základní vlastnost	jedno z mnohých	jedno, pravé a skutečné (ἀληθής)

## 2. Eucharistie a církve u vybraných patristických autorů

Předcházející kapitola se věnovala vztahu církve a eucharistie v novozákonní literatuře, jak jí sepsaly během prvního a druhého století první křesťanské generace. Souběžně se sepisováním Nového zákona docházelo již k promýšlení nauky a objasňování tajemství. To pokračovalo i v následujících staletích současně se snahou vypořádat se s různými problémy, které se objevily jak uvnitř církevního společenství, tak i vně. V církevní oblasti se vyskytovalo mnoho křesťanských učitelů, kteří byli většinou zároveň i biskupy. Asi nejznámější postavou pro latinskou církev bývá označován svatý Augustin. Tato kapitola se zaměří nejen na tohoto slovitného autora, ale bude se zabývat i dalšími významnými spisovateli, a to svatým Ambrožem a svatým Jeronýmem. Vystává však otázka, proč se zabývat některými patristickými autory. Důvodem začlenění této pasáže je, že v osmém a devátém století byla velice rozšířena četba děl církevních otců<sup>31</sup> a díky šíření jejich kopií byl raný středověk ovlivněn myšlenkami těchto autorů. Jestliže se podíváme na data nejstarších dochovaných kopií, pocházejí právě z devátého století<sup>32</sup>. Snahou této kapitoly je tedy i ukázat jejich nauku týkající se vztahu církve a eucharistie a zároveň poukázat na odlišnosti v pojetí s tím souvisejících termínů.

### 2.1. Svatý Ambrož

Svatý Ambrož se narodil roku 339 v Trevíru. Později podle příkladu svého otce vstoupil do veřejných služeb a byl ustanoven guvernérem Ligurie a

---

<sup>31</sup> Srov. DE LUBAC, H., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 2009, s. 47.

<sup>32</sup> Srov. WOODS, T. E., *Jak katolická církev budovala západní civilizaci*. Praha: Res Claritatis, 2008, s. 15, 21.

Emilie se sídlem v Miláně. Po smrti ariánského biskupa Auxentia a po následných bouřích byl lidmi zvolen za milánského biskupa. Díky nečekané změně životního stylu se z titulu svého úřadu začal věnovat církevním záležitostem a během svého působení sepsal mnoho spisů, které Lorenzo Dattrino rozlišuje na exegetické, naukové a morální traktáty<sup>33</sup>. Milánský biskup se věnoval církvi a eucharistii zvláště ve svém dvojdíle *De sacramentis* a *De Mysteriis*<sup>34</sup>.

Dílo *De Sacramentis* používá výrazy *caro Christi*<sup>35</sup> a *corpus Christi* ve smyslu eucharistie. Popisuje, jak se z obyčejného chleba, vína a vody stává díky konsekračním slovům kněze, respektive díky mocným slovům Kristovým, totožné s Božími stvořitelskými slovy, samotným Kristovým tělem (*corpus* (*caro*) *Christi*). Autor přirovnává a identifikuje toto sakramentální Kristovo tělo k nadpřirozeně počatému a narozenému tělu z Panny Marie. Proměněné způsoby těla a krve jsou jednak duchovní symbol (*similitudo*) smrti a vykoupení, jednak pravým tělem Kristovým. Když totiž člověk přijímá konsekrovanou hostii, odpovídá na výzvu podávajícího slovem Amen. Svátý Ambrož pod tímto slovem rozumí: „Amen, to je, pravda/vpravdě/pravdivé (*verum*).<sup>36</sup>“ Milánský biskup zároveň poukazuje spíše na symbolickou povahu přijímání konsekrované hostie, ale nesnaží se zpochybňovat její skutečnost, spíše naopak – ji tím nepřímo zdůrazňuje<sup>37</sup>. Díky tomuto symbolickému vnímání se snaží ukázat účinky této svátosti – její očišťující a vykupující sílu<sup>38</sup>, Kristovu sílu a milost projevující se v duchovní radosti<sup>39</sup>. Ta proměňuje přijímajícího a odráží v něm nebeskou realitu podobným způsobem, jako

---

<sup>33</sup> Srov. DATTRINO, L., *Patrologie*. Praha: Univerzita Karlova, 1997, s. 184-186.

<sup>34</sup> Srov. tamtéž, s. 147.

<sup>35</sup> Srov. AMBROISE DE MILAN, *Des sacrements. Des Mystères*. Paris: Cerf, 1961, s. 108/109, sl. 14 (*De Sacramentis* IV, 14).

<sup>36</sup> AMBROISE DE MILAN, *Des sacrements*, 1961, s. 116/117, sl. 25 (*De sacramentis* IV, 25).

<sup>37</sup> Srov. tamtéž, s. 138/139, sl. 3 (*De sacramentis* VI, 3).

<sup>38</sup> Srov. tamtéž, s. 122/123, sl. 4 (*De sacramentis* V, 4).

<sup>39</sup> Srov. tamtéž, s. 126/127, sl. 14 (*De sacramentis* V, 14).

Kristův oltář znázorňuje či je obrazem (figura) Kristova těla<sup>40</sup>. Ve druhém spisu *De Mysteriis* se snaží církevní otec znovu uchopit a prohloubit to, co již vysvětlil ve svém prvním díle. Používá k tomu zvláštní metodu - jakoby člověk ve svátostech nahlížel tajemství (mysterium). Tak dochází k nepatrnému rozlišení výrazů corpus a caro Christi. Caro Christi je používáno ve smyslu obětním jako tělo ukřižované a pohřbené caro crucifixa et sepulta a je definováno jako svátost těla Kristova - corpus Christi.<sup>41</sup> Toto rozlišení dále rozvíjí použití latinských přídavných jmen při popisu eucharistie jako potravy, ve kterém svatý Ambrož spatřuje potravu duchovní (spiritalis) a ne tělesnou (corporalis, které je zde pravděpodobně použito, alespoň podle kontextu, ve významu carnis)<sup>42</sup>. Jelikož caro je jakoby obálkou ke corpu a ve stejném poměru je i tělesné a duchovní corporalis a spiritualis, pak se může říct, že se corpus používá, když se chce zdůraznit duchovní povaha svátosti, ale zároveň se v žádném případě nechce zpochybnit skutečnost či pravost Kristova těla v proměněné hostii.

Jak ale vnímá svatý Ambrož vztah Krista a církve? Odpověď člověk může nalézt v obou zmíněných spisech, nejčastější se asi objevuje motiv snoubence a nevěsty a Janovského živého chleba sytícího hladové. V prvním případě se jedná o svatbu „Krista a církve, nebo ducha (spiritus) a těla (carnis) nebo ducha (spiritus) a duše (anima)“<sup>43</sup>. Kristus je zde tedy vnímán jako duch oživující církev, tělo a duši. Pakliže se vezme v úvahu, co je již dříve napsáno, o vnímání identity mezi Kristem narozeným z Panny a svátostí proměněného chleba a vína a připojí se vědomí, že i svátost je zároveň obrazem Krista, pak Kristovo tělo jako proměněná hostie je oživujícím a přetvářejícím principem církve, těla a duše. Tímto chlebem života sytí Kristus své učedníky (církve) a

---

<sup>40</sup> Srov. tamtéž, s. 122/123, sl. 7 (*De sacramentis* V, 7).

<sup>41</sup> Srov. tamtéž, s. 188/189, sl. 53 (*De mysteriis*, 53).

<sup>42</sup> Srov. tamtéž, s. 190/191, sl. 58 (*De mysteriis*, 58).

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 124/125, sl. 8 (*De sacramentis* V, 8).

zároveň je tato svátost pojítkem mezi Kristem a církví, jak po duchovní stránce – corpus Christi, tak i po stránce tělesné (caro). Tak Kristus skrze Ducha v sobě sjednocuje přijímající, z jejich caro vytváří a přetváří do corpus Christi.

## 2.2. Svatý Jeroným

Svatý Jeroným se narodil roku 345 v zámožné katolické rodině. Díky postavení jeho rodiny se stal žákem slavného latinského gramatika Elia Donata. V Trevíru poznal mnišský způsob života, který tam založil pravděpodobně svatý Atanáš během svého vyhnanství. Jeroným odešel na východ, kde se stal poustevníkem, naučil se hebrejsky od pokřtěného Žida a v roce 379 byl vysvěcen na kněze. Řehoř Naziánský ho na základě Origenova učení naučil k již osvojenému antiošskému doslovnému výkladu Písma i výkladu obraznému a typologickému, a tak možnosti vidět i vyšší – duchovní smysl Písma. Během pobytu v Římě v letech 382 – 385 ho papež Damasus pověřil revizí latinských textů Písma, po tomto krátkém období pokračoval ve svém úsilí v mnohých kláštorech v Palestině. Posledních 34 let trávil v klášteře v Betlémě. Toto období je charakterizováno jeho bohatou literární činností, z této doby pochází také Jeronýmův komentář k Pavlovu listu Efezanům. V něm církevní otec označuje jako caro v narážce na Janovu šestou kapitolu potravu (eucharistii), která je rozumově poznatelná a zároveň v sobě ukrývá díky proměnění i neviditelnou božskou sílu. Stejně tak používá stejné označení i pro tělo, které je ukřižováno, pro tělo, které uvidí spásu a pro tělo, které nemůže vlastnit boží království<sup>44</sup>. Tak je výraz caro použit ve čtyřech různých situacích, ale jen o prvních dvou případech, tedy o historickém a svátostném caro spiritualis tvrdí, že se v něm může poznávat pravé Kristovo tělo a krev<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Srov. PL 26, 450-451, odd. 553.

<sup>45</sup> Srov. tamtéž.

Svatý Jeroným dále říká, že člověk již nežije tělesně (in carne), ale v duchu (in spiritu)<sup>46</sup>. Tedy nežije člověk vnější, ale vnitřní, vždyť v něm přebývá Kristus<sup>47</sup>. Díky svátostné potravě v janovském smyslu (caro) obsahující božího ducha, přijímá lidské tělo (také caro), a tak vytváří na duchovní bázi Kristovo tělo - corpus, které je identifikováno s Kristovou církví.<sup>48</sup> Kristus tak ty, kteří ho následují, skrze „dědictví ve svatých věcech“<sup>49</sup> vyživuje<sup>50</sup>.

### 2.3. Svätý Augustin

Aurelius Augustinus se narodil roku 354 v malém numidském městě v Tagastě. Během svého mládí se snaží poznat pravdu, nejprve se přidává k manichejské sektě, poté ho zaujal skepticismus a novoplatonismus. Ke zlomu v jeho životě dochází až v Miláně, kde je profesorem rétoriky. Během návštěv kázání tamějšího biskupa, svatého Ambrože, začíná jeho nechuť ke světáctví. A v roce 387 je jím pokřtěn. O rok později připlouvá do Afriky a nedlouho poté je vysvěcen na kněze biskupem Valerianem v městě Hippo. Ještě za života biskupa Valeria je vysvěcen na biskupa a po jeho smrti je zvolen jako jeho nástupce. Během svého života sepsal spoustu spisů různého charakteru: autobiografické spisy, filosofické spisy, apologetické, dogmatické, polemické, exegetické, morální a pastorální spisy, listy a kázání.<sup>51</sup>

Tento učitel církve popisuje církev jako církev blaženou, mystickou a velikou, tedy latinskými slovy beatam, mysticam et magnam<sup>52</sup>. Jednotliví členové, kteří jsou v ní spojeni na duchovní rovině, vytvářejí církev

---

<sup>46</sup> Srov. PL 26, 445, odd. 547.

<sup>47</sup> Srov. PL 26, 489-490, odd. 602.

<sup>48</sup> Srov. PL 26, 463-464, odd. 569. Srov. PL 26, 494-495, odd. 608. Srov. PL 26, 500-501, odd. 616.

<sup>49</sup> PL 26, 463-464, odd. 569.

<sup>50</sup> Srov. PL 26, 464-465, odd. 570.

<sup>51</sup> Srov. DATTRINO, *Patrologie*, 1997, s. 203-234.

<sup>52</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 17.

mystickou<sup>53</sup> nebo společenství svátostí sacramentorum societas<sup>54</sup>. Jejím pojítkem je eucharistie neboli sacramentum unitatis v kontextu společenství nebo jako caro et sanguis sacrificii<sup>55</sup>. Církev neboli společenství víry corpus populi credentis či creditium corpus<sup>56</sup> je vyživována svátostí těla a krve Kristovy. Svatý Augustin chápe svátost jako viditelné znamení neviditelné milosti. Ačkoliv není popřena reálná skutečnost, tedy u eucharistie reálná přítomnost Krista v eucharistii, pro Augustina je důležitější její vnitřní stránka neboli duchovní význam, což potvrzuje již zmíněné označení sacramentum unitatis nebo výraz duchovní ovoce. Existuje tedy na základě platónské filosofie určité napětí mezi reálným znamením res vera a tím, co znázorňuje res ipsa. Takovouto symbiózu v eucharistii mezi fyzickou a duchovní složkou označuje jako mystickou jednotu, která se následně projevuje i na mystickém spojení mnohých členů v jedné církvi.<sup>57</sup>

## 2.4. Shrnutí

V této kapitole zmínění církevní otcové vycházejí z napětí figura et res, obrazu a zobrazovaného či jinými slovy řečeno z napětí mezi pozemskou a nebeskou skutečností. Autoři dávají většinou přednost duchovní realitě, aniž by nějakým způsobem popírali realitu ve sféře pozemské. Díky tomuto napětí vytvářejí určitou dynamiku mezi oběma póly, která je založena na určité síle či duchu. Projevuje se to v chápání církve, eucharistie i života jednotlivce. V církvi je podle nich mnoho členů spojeno jedním duchem (duchovně) v jedno Kristovo tělo, v eucharistii dochází díky konsekračním slovům a síle

---

<sup>53</sup> Srov. tamtéž, s. 15.

<sup>54</sup> Srov. tamtéž, s. 31.

<sup>55</sup> Srov. tamtéž, s. 90.

<sup>56</sup> Srov. tamtéž, s. 85.

<sup>57</sup> Srov. tamtéž, s. 15.

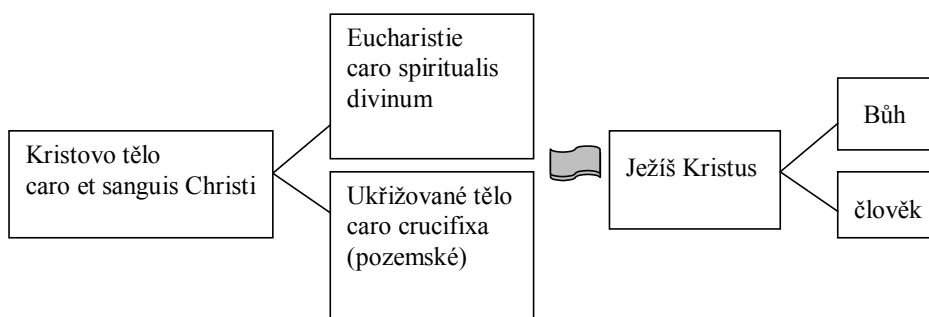


ducha ke změně z chleba a vína v tělo a krev Páně. Stejně tak i jednotlivec díky síle ducha získává duchovní bohatství. Ovšem přes tyto základní shody dochází i k jednotlivým rozdílnostem.

U svatého Ambrože se dá pozorovat ztotožnění eucharistického těla s Kristovým historickým tělem (inkarnace). Druhým tělem je pak církev. Důležitou roli hraje Kristův duch, který přetváří chléb a víno v eucharistii a také z církve nahlížené jako caro vytváří corpus Christi. Podobně i u jednotlivce je to duch, který vytváří z jeho tělesnosti (caro) tělo (corpus). Pokud se ale změní trochu úhel pohledu, stejnou roli jak pro jednotlivce, tak i pro církev hraje přijímání eucharistie. Toto nastíněné pojetí milánského biskupa bývá přirovnáváno k metabolismu organismu.

Svatý Jeroným používá slovní výraz Kristovo tělo k označení čtyř skutečností: pro historické tělo (ukřižované tělo), eucharistii, pro tělo docházející ke spáse (církev) a tělo nevlastníci boží království. Přičemž první dvě neztotožňuje jako svatý Ambrož ani nerozděluje jako svatý Augustin, ale sjednocuje je, analogicky jako tajemství Kristovy dvojí přirozenosti v jedné osobě, jak je vysvětleno v následujícím schématu č. 2:

Schema č. 2 : Rozlišení Kristova sakramentálního a historického těla u svatého Jeronýma



Třetí přirovnání se vztahuje k církvi, protože věřící kráčí v naději na spásu. Poslední, čtvrté by se pravděpodobně mohlo ztotožnit s pojmem známým od svatého Augustina a svatého Řehoře - corpus diaboli či corpus diaboli mysticum<sup>58</sup>.

Svatý Augustin na rozdíl od svatého Jeronýma rozlišuje<sup>59</sup> Kristovo historické tělo a eucharistii. Přesto se dá říct, že jako Kristovo tělo (corpus) vnímá nejčastěji církev, která je vnímatelná na určitém místě ve formě těla (caro).<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 280.

<sup>59</sup> Srov. tamtéž, s. 36.

<sup>60</sup> Srov. tamtéž, s. 177.

### **3. Eucharistie – corpus verum et mysticum**

Předešlé dvě kapitoly se zabývaly vztahem mezi církví a eucharistií v novozákonních textech Písma svatého a u vybraných předních latinských církevních otců. Následující dvě kapitoly se budou věnovat tomuto vztahu a jeho vývoji od devátého do 12. století, přesněji řečeno až do roku 1215.

Nejdříve by bylo však vhodné si přiblížit historické události a náboženské vnímání tehdejší společnosti, ve kterých se odehrávaly často i bouřlivé teologické debaty, a až následně se věnovat hlavnímu tématu této práce, a to vztahu církve a eucharistie u vybraných významných autorů té doby. Tyto dvě kapitoly budou rozděleny rokem 1059, tedy rokem, ve kterém se konala římská synoda a kde Berengar přijal vyznání víry, a tak se ukončil spor ohledně eucharistie.

#### **3.1. Historické pozadí**

Po zániku západořímské říše, v roce 476, když abdikoval poslední západořímský císař Romulus Augustulus, docházelo na jejím bývalém území k postupnému rozložení všech složek zajišťujících bezpečnost a chod společnosti. Propukly boje o uchopení moci a obyvatelstvo bylo často vystaveno drancování germánských kmenů. Církev se postupně stávala jedinou fungující složkou a její biskupové v čele s římským biskupem se postupně stávali jedinými správci území. Snaha ochránit obyvatelstvo od rabování různých kmenů vedla k žádostem o pomoc východořímských panovníků. Ovšem většina proseb zůstávala bez odezvy, a tak musel papež obrátit svou pozornost jinam. V roce 498/9 přijal Chlodvík, sjednotitel Franků, křest a pod vlivem své ženy Chlotildy se přihlásil k nikajskému vyznání víry. Díky tomu započaly kladné vztahy mezi ním a římským biskupem. Chlodvíkovi

následovníci pokračovali v christianizaci svého území. Po Dagobertově smrti v roce 639 však nastupovali na trůn jen velmi slabí králové a Franskou říši svíraly boje o moc mezi šlechtou a majordomy. Z tohoto souboje vyšli vítězně majordomové, nejprve Pipin II. a hlavně jeho nemanželský syn Karel Martel. Tento majordomus se v bojích o moc opíral o biskupy a též se velice sblížil s papežskou kurií, když pomáhal papeži Řehoři III. v obraně proti Langobardům. Stejně tak i jeho syn Pipin III. Krátký spolupracoval s papežem a roku 754 byl papežem Štěpánem II. pomazán na krále v bazilice Saint-Denis.<sup>61</sup> Největšího rozsahu ale Franská říše dosáhla za Karla Velikého, kterého roku 800 papež Lev III. pomazal v Římě na císaře. Tak byla obnovena západní římská říše, jejíž císař měl ochraňovat západní křesťanstvo před nepřáteli. Karlův nástupce Ludvík Dobrotivý měl tři syny, kteří se po jeho smrti po vleklých bojích dohodli v roce 843 ve Verdunu na rozdělení říše. Tak Karel Holý obdržel Neustrii, Akvitánii a španělské marky, Ludvík Němec spojil Austrálii, Bavorsko, Švábsko a Sasko a třetí syn Lotar získal koridor mezi územími svých bratrů. Přesto tato smlouva nevydržela a v roce 888 bylo možno napočítat již sedm různých království.<sup>62</sup> Zpočátku vládli Evropě různým způsobem potomci Karla Velikého, ale jejich moc postupně slábla. V západofranské říši se v desátém století objevila dynastie vojevůdců zvaná Robertovci, ve východořímské říši zase saská dynastie, někdy označovaná podle jmen panovníků jako Otonská. Právě s touto dynastií, přesněji s Otou I. je spojeno obnovení říše, když roku 962 přijal v Římě opět po dlouhých letech (od roku 924) císařskou korunu. V jedenáctém století moc papeže opětovně začala růst. Historik André Maurois dokresluje tuto skutečnost na situaci, když Robert, syn Huga Kapeta, se vzdává kvůli neoblomnosti papeže své manželky, vlastní sestřence i přes to, že ji velmi miloval.<sup>63</sup> Ovšem toto století je důležité

---

<sup>61</sup> Srov. MAUROIS, A., *Dějiny Francie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000, s. 29.

<sup>62</sup> Srov. MAUROIS, *Dějiny Francie*, 2000, s. 33.

<sup>63</sup> Srov. tamtéž, s. 41.

především kvůli vzájemné exkomunikaci západní a východní katolické církve v roce 1054, tedy pět let před římskou synodou.

Dosud bylo řečeno jen něco málo k politické situaci Evropy. Ale jaký byl alespoň v základních rysech život tehdejší společnosti, jejich náboženské pojetí?

Centrem vzdělanosti se po rozpadu západořímské říše staly především panovnické dvory tvořící tzv. palácové školy, například za Pipina Krátkého, a hlavně kláštery. Od 9. století, tedy téměř po 400 letech od zániku západořímské říše, byly opět zřizovány i školy veřejné.<sup>64</sup> Celkově se ale dá říct, že vzdělání bylo doménou hlavně mnichů a kléru, kteří potřebovali minimálně umět číst, aby mohli slavit eucharistii. Ve školách se v karolínské době dbalo na všestrannost studenta, základem vyučování bylo sedm svobodných věd (quadrivium a trivium)<sup>65</sup>, které tvořily určitou symbolickou paralelu k sedmi ctnostem: čtyřem kardinálním (moudrost, spravedlnost, statečnost a uměřenost) a třem teologickým (víra, naděje a láska).<sup>66</sup> V karolínské době se kromě gramatiky, která se snažila vysvětlovat díla pohanských poetů a historiků, opět začala i díky Hrabanovi Maurovi, oceňovat dialektika - věda o obecných věcech inspirovaná Aristotelovým spisem.<sup>67</sup> Snahou tehdejších učenců bylo objevovat pravou filosofii – *philosophia vera*, která byla vnímána jako matka všech ctností<sup>68</sup> a zároveň vytvářet a sepsat syntézu lidského vědění.<sup>69</sup> Syntéza se také rovněž projevovala v systematizaci práva (kanonického práva) ve sbírkách dekretálů.<sup>70</sup> Toto spojení víry a rozumu, křesťanství a politiky

---

<sup>64</sup> Srov. RICHÉ, P., VERGER, J., *Učitelé a žáci ve středověku*. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 26 – 31.

<sup>65</sup> Srov. tamtéž, s. 41.

<sup>66</sup> Srov. D'ONOFRIO, G., *Storia della teologia nel medioevo I., I principi*. Piemme: Casale Monferrato, 1996, s. 169.

<sup>67</sup> Srov. RICHÉ, VERGER, *Učitelé a žáci*, 2011, s. 39.

<sup>68</sup> Srov. D'ONOFRIO, *Storia*, 1996, s. 169.

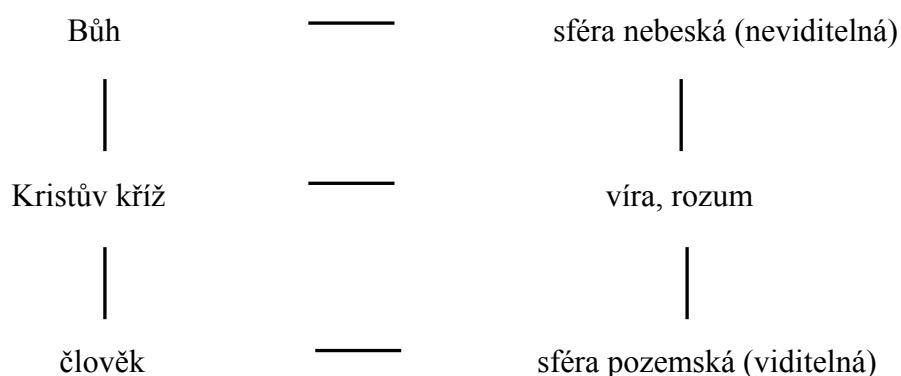
<sup>69</sup> Srov. D'ONOFRIO, *Storia*, 1996, s. 154.

<sup>70</sup> Srov. HRDINA, A., *Kanonické právo. Dějiny pramenů, teorie, platné právo*. Plzeň: Aleš Čeněk s.r.o., 2011, s. 29-32.

vytvářelo křesťanskou Evropu. Charakteristickým pro tuto dobu je i důraz na úctu k autoritám, především ke křesťanským autorům prvních staletí (církevním otcům), což bylo patrně i podpořeno benediktinskou řeholí, mezi jejíž hlavní rysy patřil slib poslušnosti (*oboedientia*). Vyjádřením této úcty bylo patrné při diskuzích nejen v teologické, ale i v politické a společenské sféře.<sup>71</sup>

Co se týče náboženského života, již zmíněný Hrabanus Maurus ve své knize *De laudibus sanctae crucis* klade důraz na Kristův kříž jako jedinou spojnicí ve vztahu mezi člověkem a Bohem. Obdobně roli prostředníka mezi věcmi neviditelnými a viditelnými hraje rozum a víra. Pokud se spojí tyto dvě osy, je možné konstatovat, že člověk, který vyznává Kristovo vykupitelské dílo a přemýšlí na základě pozemských věcí, může poznávat Boha a jeho tajemství. To má vyjádřit i následující schéma č. 3.

Schema č. 3 : Možný nástin středověkého vidění světa



<sup>71</sup> Srov. D'ONOFRIO, *Storia*, 1996, s. 164-165.

Člověk mající viny potřebuje Kristovo vykupitelské dílo.<sup>72</sup> Tento spásný akt je neodmyslitelně spjat s liturgickým slavením, tedy liturgií oběti. Právě za Pipina III. a Karla Velikého se objevuje snaha po unifikaci bohoslužebného ritu dle v rámci katolické církve mimořádně postavené římské církve. K tomu se využívalo liturgických knih, zvaných Sakramentáře. Z toho důvodu obdržel císař Karel Veliký od papeže Hadriána I. přepracovaný exemplář *Sacramentarium Gregorianum*. Koncem osmého století se mešní rád mše začal říkat potichu, a tak docházelo k různým výkladům jednotlivých částí. Výklady bohoslužby byly podobné výkladům Písma svatého, například alegorický a analogický. V karolínské době se velmi prosadila interpretace alegorická. Hlavními představiteli byli hlavní rádcí Karla Velikého, tedy Alkuin a jeho žák Amalar z Mét.<sup>73</sup> Právě mezi posledně jmenovaným a Florem z Lyonu vznikl spor, kterému bude věnována následující část.

### 3.2. Spor Amalara z Mét a Flora z Lyonu

Dříve než se tato část bude věnovat sporu těchto dvou postav karolínské doby, bylo by vhodné si je alespoň stručně v následujících odstavcích představit a ukázat pozadí sporu.

Amalar se narodil v roce 775 v regionu Mét, poté pobýval ve městě Tours, kde se stal žákem Alcuina. V roce 811 byl jmenován arcibiskupem v Trêves. O dva roky později doprovázel Karla Velikého jako jeho poradce do Konstantinopole, kde se seznámil s tamějšími liturgickými rity. V roce 813 (823)<sup>74</sup> publikuje dílo ve formě učebnice nazvané *Liber officialis*, ve které

---

<sup>72</sup> Srov. tamtéž, s. 157.

<sup>73</sup> Srov. ADAM, A., *Liturgika, křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 40 – 43.

<sup>74</sup> Jedná se o 4. vydání.

představuje alegorický výklad mše svaté. Během svého života usiluje o liturgickou reformu. Umírá v roce 850.<sup>75</sup>

Florus se narodil na konci osmého století v Lyonu, kde navštěvoval katedrální školu, kterou později sám vedl. Stal se též arcijáhenem lyonským a působil jako poradce třem tamějším biskupům Agobardovi, Amolonovi a Réminu I. Jeho dílo zahrnuje rozličné discipliny, ale především je liturgistou. Umírá v roce 860.

Spor vznikl, když se roku 833 tehdejší arcibiskup lyonský Agobard postavil za revoltujícího syna Lothara vůči panovníkovi Ludvíku I. Pobožnému. Arcibiskup musel odejít do exilu do Itálie a zároveň byl jmenován Amalar z Mét jako administrátor lyonské arcidiecéze. Tento blízký rádce římského císaře byl horlivým nadšencem liturgické reformy a snažil se ji uplatňovat i v Lyonu. Tím si znepřátelil konzervativně smýšlející věřící, včetně arcijáhna Flora, kteří byli zvyklí na jednoduchost kultu, a tak odmítali zpívání tzv. lidových žalmů během mše svaté. Již v roce 838 se ale vrací Agobard, protože se smířil s panovníkem a Amalar z Lyonu odchází. Odpor vůči němu v Lyonu ovšem přetrval a projevil se napadáním jeho díla z roku 813 *Liber officialis*. V něm Amalar z Mét vysvětluje ritus lámání proměněné hostie, který nastává mezi modlitbou Pater noster a Agnus Dei, když kněz láme hostii na tři části.<sup>76</sup> Tyto tři části mají symbolizovat části, z nichž se skládá Kristovo tělo: „Trojí (triforme) je Kristovo tělo (corpus Christi), skládá se z těch, kteří zakusili smrt či jsou ve stavu umírání: první je svaté a neposkvrněné, které bylo přijato Pannou Marií; druhé, které kráčelo po zemi a třetí, které leží v hrobě. Částička hostie vpravena do kalichu znázorňuje Kristovo tělo již vzkříšené z mrtvých. Část přijata knězem nebo lidmi reprezentuje tělo chodící po zemi.

---

<sup>75</sup> Srov. *Les principaux acteurs de la Renaissance Carolingienne*. Dostupné z: <<http://expositions.bnf.fr/carolingiens/reper/01.htm>>. Cit. 18. 3. 2012.

<sup>76</sup> Srov. DE LUBAC, H., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 2009, s. 297-299.



Zbývá část ponechaná na oltáři představuje tělo ležící v hrobě.<sup>77</sup> Amalar se pokouší o syntézu mnoha tajemství, dává do roviny: eucharistii (svátostné způsoby), tajemství Ježíšova historického těla a církve v různých stádiích. Je ale asi také možné dále zredukovat tuto syntézu do dvou základních oblastí. První oblastí by byla eucharistie jako pokračování a zároveň identita s Kristovým pozemským fyzickým tělem. Druhou oblastí tvoří lidé, kteří do jisté míry jsou celý život ve stadiu umírání, a protože se tehdy neoddělovala ostře hranice mezi církví a obyvatelstvem, může se říct, že se jedná o církev. Kromě toho se dá vyvodit z různých stavů, které byly v předešlé větě nepřímě přiřazeny k církvi adjektiva, která se stala velice frekventovaně užívaná: vítězná pro tělo vzkříšené, bojující pro tělo kráčící po zemi a trpící pro ležící v hrobě, což bylo ztotožňováno s očištěním. Tuto syntézu spojenou s ritem lámání konsekrované hostie, spojuje Amalar s fyzickou reálnou přítomností Kristova těla v eucharistii<sup>78</sup>, když tvrdí: „jednoduchá (nesložená) přirozenost chleba a (smíšeného) vína (s vodou) je přeměněna (verti) v rozumovou přirozenost<sup>79</sup>, tedy v přirozenost těla a krve Kristovy“<sup>80</sup>. Amalar tedy vnímá proměnění více realisticky, než se tehdy všeobecně chápala svátost, která byla skutečností nějaké skryté reality (sacramentum-mysterium). Tvrdí, že právě ona skrytá realita je fyzicky přítomná v proměněném chlebě a vínu.<sup>81</sup> A tak,

---

<sup>77</sup> PL 105, 1154-1155.

<sup>78</sup> Srov. NEUNHEUSER, B., *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*. Freiburg: Herder, 1963, s. 14.

<sup>79</sup> Srov. BOETHIUS, *De persona et duabus naturis*, c. ii: „Naturae rationalis individua substantia“. Pak by tedy natura rationalis znamenala lidskou přirozenost. Jindy se pojem rationalis překládá jako duchovní. Například v 1. eucharistické modlitbě označované jako římský kánon se lze setkat s výrazem oblationem rationabilem přeloženým jako duchovní oběť.

<sup>80</sup> „Hic credimus naturam simplicem pani set vini mixti verti in naturam rationabilem, scilicet corporis et sanguinis Christi“.

*Liber officialis* 3.24.8 in KILMARTIN, E. J., *The eucharist in the west*. Collegeville: Pueblo Book, 2004, s. 94, p. 24.

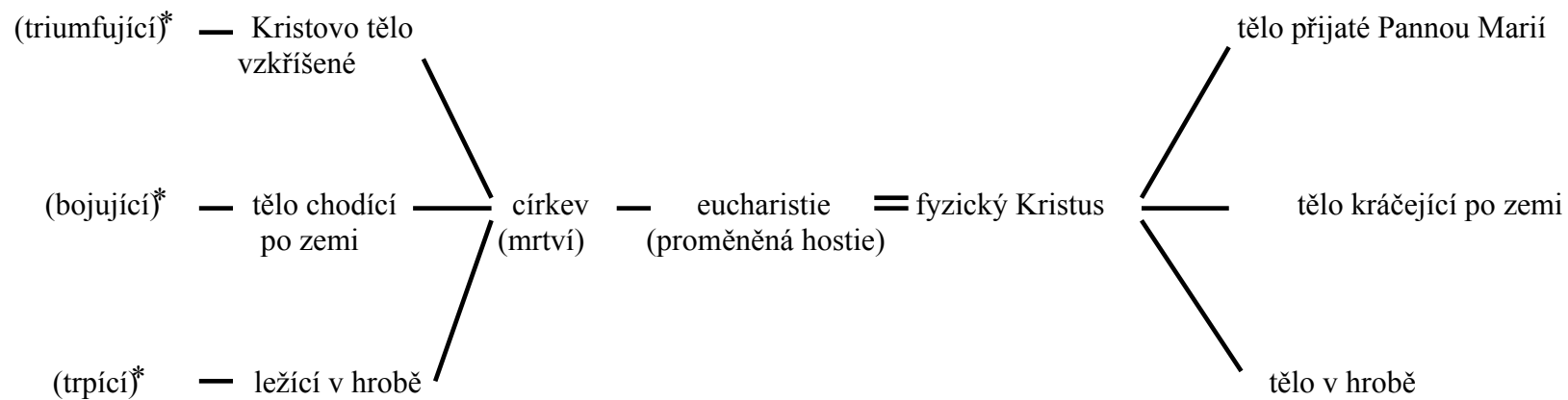
<sup>81</sup> KILMARTIN, E. J., *The eucharist in the west*. Collegeville: Pueblo Book, 2004, s. 94.

když člověk přijímá konsekrovanou hostii, přijímá Krista a on zůstává v člověku a člověk v něm<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Srov. „Per eucharistiám Christus in nobis manet, et nos in illo per assumptum dominem.“  
AMALARIUS METENSIS, *Liber officialis* 3.34.1. (HANSSENS 2.397.36) in KILMARTIN, *The eucharist*, 2004, s. 94.

Níže uvedené schéma č. 4 je pokusem o znázornění corpus triforme u Amalara z Mét.



\* v závorkách je pozdější označení pro církev

Lyonský arcijáhen Florus vycházel z učení Augustinova. Uznával stejně jako Amalar reálnou a objektivní přítomnost Krista v proměněné hostii, ovšem jeho chápání reality bylo jiné než Amalarovo. Florus totiž chápal realitu ve staroplatonském pojetí reality, kdy věc vnímatelná v sobě ukrývá nedotknutelné, jinak řečeno věc viditelná je obrazem věci neviditelné.<sup>83</sup> Jak již bylo v předchozích odstavcích uvedeno, Amalar tyto dvě roviny sloučil. Pokud by se to mělo vyjádřit scholastickou svátostnou terminologií, tak u Amalara je *res et sacramentum* totožné s *res tantum*. A právě proti tomuto ztotožnění Florus píše ve své knize *Adversus Amalarium*: „Jedním slovem, tento chléb přesvaté nabídky je tělo Kristovo, ne materiálně a ne vizuálně, ale skrze svou sílu a svou duchovní moc,<sup>84</sup> která pak ve věřících působí „jako milost jednoty těla“<sup>85</sup> – církve<sup>86</sup>.

Kromě rozdílného pohledu na eucharistii se oba autoři liší i v pohledu na mši svatou. Florus ji vnímá jako aktivitu – jako jedno celkové spasitelské tajemství, jako obětování. Kněz, jako zástupce církve, přináší obětní dary chleba a vína, které jsou proměněny Kristem v síle Ducha svatého (*consecratio mysticus*<sup>87</sup>). Poté Církev obětuje Kristovo tělo a krev. Jedná se o reálné obětování Kristova těla a krve, které jsou přítomny tajemným způsobem – *in mysterio*. Tak se při mši svaté při obětování reálně a tajemně opakuje Kristova smrt a jeho prolití krve na kříži.<sup>88</sup> Podle Amalara je ovšem mše svatá soubor jednotlivých ritů, a každý z nich má svůj vlastní význam – typologický, rememorativní nebo morální. Tedy zatímco pro Amalara mše svatá obsahuje mnoho jednotlivých tajemství, pro Floru se jedná jen o jedno mysterium.<sup>89</sup>

---

<sup>83</sup> Srov. KILMARTIN, *The eucharist*, 2004, s. 95.

<sup>84</sup> PL 119, 77.

<sup>85</sup> Tamtéž.

<sup>86</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 16.

<sup>87</sup> FLORUS, *Expositio missae*, c. 59, n. 9 in DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 45.

<sup>88</sup> Srov. KILMARTIN, *The eucharist*, 2004, s. 96-97.

<sup>89</sup> Srov. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter*, 1963, s. 14 nebo srov. KILMARTIN, *The eucharist*, 2004, s. 97.

Amalarova syntéza corpus triforme také nenašla u konzervativně smýšlejícího lyonského arcijáhna pochopení, když říká: „Jakým způsobem se dělí nebeský chléb na tři části, když se podporuje, že jedna je Kristus, další jsou živí věřící, další již zesnulí věrní?“<sup>90</sup> Zároveň neopomene důrazně zvýraznit latinské aliud, a tak oddělit Krista od církve a živé od zemřelých, a tak poukázat na to, že Amalar je proti jednotě církve.<sup>91</sup> Florus v pojetí církve totiž vychází z pavlovské tradice, jak prozrazuje ve svém díle *Expositio missae*: „To co vidíme, má tělesnou povahu, to co chápeme/poznáváme, obsahuje duchovní ovoce. Jestliže tedy chceš pochopit tělo Kristovo, je třeba poslouchat Apoštola, jak říká věrným: ‘Vy jste Kristovo tělo a jeho údy [...] Jeden chléb, jedno tělo mnozí jsme.’“<sup>92</sup> Je tedy možné vidět vzhledem k předcházejícím odstavcům, že církev je srovnávána s proměněným chlebem a vínem, takže církev, která je Kristovo tělo složené z mnoha údů, se může ve svátostné terminologii označit jako res et sacramentum, zatímco by Kristus spolu se svatými mohl být vnímán jako res tantum.

Kromě rozdílů v chápání křesťanských tajemství neměli tito současníci ani dobrý osobní vztah. Právě nauka o corpus triforme se stala zčásti i zástupným problémem ve snaze lyonských obyvatel o pomstu za krátké Amalarovo tamější působení.<sup>93</sup> A tak v roce 838 na koncilu v severofrancouzském městě Quierzy dosáhl Florus odsouzení Amalarovy nauky o corpusu triforme, když koncil potvrdil, že jeho mystická četba kompromituje reálnou přítomnost historického těla Kristova, narozeného z Panny, zemřelého, vzkříšeného a přítomného ve svátosti.<sup>94</sup> Přes toto

---

<sup>90</sup> PL 119, 85.

<sup>91</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 35-36, 304-305.

<sup>92</sup> FLORUS, *Expositio missae*, c. 62, n. 5 in DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 24.

<sup>93</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 298.

<sup>94</sup> Srov. D'ONOFRIO, *Storia*, 1996, s. 201.

odsouzení však i díky vysoké vědecké úrovni Amalarova autorita nebyla příliš otřesena.<sup>95</sup>

Ačkoliv to byl Amalar z Mét, přítel Karla Velikého, kdo jako první použil pojmu *corpus triforme*, přesto se ujalo pojetí, které zavedl Paschasius Radbertus.<sup>96</sup>

### 3.3. Paschasius Radbertus

Paschasius Radbertus se narodil v roce 786 v Soissons, brzy mu však zemřela matka a on sám velice nemocný byl ponechán v kostele, kde se ho ujaly benediktinky. Díky jejich péči se uzdravil a byl vychován mužskou větví benediktinského řádu. Když mu bylo 26 let, vstoupil do benediktinského kláštera v Corbie, který vedl opat Adalard. Již krátce po vstupu do kláštera byl znám díky svému asketickému způsobu života a vzdělanosti. Uměl řecky a možná i hebrejsky. V roce 844, přestože byl pouze jáhnem, byl zvolen opatem v Corbie. Službu opata vykonával sedm let, poté ze své vůle odstoupil a věnoval se studiu a četbě literatury. Zemřel roku 865 a byl pohřben v kapli svatého Jana, kde se v 11. století stalo několik zázraků. Kanonizován byl roku 1073 a ve 12. století byly jeho ostatky s pompou přeneseny do kostela svatého Petra v Corbii.<sup>97</sup>

Během svého života se spřátelil s králem Ludvíkem I. Pobožným, kterému sloužil jako rádce. Mezi jeho nejznámější díla patří *De corpore et sanguine Domini*, poprvé publikované v roce 831 a vylepšené o třináct let

---

<sup>95</sup> Srov. tamtéž, s. 299.

<sup>96</sup> Srov. CHAMPOUX (ED.), G. J., *The secret of the christian way. A contemplative ascent through the writings of Jean Borella*. New York: State university of New York Press (Albany), 2001, s. 155.

<sup>97</sup> Srov. POHLE, J. (1911): *St. Paschasius Radbertus*. Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/11518a.htm>>. Cit. 24. 3. 2012.

Srov. § 173. *St. Paschasius Radbertus*. Dostupné z: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc4.i.xiv.xxxii.html>>. Cit. 24. 3. 2012.

později. Napsal také komentáře na biblické knihy, například na evangelium svatého Matouše, a životopisy, například životopis opata Adalarda.<sup>98</sup>

Jaká je ale nauka svatého Paschasia o corpusu triforme, která se ujala a nahradila Amalarovo pojetí? Na tuto otázku se pokusí odpovědět následující řádky, které uvedou delší citovanou pasáž z jeho díla *De corpore et sanguine Domini*:

„Zajisté, protože Kristova univerzální církev je jeho tělo, kde je Kristus označován jako hlava a všichni vyvolení jako členové, z nichž se každý den skládá jedno tělo v dokonalého muže [...], kdokoliv z tohoto těla kazí jeden Kristův úd a činí z něj tak úd nevěstky [...], určitě již není v Kristově těle [...]

Proto mu není dovoleno *jíst z tohoto mystického Kristova těla (corpore)*, tělo (corpus), které, aby bylo pravé Kristovo tělo (caro) je proměňováno každý den Duchem svatým pro život světa [...] Když se jí [...] těmi, kteří jsou oprávněni, těmi kdo jsou v jeho těle (corpore) tak, aby bylo jedno Kristovo tělo (corpus), zatímco je na cestě, se sytí jeho tělem (caro) [...]

Ale tělo, které se narodilo z Panny Marie a ve které byl přeměněn [...] a nyní velekněz navěky se za nás neustále přimlouvá; jestliže správně přijímáme, k němu směřuje naše mysl, abychom přijali z něho a od něj jeho tělo (caro), toto tělo (corpus) zůstane nedotčené: totiž, toto tělo (caro) je on, a ovoce tohoto těla (caro) je, že zůstává pořád stejné a že nasytí všechny, kteří jsou v jeho těle (corpus).“<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Srov. tamtéž.

<sup>99</sup> PL 120, 1284-1286 in DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 40.

Tento úryvek odhaluje nauku o corpus triforme, o které se na jiném místě zmiňuje jako o „třech názvech těla“<sup>100</sup>. Pojem těla je použit nejprve pro univerzální církve, poté pro eucharistii a nakonec i pro historické tělo. Z uvedeného textu je také patrná provázanost a vzájemná závislost jednotlivých těl. Ovšem pokud by se u tohoto zjištění zůstalo, bylo by to nedostatečné, a proto sám svatý Paschasius to komentuje těmito slovy: „Kdo chce žít v jednotě těla, musí věřit, že tyto tři jsou jen jedno a stejné mystické tělo.“<sup>101</sup> Tak jsou vnímány tři různé formy jednoho Kristova těla, ve kterých se Kristus projevoval a projevuje. Ačkoliv rozlišuje tři způsoby Kristova těla a zároveň zdůrazňuje jejich jednotu, klade zvláštní akcent na identitu mezi sakramentálním a historickým tělem, jak můžeme vidět ve třetím odstavci uvedeného úryvku. Tak se snaží klást důraz na pravdivost/skutečnost (veritas) sakramentálního těla.<sup>102</sup> Přesto se nejedná o fyzické tělo jako u Amalara. Opat z Corbie totiž používá pro proměněné způsoby označení „Kristovo mystické tělo a krev“<sup>103</sup>, protože tělo je přítomno a přijímáno tajemným způsobem (in mysterio) a zároveň se jedná o obraz (figura/sacramentum) Kristova historického těla.<sup>104</sup> Jeho chápání svátosti by se tedy dalo srovnat s Florovým, ovšem používá jinou terminologii obraz - figura a skutečnost - veritas, když říká, že obraz přijímá pravdivost od skutečnosti.<sup>105</sup>

Právě při používání corpus triforme v devátém století dochází k používání pojmu corpus nejen pro církve, jak bylo dosud obvyklé, ale používá se i pro eucharistii; a to spíše v případech, kdy se autoři snaží poukázat na úzký vztah mezi sakramentálním tělem a ekleziálním. Jinak se také běžně používá termínu caro pro zdůraznění eucharistie jako potravy. Právě

---

<sup>100</sup> PL 120, 896.

<sup>101</sup> Tamtéž.

<sup>102</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 40. Srov. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter*, 1963, s. 16.

<sup>103</sup> PL 120, 1273.

<sup>104</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 84.

<sup>105</sup> Srov. PL 120, 890 D.



u Paschasia je možno pozorovat, že pojem corpus slouží k symetrii v nauce corpus triforme, ale jinak pro eucharistii používá pojmu caro (viz výše citovaný úryvek).<sup>106</sup> Další terminologickou novinkou je používání pojmu mysticum pro vyjádření tajemného, na oltáři proměněného chleba v Kristovo tělo, přestože v dnešní době sousloví corpus mysticum označuje pavlovské Kristovo tělo – církev. Výraz mysticum se tedy v devátém století váže k eucharistii, což potvrzuje i Paschasius, když používá výrazu mystická hostie<sup>107</sup>, která je mysticky rozmnožená<sup>108</sup>, pro označení eucharistie, která sytí církev. Všeobecná církev je tedy v Paschasiově pojetí podobná hierarchizovanému Pavlově tělu, které přijímá chléb živý (viz Jan 6).

Na závěr tohoto oddílu by si bylo třeba ještě povšimnout, že se Paschasius na rozdíl od svých předchůdců liší v tom, že mši svatou nechápe jen jako oběť či jako událost obsahující mnoho tajemství, ale konkrétněji ji prožívá jako Kristovu Paschu. Zdá se, že právě z toho důvodu historické tělo nezůstává jenom u nadpřirozeného původu či pozemského těla, ale úzce v sobě zahrnuje i jeho identickou proměnu v tělo přítomné, které se za nás přimlouvá a které nás v proměněných způsobech sebou samým sytí.

Paschasiova nauka však měla již od začátku tři oponenty: Ratramna z Corbie, Hrabana Maura a Gottschalka z Orbais.

### 3.4. Ratramnus z Corbie

O prvním z této trojice oponentů, o Ratramnovi, se ví velice málo. Přesto je známo, že byl benediktinským mnichem a knězem v Corbie. Tam se

---

<sup>106</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 53, 94, 95.

<sup>107</sup> Srov. PL 120, 1119 B.

<sup>108</sup> Srov. PL 120, 1335 - 1336.

pravděpodobně stal vyučujícím, když se svatý Paschasius stal opatem. Zemřel kolem roku 868.<sup>109</sup>

Ratramnus vychází ve své knize *De corpore et sanguine Domini* z Paschasiovy nauky corpusu triforme. Ovšem nesouhlasí s ním v jednotě sakramentálního a historického Kristova těla. Přitom se odvolává na svatého Ambrože, když říká: „Autorita tohoto velice moudrého muže (svatého Ambrože)<sup>110</sup> nás přesvědčuje, že velký rozdíl odděluje tělo, ve kterém Kristus trpěl, od těla slaveného každý den věrnými/věřícími v tajemství (in mysterio) Kristova utrpení.“<sup>111</sup>

Ratramnus používá ve svém díle ambroziánskou christologii, ve které je Kristus chápán jako Duch<sup>112</sup>, což je možné vidět, i když píše o eucharistii: „Ochutnejte Pána, pocítí se něco tělesného (corporaliter)? [Duch] tedy zve k zakoušení duchovní (spiritualiter) chuti a ne, abychom mysleli tělesně na tento nápoj či tento chléb, ale abychom rozuměli duchovně, protože Pán je Duch.“<sup>113</sup> Ratramnus tak upřednostňuje duchovní rovinu před tělesnou<sup>114</sup>, a tak se eucharistie stává „zárukou a obrazem budoucích věcí“<sup>115</sup>. Když se pro eucharistii použije sousloví corpus mysticum, stává se eucharistie obrazem těla věřícího lidu<sup>116</sup>. Adjektivem mysticum se tedy u Ratramna vyjadřuje předznamenání budoucího stavu či zobrazení nějakého tajemství a zároveň se klade do protikladu k vlastnímu (proprium) a pravdivému/skutečnému (verum)<sup>117</sup>, což pro Ratramna znamenalo smysly vnímatelné. Eucharistii také dvakrát

---

<sup>109</sup> Srov. OTT, M. (1911): *Ratramnus*. Dostupné z : <<http://www.newadvent.org/cathen/12659c.htm>>. Cit. 24. 3. 2012.

<sup>110</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 152.

<sup>111</sup> PL 121, 154 – 155. in DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 152.

<sup>112</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 152.

<sup>113</sup> PL 121, 151 B.

<sup>114</sup> To platí i u procesu proměnění, které se uskutečňuje jen duchovně (spiritualiter) a ne tělesně (corporaliter). Srov. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter*, 1963, s. 17.

<sup>115</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 80.

<sup>116</sup> Srov. tamtéž, s. 85.

<sup>117</sup> Srov. tamtéž, s. 108, p. 123.

označuje pojmem substance, ale jen proto, aby zvýraznil její neviditelný charakter a její tajemnou povahu (in mysterio).<sup>118</sup>

### 3.5. Hrabanus Maurus

Hrabanus Maurus se narodil okolo roku 780 v Mohuči. V útlém věku vstoupil do benediktinského kláštera ve Fuldě a v roce 801 byl vysvěcen na jáhna. Studoval pod vedením Alkuina v Tours a od něj dostal přídomek Maurus, protože tak se jmenoval oblíbený žák svatého Benedikta. Po svém návratu do kláštera ve Fuldě vedl tamější klášterní školu. V roce 814 byl vysvěcen na kněze. O osm let později byl zvolen opatem a za jeho působení klášter zažil svůj největší rozkvět. Během rozepří v císařské rodině se zastával Ludvíka I. Pobožného a poté podporoval jeho nejstaršího syna Lothara. Když na to přišel Ludvík Němec, mladší bratr Lothara, Hrabanus Maurus utekl z kláštera. O rok později se sice vrátil, ale rezignoval na svou opatskou hodnost. V roce 847 již usmířen s králem se stal arcibiskupem v Mohuči. Ve své době byl znám pro svou nesmírnou vzdělanost a lásku vůči chudým. Zemřel pravděpodobně během hladomoru v roce 856 nedaleko Mohuče.<sup>119</sup>

Hrabanus Maurus, stejně jako Gottschalk z Orbais, se staví proti Paschasiově identitě mezi historickým a eucharistickým tělem, protože se jedná o jiné tělo (maso).<sup>120</sup> Pro eucharistické tělo, které vzniká proměněním, lat. *converti*<sup>121</sup>, chleba a vína tajemně in mysterium a zároveň tělesně in *carnem*<sup>122</sup>, používá stejně jako jeho současníci označení *corpus mysticum*. Tento pojem

---

<sup>118</sup> Srov. tamtéž, s. 170.

<sup>119</sup> Srov. OTT, M. (1911): *Blessed Maurus Magnentius Rabanus*. Dostupné z : <<http://www.newadvent.org/cathen/12617a.htm>>. Cit. 27. 3. 2012.

<sup>120</sup> Srov. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter*, 1963, s. 16.

<sup>121</sup> Srov. PL 107, 318 A. „Converti“ je také použito pro změnu, která v lidech působí, takže se stávají více zbožnými a poslušnějšími. In DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 98.

<sup>122</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 171.

mysticum přejímá od Hesychia, významného kněze a exegety pátého století.<sup>123</sup> Eucharistii vnímá především v janovském slova smyslu jako mystickou stravu pro církve<sup>124</sup>, která věřící sjednocuje a naplňuje vnitřního člověka silou svátosti.<sup>125</sup> Zároveň v jeho díle dochází k významovému ztotožnění sousloví corpus mysticum s Jeronýmovým vyjádřením caro spiritualis.<sup>126</sup> Proměněný chléb a víno, kromě toho, že na zemi sjednocuje církve, má podle mohučského arcibiskupa devátého století ještě dvě jednotící funkce. První je, že eucharistie sjednocuje člověka v něm samém, vytváří smír mezi jeho duší a tělem, a tak z hlediska teologické antropologie znovu vytváří v člověku stav smíru před prvotním hříchem. Druhá funkce se týká opět církve jako celku a má funkci eschatologickou, formuje totiž věřící v společenství svatých societas sanctorum pro konečné, úplné sjednocení Kristova těla (církve).<sup>127</sup>

### 3.6. Gottschalk z Orbais

Poslední z trojice oponentů Gottschalk se narodil kolem roku 800 nedaleko Mohuče Saskému hraběti Berniovi. Již v dětství byl dán svým otcem do benediktinského kláštera ve Fuldě, jehož opatem byl Hrabanus Maurus. Když dospěl, necítil povolání k duchovnímu životu a chtěl opustit klášter. Nebylo mu to však povoleno, a tak se proti své vůli stal mnichem. Nedlouho poté utekl z kláštera ve Fuldě, ale byl opět přinucen žít mnišský život, ovšem bylo mu povoleno změnit klášter. Vybral si klášter v Orbais, kde se věnoval

---

<sup>123</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 43.

<sup>124</sup> Srov. tamtéž, s. 69.

<sup>125</sup> Srov. PL 107, 318.

<sup>126</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009 s. 144.

<sup>127</sup> Srov. tamtéž, s. 316, p. 15.

studiu teologie, zvláště ho zaujaly texty svatého Augustina. Známy je především pro svou nauku o dvojím předurčení. V roce 840 opustil nedovoleně klášter pod záminkou poutě do Říma. Tam však hlásal svoji nauku o předurčení člověka. Po svém návratu se nechal vysvětit pomocným biskupem remešským na kněze aniž by o tom věděl jeho vlastní biskup v Soissons, kam klášter v Orbais spadal. Později opět utekl do Itálie, do Dalmácie a do Panonie a Norica. Najednou se objevil roku 848 na koncilu v Mohuči, kde byla jeho nauka o predestinaci odsouzena. O rok později na koncilu v Quierzy byl přinucen spálit svá díla, byl uvolněn z kněžské služby a uvězněn v klášteře v Hautvilliers, kde zemřel asi po dvaceti letech (asi roku 868) mentálně nepřičetný.<sup>128</sup>

Dílo *De cuiusdam sapientis de corpore et sanguini Domini*, které bylo podle G. Morina dlouho chybně připisováno Hrabanovi Maurovi, bylo ve skutečnosti napsané Gottschalkem.<sup>129</sup> Je možné v něm vidět, že autor přímo reaguje na svatého Paschasia, když využívá jeho terminologii a používá ji ke svému komentáři: „K tomu se přidává další obtíž, která je úplně nejtěžší z celého jeho díla: mluví o Kristově těle ve třech způsobech, tedy o Církvi, o mystickém těle (istud) a o těle sedícím po pravici Boží (illud).“<sup>130</sup> Pro rozlišení tří Paschasiových způsobů jednoho Kristova těla ale používá také adverbium<sup>131</sup> zvláště (specialiter) a pro jejich vzájemnou jednotu pojem přirozeně (naturaliter), což je možné vidět i v následujících řádcích. Kromě toho se za pomoci střídání aktivních a pasivních výrazů snaží vyjádřit vzájemnou dynamiku mezi třemi způsoby jediného Kristova těla. „Je tedy

---

<sup>128</sup> Srov. OTT, M. (1909): *Gottschalk of Orbais*. Dostupné z : <http://www.newadvent.org/cathen/06682a.htm>. Cit. 26. 3. 2012.

<sup>129</sup> Srov. GIRON, M. A. N., *La carne de Cristo. El misterio eucaristico a la luz de la controversia entre Pascasio Radberto, Ratramno, Rabano Mauro y Godescalco*. Universidad pontificia comillas de Madrid: 1989, s. 32.

<sup>130</sup> PL 112, 1513 C.

<sup>131</sup> Jedná se o gramatickou teologii, která se vyznačovala formami adverbii, adjektiv a sloves. Srov. D'ONOFRIO, *Storia*, 1996, s. 224 – 225).

jasné, přijaté a příjemné, že zvláště (specialiter) jedno je tělo (caro) nepomíjející [nebeské] a druhé k přijetí [mystické, eucharistie] a zvláště (specialiter) jiné porušitelné [církve]. Tím, že porušitelné tělo přijme dané [mystické] tělo (caro) od dávajícího těla [nebeského] potom se stane neporušitelné. [...] musí být jasné, přijaté a příjemné, že v jedinečný okamžik se bude jednat skrze přirozenost (naturaliter) o jedno Kristovo tělo – dávající, dané a přijímající [...]“<sup>132</sup>

Na rozdíl od Paschasia neshledává Gottshalk z Orbais identitu mezi sakramentálním tělem a nebeským tělem<sup>133</sup>. Pro zvýraznění rozlišení těchto dvou těl právě používá již zmíněné adverbium specialiter nebo latinská zájmena tohle (istud) a ono (illud). Eucharistie je chápána jako poznatelné tělo<sup>134</sup>, které je ze substance chleba a vína<sup>135</sup> a které je zároveň po proměnění pravým Kristovým tělem a krví.

Předešlé části této kapitoly představili nejdříve střet Amalara a Flora a následně syntézu Paschasia Radberta a reakci na ni od Ratramna, Hrabana Maura a Gottschalka. Tito autoři devátého století různě pojímali téma Kristovy eucharistické přítomnosti a pravdivosti či skutečnosti. Spolu s touto otázkou se řešily v této době i vzájemné vztahy mezi eucharistií a církví a jejich hranice v rámci Paschasiovy nauky corpus triforme, tedy mezi sakramentálním, ekleziálním a historickým Kristovým tělem.

---

<sup>132</sup> Pro srovnání s úplným textem je zde vyjíměčně uveden i latinský originál: „Igitur si jam lucet, placet, libet, quod alia specialiter est caro inconsumptibilis, et alia susceptibilis, et alia specialiter corruptibilis, tamen a dante carne datam carnem accipiens caro, salubriter sumendo futura incorruptibilis, nihilominus quoque debet lucere, placere, libere, quod simul una est naturaliter caro dans, data, accipiens, videlicet invescibilis, vescenda, vescens [...]“

LAMBOT, C., *Oeuvres grammaticales et théologiques de Godescalc d'Orbais*. Louvain: Spicilegium Sacrum lovaniense, 1945, s. 335 in DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 37.

<sup>133</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 41.

<sup>134</sup> Srov. tamtéž, s. 114.

<sup>135</sup> Srov. tamtéž, s. 170, p. 55.

V následujících částech budou uvedeni další významní autoři, kteří jsou důležití pro formování nauky o eucharistii a církvi.

### 3.7. Jan Scotus Eriugena

Jan Scotus se narodil roku 810 v Irsku, od roku 845 žil na franském dvoře za krále Karla II. Holého. Na tamější dvorské škole vyučoval gramatiku a dialektiku. Ve své době se stal známým především díky svému překladu řeckých církevních otců Pseudo-Dionýsia Areopagity (5.-6.st.), svatého Maxima Vyznavače (580-662), svatého Řehoře z Nyssy (335-po 394) a svatého Epiphania ze Salamis (310-403), které zpřístupnil latinskému světu. Kromě překladatelské činnosti se podílel i na teologických disputacích, a to ohledně predestinace a eucharistie. Jeho dílo je ovlivněno snahou o spojení neoplatonismu s křesťanskou vírou, jak ukazuje jeho nejznámější dílo *De divisione naturae* (862-866), kde rozlišuje čtyři druhy přirozenosti: nejprve tvořící a nestvořená, poté tvořící a stvořená, následně netvořící a stvořená a nakonec netvořící a nestvořená. První a poslední přirozenost podle Eriugena náleží Bohu. Naproti tomu druhá a třetí vyjadřují dvojí způsob existence stvořených bytostí – rozumově pochopitelný a smysly vnímatelný. Člověk tak podle Jana Scotta vnímá svět svými smysly, ale až jeho rozum ukazuje na příčiny věcí a on se následně obrací k Bohu a kontempluje ho. Později však toto slavné dílo bylo církví odsouzeno, protože vedlo k pantheistickým implikacím. Bohužel bližší okolnosti života Eriugeny nejsou známy, ale je pravděpodobné, že byl knězem a mnichem. Zemřel na území dnešní Francie, asi v Paříži, v roce 877.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> Srov. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (2012): *John Scotus Erigena*. Dostupné z: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/191466/John-Scotus-Erigena>>. Cit. 28. 3. 2012.  
Srov. TURNER, W. (1909): *John Scotus Erigena*. Dostupné z : <<http://www.newadvent.org/cathen/05519a.htm>>. Cit. 28. 3. 2012.

Irský učenec devátého století rozlišuje stejně tak jako svatý Paschasius historické, sakramentální a ekleziální Kristovo tělo. Základem jeho nauky je historické Kristovo tělo, které zahrnuje Kristův život od početí Panny Marie až po jeho vzkříšení a nanebevstoupení. Kristus po svém zmrtvýchvstání nabývá pravé duchovní tělo, které ale není materiální povahy.<sup>137</sup> Ježíšův život je tedy chápán jako přechod od pozemsky tělesného bytí skrze smrt a vzkříšení k plnému duchovnímu životu. Tato přeměna se uskutečňuje na pozadí dynamiky dvou vzdálených poloh: od figury k veritas (příčemž veritas vysvětluje a objasňuje obraz figura<sup>138</sup>).<sup>139</sup> Stejně tak jako byla Kristova pozemská existence obrazem pravého duchovního těla, tak i eucharistie je obrazem Kristova pravého oslaveného těla (tedy duchovního) neboli neporušitelného Kristova ducha, který nás díky konsekrování duchovně sytí a přetváří (v duchu metabolismu svatého Ambrože). Mysticum totiž u Eriugeny nemá spojitost pouze s tajemstvím odehrávajícím se na oltáři, ale vyjadřuje především obraznost nebo předobrazení. Církev je označena jako corpus intellectuale, neboli jako duchovní tělo, které je vnímatelné rozumem. Zprostředkovává věřícím mystické a rozumem poznatelné dny<sup>140</sup>, když je sytí eucharistií, a věřící tak mohou zakoušet in figura nebeský stav.

### 3.8. Lanfranc

Lanfranc se narodil roku 1005 v Pavii. Nejdříve vystudoval právo, které později s úspěchem provozoval. Ale věhlas si získal až jako učitel na škole, kterou sám založil v Avranches v Normandii. Tam působil v letech 1039-1042. Poté vstoupil do benediktinského kláštera v Bec, kde se po deseti letech

---

<sup>137</sup> Srov. PL 122, 943 D.

<sup>138</sup> Srov. PL 122, 992 C.

<sup>139</sup> Srov. PL 122, 317 A.

<sup>140</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 34



strávených v samotě stal převorem a opět začal učit. Když se v roce 1053 měla konat svatba normandského dobyvatele Viléma a Matyldy flanderské, postavil se proti tomuto sňatku kvůli zakázanému stupni příbuzenství, což zapříčinilo jeho napjaté vztahy s panovníkem. Později se však tento vztah s normandským vévodou urovnal. V roce 1063/1066 byl rodák z Pavie ustanoven vévodou jako opat v St. Stephen's v Caen a o sedm let později se stal arcibiskupem v Canterbury. Po uvedení do úřadu arcibiskupa se snažil reformovat církev v Anglii, usiloval, i přes pevné přátelské vztahy s papežem, o její co nejvíce možnou nezávislost. Zároveň ale také oddělil světské dvory od církevních, a tak zamezoval ovlivňování církve samotným panovníkem či jinými osobami ze sekulárního prostředí. Zemřel ve svých 84 letech v Canterbury.<sup>141</sup>

Lanfranc se během svého života účastnil často střetů s Berengarem z Tours ohledně problematiky eucharistie. Jaká však byla jeho nauka? Jak vnímal církev? Arcibiskup z Canterbury nedodrží corpus triforme svatého Paschasia, všímá si především dvou Kristových těl, a to eucharistie a církve. V otázce eucharistie vychází z pojetí svatého Ambrože, to znamená, že se z chleba a vína skrze mysterium svaté modlitby/ tajemně stává tělem (caro)<sup>142</sup> a krví Krista<sup>143</sup>. Toto proměněné tělo je pokrmem věřících, tělem Kristovým, tělem života<sup>144</sup>, které je pravdivé (verum). Pravdivost (veritas), která se od antiky již samozřejmě váže k eucharistii<sup>145</sup>, však byla v Lanfrancově době zpochybňována, a tak z tohoto důvodu využívá ještě navíc dialektické výrazy: esenciálně či substanciálně<sup>146</sup> či klade důraz na samotné tělo (ipsum corpus)<sup>147</sup>.

---

<sup>141</sup> Srov. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (2012): *Lanfranc*. Dostupné z: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/328574/Lanfranc>>. Cit. 30. 3. 2012.

Srov. BIRT, H. (1910): *Lanfranc*. Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/08784c.htm>>. Cit. 30. 3. 2012.

<sup>142</sup> PL 150, 425 A, PL 150, 423 D.

<sup>143</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 48, p. 7.

<sup>144</sup> Srov. PL 150, 430.

<sup>145</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 107.

<sup>146</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 172, p. 74. Srov. PL 150, 416 C.

<sup>147</sup> PL 150, 427 C.

Neříká však, že by proměněná hostie přestala být hostií a byla lidské maso. Lanfranc totiž, když se snaží toto tajemství vysvětlit, používá analogické srovnání se samotným pozemským Kristem, když tvrdí: „Kristus je totiž svátost Krista“<sup>148</sup> a hned dodává: „tělesnost (caro) je svátostí těla (corporis).“<sup>149</sup> Pak tedy lehce přechází k tomu, že způsoby zůstávají neměnné, ale ukrývají pravé Pánovo tělo.<sup>150</sup> A tak věřící přijímá tělesně duchovní pokrm.<sup>151</sup> Svátost tedy dle Lanfranca obsahuje duchovní realitu či duchovní věc. Eucharistii však vnímá v celkovém kontextu s důrazem na oběť Kristovu, vždyť je to nebeská svátost a mysterium<sup>152</sup>. Takže, když ji slavíme,<sup>153</sup> zvěstujeme Kristovu smrt<sup>154</sup>, která je počátkem velikonočního tajemství. Kdo si ale připomíná toto tajemství? Ti, kdo přijímají proměněný chléb a víno v Kristovo svátostné tělo a krev.<sup>155</sup> I oni tvoří tělo Kristovo, které je právě skrze proměněné způsoby sjednocováno, jak ve vertikální, tak i horizontální rovině. Toto úzké sepětí potvrzují i Lanfrancova slova: „Typicky když Kristova církev je nazývána jedním jediným chlebem a jedním jediným tělem (corpus) [...]“<sup>156</sup>

### 3.9. Berengar z Tours

Poslední raně středověký autor, kterému se tato kapitola bude věnovat je Berengar z Tours. Narodil se pravděpodobně na sklonku 10. století asi v roce 999. Studoval u slavného Fulberta v Chartres, v roce 1029 se vrátil do Tours,

---

<sup>148</sup> PL 150, 423-425.

<sup>149</sup> PL 150, 424.

<sup>150</sup> Srov. PL 150, 423 C.

<sup>151</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 174.

<sup>152</sup> Srov. PL 150, 427.

<sup>153</sup> Srov. „celebratio – signum mortem imitatur“ in DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 78.

<sup>154</sup> Srov. PL 150, 194 B.

<sup>155</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 95.

<sup>156</sup> PL 150, 189 B.

kde se stal kanovníkem a později i ředitelem katedrální školy svatého Martina. Vyučoval gramatiku a dialektiku. Okolo roku 1040 byl ustanoven arcijáhnem v Angers. Ovšem do dějin teologie se zapsal především svým sporem ohledně eucharistie. Počátek jeho trápení lze spatřit v roce 1050, když napsal Lanfrancovi dopis, ve kterém hájil učení Johna Scota (ve skutečnosti Ratramna). Lanfranc předal tento dopis do Říma, kde byl následně odsouzen a papežem Lvem IX. exkomunikován. Ačkoliv se snažil hájit svou nauku na různých synodách, roku 1059 byl donucen spálit sám své knihy a o dvacet let později se již odebrá do ústraní do převorství svatého Kosmy, kde dne 10. ledna 1088 smířen s církví vydechl naposled.<sup>157</sup>

Berengarova nauka o eucharistii probouzela rozjitřené emoce již v jeho době a stejně i dnes se živě spekuluje, zdali byla skutečně heretická či ne. Jisté je, že Berengar používal stejnou terminologii jako jeho předchůdci a současníci v 9., 10. a 11. století, ovšem jeho pojmy nevyjadřovaly tytéž věci. Asi nejmarkantnější rozdíl se ukazuje v klasickém užívání vztahu mezi obrazem a pravdou či skutečností, tedy mezi *figura* a *veritas*. Zatímco ostatní vycházeli z toho, že obraz je vytvořen podle skutečnosti, a tak je vzhledem ke skutečnosti pravdivý, Berengar tyto dva termíny postavil do vzájemného protikladu podobnému klasickému dialektickému *ano* či *ne*, *sic et non*. Tak odstranil objektivní vztah mezi *figura* a *veritas* a vznikly dva krajní póly. Ty poté byly spojeny individuem, neboli rozumovým poznání individua. A tak se z objektivního či objektivně poznatelného vztahu stala individuálně či subjektivně poznatelná skutečnost. Tento model využil i pro vztah mezi

---

<sup>157</sup> Srov. CANTIN, A., *Berengar of Tours*. In: Vauchez (Ed.), A., *Encyclopedia of the Middle Ages A-J*. Cambridge (UK): James Clarke, 2000.

Srov. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (2012): *Berengar of Tours*. Dostupné z: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/61597/Berengar-of-Tours>>. Cit. 30. 3. 2012.

svátostí (sacramentum) a svátostnou realitou (res sacramenti) a následně pro svoji nauku o eucharistii, či Kristově reálné přítomnosti v ní.<sup>158</sup>

Berengar ve svém díle *De sacra cena* píše: „Konsekrace mění chléb a víno na oltáři v pravé (verum) tělo a krev Krista: to není ani můj, ani tvůj názor, ale svědčí o tom evangelia a apoštolové, tedy autentické Písmo, které nelze zpochybnit.“<sup>159</sup> Tento Berengarův výrok zůstává v klasické linii: je zachována objektivní skutečnost proměny a přítomnosti Krista. Ovšem na jiném místě se člověk může dočíst: „Kristovo tělo je duchovně pravdivé pro vnitřního člověka“<sup>160</sup> nebo „Co se týká povahy, jedná se o chléb, když se díváme očima tělesnými. Co se však týká božího požehnání, jedná se o chléb, který je v očích srdce a v očích víry, tělem Kristovým.“<sup>161</sup> V těchto dvou citacích se již nedá mluvit o objektivní skutečnosti (první varianta jeho vnímání), ale pouze o subjektivní (druhá varianta), která je úzce vázána na víru člověka a na jeho srdce, centrum jeho duchovního života. Pro druhou variantu by nejspíše svědčilo i jeho tvrzení o vzkříšeném Kristu, jehož tělo musí být jen na jednom určitém místě. „Malý kousek Kristova těla se nemůže ocitnout na oltáři, ledaže by Kristovo tělo bylo odstřižuté a jeho malý odebraný kousek byl odeslán sem dolů na oltář.“<sup>162</sup> Těmito slovy se zde pravděpodobně snaží ukázat nemožnost reálné Kristovy přítomnosti v eucharistii. Tento významný středověký autor se také zabývá otázkou, jakým způsobem dochází ke změně v tělo a krev Kristovu. Samotnou změnu označuje jako racionálně vnímatelnou přeměnu (conversion intelligibilis)<sup>163</sup>, tedy jde o změnu v duchovní rovině. Dokazuje to pomocí evidence, když říká: „Proměněný chléb na oltáři ztratil

<sup>158</sup> Srov. D'ONOFRIO, *Storia*, 1996, s. 453-455.

<sup>159</sup> BERENGARII TURONENSIS, *De sacra coena adversus Lanfrancum*. Berolini: Haude et Spener., 1834, s. 57.

Srov. tamtéž, s. 51.

<sup>160</sup> BERENGARII TURONENSIS, *Purgatoria epistula contra Almannum*, t. IV, col. 110 in DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 163.

<sup>161</sup> DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 163.

<sup>162</sup> BERENGARII, *De sacra coena*, 1834, s. 200.

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 186.

svoji bezvýznamnost a svou neúčinnost, ale neztratil vlastnosti své podstaty.<sup>164</sup> Pokud by se tedy měla zhodnotit Berengarova nauka, zdá se, že by bylo možné říci, že nebyl pro reálnou tělesnou přítomnost Krista v eucharistii, ale pro reálnou duchovní přítomnost. Nejednalo by se taktéž o objektivní skutečnost nezávislou na přijímajícím, ale naopak – eucharistie by byla obraz s Kristovou duchovní silou/ Kristovým duchem pro člověka majícího víru v Krista.<sup>165</sup>

Ovšem jeho současníci, například jeho největší protivník Lanfranc, shledával jeho nauku namířenou proti reálné a skutečné Kristově přítomnosti, což se může vidět v následující citaci: „Popíráš tělo (caro) a krev, když redukuješ celou událost na pouhý posvátný rituál.“<sup>166</sup> Spory mezi protivníky a Berengarem vyvrcholily na dvou koncilech, ovšem ani na jednom nebyl Berengar úspěšný, a musel složit vyznání víry. Tak na prvním koncilu v Římě za papeže Mikuláše II. v roce 1059 se zřekl všech herezí, kterých se podle koncilu dopustil a vyznal: „Já Berengar vyznávám [...] spolu se svatou římskou církví [...], že chléb a víno, které jsou položeny na oltáři, nejsou po konsekraci pouze svátostí (sacramentum), ale rovněž i pravým (verum) tělem a krví našeho Pána Ježíše Krista, které je též bráno do rukou kněze a jím lámáno, stejně tak je i rozdrceno jeho zuby či zuby věřících, a to způsobem smyslově vnímatelným (sensualiter), tedy nejen svátostně, ale vskutku [...].“<sup>167</sup> Lze tedy vidět, že koncil se staví proti tomu vidět v proměněných způsobech jen svátost, figuru neboli sacramentum tantum, ale jedná se o skutečné tělo ve svátosti, tedy res et sacramentum. Zároveň se jedná o skutečnost objektivní (tedy hmotnou), což je zdůrazněno i díky adverbiu sensualiter, na rozdíl od intelligibilis, jež poukazuje na realitu duchovní.

---

<sup>164</sup> Tamtéž, s. 98-99.

<sup>165</sup> Srov. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter*, 1963, s. 19.

<sup>166</sup> PL 150, 237.

<sup>167</sup> DS 690.

Berengar sice toto vyznání přijal, ale nedlouho po koncilu se již snažil při každé příležitosti dokazovat absurdnost koncilního vyjádření o eucharistii. A tak, když se o dvacet let později opět konal koncil v Římě, tentokrát již za papeže Řehoře VII., Berengar z Tours byl opět odsouzen. Stejně jako na minulém koncilu i na tomto složil vyznání víry v reálnou přítomnost Krista v eucharistii: „Já, Berengar, věřím ze srdce a ústy vyznávám, že chléb a víno, které jsou na oltáři, jsou skrze tajemství svaté modlitby a skrze slova našeho Spasitele změněny v pravé (verum), vlastní a životodárné tělo (caro) Krista, narozeného z Panny, který se obětoval pro spásu světa, visel na kříži, a který sedí po pravici Otce. Stejně tak věřím v pravou (verum) krev, která vytéká z boku Kristova ne způsobem znamení a silou svátosti, ale ve vlastní přirozenosti a ve skutečnosti (in veritate) substance. [...]“<sup>168</sup> Zároveň ještě Berengar slíbil, že již nebude vykonávat učitelský úřad. Tento slib splnil a zbytek života prožil v ústraní.

Tato zmíněná *professio fidei* se věnují primárně přítomnosti Krista v eucharistii, jedná se tedy o přítomnost skutečnou a substanciální, která je ztotožněna s Kristovým historickým tělem v různých stadiích. Tak je možno vidět nepřímo i dobový vývoj nauky o *corpus triforme*, který se stává pouze tzv. *corpus duplex*. Zároveň ani v jednom Berengarovu vyznání víry již nezaznává adjektivum *mysticum*, aby se nějakým způsobem nenarušila deklarovaná Kristova reálná přítomnost v eucharistii.

### **3.10. Shrnutí**

Tato kapitola se snažila zmapovat teologický vývoj vztahu mezi eucharistií a církví na pozadí vybraných spisovatelů 9. až 11. století, respektive

---

<sup>168</sup> DS 700.

na pozadí naukových sporů, týkající se vnímání eucharistie a syntézy corpus triforme.

Během tohoto historického období bylo možné si povšimnout změny ve smýšlení. Zatímco v 9. a 10. století se operovalo hlavně se symbolikou, která byla založena na platónské či novoplatónské filosofii, v 11. století se k ní začíná používat i aristotelská filosofie založená na gramatice nebo dialektice. Tuto změnu smýšlení ilustrují i terminologické pojmy pro vystižení křesťanských tajemství. Zatímco platónsky laděná teologie využívá hojně participace vztahu mezi reálným pozemským obrazem a skutečností (figura-veritas), v 11. století autoři nadále používající tytéž termíny, ovšem onu participaci a tedy i podíl reality obrazu vůči skutečnosti nevnímají, a dokonce figura a veritas začínají stavět do kontradikce. Adjektivum verum se tradičně již od antiky spojovalo s eucharistií. Jelikož se však v 11. století i tento pojem dostal do určité krize, snažili se ho tehdejší autoři vystihnout jinak. Proto tedy, aby se vyjádřila (pozemská) skutečnost, se zavádějí nové termíny, např. substantialiter, specialiter, naturaliter či sensualiter. A tak i výraz mysticum, který v 8., 9. a 10. století běžně nezpochybňoval realitu a reálnost dané věci, ale především prozrazoval, že konkrétní věc obsahuje duchovní realitu a že se váže k mysteriu, získává u Ratramna z Corbie (9. století) odlišný význam. Ratramnus ho totiž staví do protikladu k přídavným jménům proprium a verum. Tato změna pak ovlivňovala, jak Ratramnovi nástupce, tak i jeho současníky, a postupně se tento výraz vytrácí ve spojitosti s eucharistií. Například v Berengarově knize o eucharistii se neobjevuje už ani jednou, stejně tak i v oficiálních dokumentech není přítomno (viz výše uvedené vyznání víry). Zdá se tedy, že lze konstatovat, že označení corpus verum et mysticum se používalo běžně (kromě pár výjimek, např. Ratramnus) pro eucharistii v osmém až desátém století.

Tato kapitola dále ukázala na úzký vztah mezi eucharistií a naukou corpus triforme. Již Amalar, který tento termín použil poprvé, vychází z liturgického ritu lámání proměněné hostie. Ačkoliv jeho nauka se nakonec neujala (konec kolem 14. století), přesto dala základ Paschasiově syntéze, tedy ke třem způsobům Kristova těla: historického těla, církve a eucharistie. Tyto tři způsoby jednoho Kristova těla byly rozlišovány různě: od splynutí či identity Kristova historického těla (např. svatý Paschasius) až po jednoznačné rozlišení například za pomoci adverbia specialiter (např. Gottschalk z Orbais). Ovšem vždy zůstává vstupní branou do této nauky sakramentální tělo – eucharistie. Zároveň si člověk může všimnout kromě objasňování nauky o eucharistii i velké proměny v chápání a kladení důrazů na Kristovo historické tělo. Nejdříve je totiž toto historické tělo chápáno jako tělo narozené z Panny a ukřižované, dále jako kráčející po této zemi, ležící v hrobě a vzkříšené (např. již u Amalara z Mét). Později se toto chápání rozšiřuje o nebeského Krista, který sedí po pravici Otce a přimlouvá se za nás (např. Gottschalk z Orbais).

Pokud je tedy řeč o eucharistii, jedná se o corpus mysticum et verum, tedy o objektivní, pravdivé a skutečné Kristovo tělo obsahující skrytou duchovní realitu - mysterium. Tak eucharistie odkazuje v rámci syntézy corpus triforme na Kristovo historické a nebeské tělo a na církev. V prvním případě, tedy ve vztahu mezi eucharistií a historickým a nebeským Kristovým tělem, nelze opomenout analogii Kristovy dvojí přirozenosti v jedné osobě k přijímání eucharistie věřícími jak duchovně spiritualiter, tak i tělesně corporaliter. Je zde také nezbytné uvést i chápání eucharistie jako pokračování Kristova historického a oslaveného těla na zemi. Toto pojmání eucharistie je podporováno sjednocením sakramentálního a historického těla, a změny v nauce corpus triforme v corpus duplex. Kristus dává své tělo – eucharistii jako potravu věřícím, aby on byl v nich a oni v něm, a tedy, aby mezi nimi byl úzký vztah. Stejně tak má eucharistie i význam jako posila na životní cestě



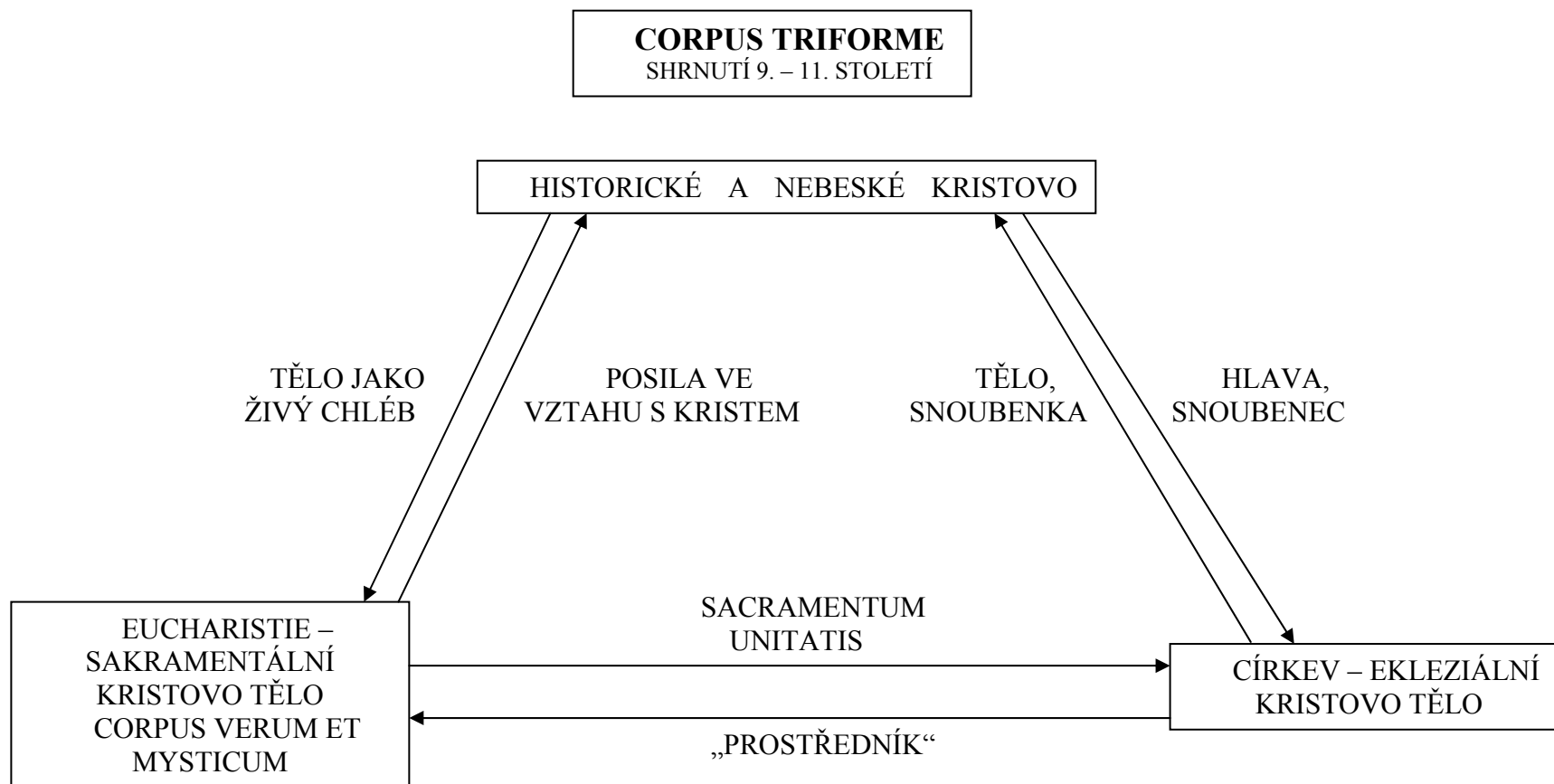
do jeho království. Druhým vztahem, v kterém se nachází Kristovo svátostné tělo, je jeho vztah s církví. Eucharistie, jak bylo často vidět, je svátost jednoty, která shromažďuje věřící v jedno Kristovo tělo. Stejně tak je i eucharistie vnímána jako pokrm daný celé církvi k posilnění pro pozemské putování. Ovšem aby se stalo z chleba a vína Kristovo tělo a krev, je třeba jejich proměnění. To se uskutečňuje v církvi a skrze církve, v osobě kněze – in persona Christi. Třetí vztah lze vidět mezi církví a historickým a nebeským Kristovým tělem. Kristus totiž sedí po pravici Otce, jako Hlava svého těla (Ef 1, 22.23), jako Snoubenec své snoubenky (Zj 19). Po rozlišení jednotlivých vztahů je jasné, že spolu vzájemně nerozlučně souvisí, vždyť je jen jedno Kristovo tělo. Zároveň je i více zřejmé, proč nauka o eucharistii sehrála velice významnou roli a proč bylo třeba neustále striktně trvat na Kristově reálné přítomnosti v ní. Zpochybnění reálné Kristovy přítomnosti v eucharistii (tedy viditelné a neviditelné složky) by nejen zpochybnilo Kristovo sakramentální tělo, ale de facto i tělo ekleziální (ve formě viditelné i neviditelné), jak bylo například možno vidět za reformace u Zwingliho<sup>169</sup> v 15. až 16. století. Eucharistii totiž vnímal pouze jen jako obraz památky či podobenství bez skutečné reálné Kristovy přítomnosti, a to se odrazilo i na jeho ekleziologii: universální církve se stala jen sdružením pouhých jednotlivých obcí.

Výše uvedené shrnutí problematiky corpus triforme je znázorněno graficky v následujícím schématu č. 5.

---

<sup>169</sup> Srov. BOUYER, L., *Die Kirche I. Ihre Selbstdeutung in der Geschichte*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1977, s. 83-84.  
Ke vztahu mezi Lutherem a Zwinglim srov. KAUFMANN, T., *Luther und Zwingli*, in BEUTEL, A. (ed.), *Luther Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, s. 152-161.

Schema č. 5 – Pokus o zachycení nauky corpus triforme v 9. – 11. století



## **4. Corpus verum (eucharistie), corpus mysticum (církve)**

Předcházející kapitola se zabývala vztahem mezi eucharistií a církví od 9. století a končila rokem 1079, tedy druhým vyznáním víry Berengara na římské synodě. Tato kapitola se bude věnovat pokračování vývoje již zmíněného vztahu až do roku 1215, v němž se konal IV. Lateránský koncil. Bude se postupovat stejnou metodou jako dosud, nejdříve se představí toto období z historického pohledu, následně se na základě vybraných autorů ukáže vývoj vztahu eucharistie a církve, a na závěr bude shrnutí.

### **4.1. Historické pozadí**

Období mezi roky 1050 a 1300 bývá označováno jako vrcholný středověk. Dalo by se též charakterizovat jako hledání hranic ve vztahu církve a státu, jako rozmach vzdělanosti člověka a v neposlední řadě jako upřímná snaha všech církevních stavů žít svatě. Původcem tohoto usilování lze označit tzv. Clunyjské hnutí, působící již od konce 10. století, které se snažilo přísně zachovávat benediktinskou řeholi, a tak žít radikální křesťanství v již postupně se sekularizujícím tehdejší světě. Z tohoto důvodu se stal reformovaný klášter v Cluny pro ostatní tak inspirující, že se jeho reforma šířila Evropou. Dalším významným proudem, který ovlivnil vrcholný středověk, bylo gregoriánské hnutí pojmenované po papeži Řehořovi VII. (1073 – 1085). Toto církevní hnutí mělo za cíl prosazovat soubor práv a povinností církve souhrnně se nazývající *libertas ecclesiae*, tedy osvobodit církev od zásahů světské moci. Hnutí tedy bojovalo nejen proti nešvarům křesťanského života, ale i navenek

proti laické investituře a simonii.<sup>170</sup> Zároveň však v této době vznikala představa o dvou mečích svěřených svatému Petru a jeho nástupcům na základě Lukášova evangelia (Lk 22,38), které znázorňovaly duchovní a světskou moc. Držitelem obou mocí byl papež, který propůjčoval světskou moc císaři. Ten však měl zcela odlišný pohled. Panovník se totiž stále cítil jako náměstek Kristův a pomazaný Páně, jako jediný, kdo má sjednocovat křesťanstvo a kdo má moc dosazovat biskupy a opaty do úřadů a běžně zasahovat do církevních záležitostí. Na základě rozdílu těchto pojetí snad ani nemohlo nedojít ke střetům, nazvaných boje o investituru, které vznikly mezi papežem a císařem. Prvními účastníky tohoto konfliktu byl představitel otonsko-sálské dynastie Jindřich IV. (1056 – 1106) a představitel gregoriánské reformy papež Řehoř VII. Tento papež zformuloval své zásady a požadavky v *Dictatus papae* v roce 1075 a spor mezi papežem a císařem nabral na síle. Pozdějším pokusem o smír mezi císařem a papežem, konkrétně mezi papežem Paschaliem II. a Jindřichem V. byl tzv. Wormský konkordát v roce 1122. Výsledkem bylo stanovení dvojí investitury: světské a duchovní. Ovšem ani toto řešení nebylo „skutečné řešení ústředního problému státu a církve“<sup>171</sup>. Střet mezi církví a státem gradoval i nadále. Za papeže Inocence III. (1198 – 1216) zřejmě papežská moc dosáhla svého vrcholu, když byl označován za hlavu křesťanstva a byl panovníky vnímán jako světový rozhodčí.<sup>172</sup> Dokonce jeho svrchovanost uznala roku 1198 i císařovna Konstancie a ostatní králové přijali v léno své království.<sup>173</sup> Ale boj mezi regnem a sacerdociem k neprospěchu obou mocí pokračoval i nadále. Mezitím se začaly ve 13. století formovat národní státy, a tak se změnila celková politická situace. Papež nad císařem sice zvítězil, ovšem hegemonem Evropy se postupně stala Francie,

---

<sup>170</sup> Srov. FRANZEN, A., *Malé církevní dějiny*. Praha: Zvon, 1992, s. 131 – 134.

<sup>171</sup> Tamtéž, s. 136.

<sup>172</sup> Srov. tamtéž, s. 159.

<sup>173</sup> Srov. tamtéž, s. 160.

a tak i papež se stal pomalu závislý právě na Francii. Jeho závislost ještě vzrostla ve 14. a 15. století, když papež sídlil v Avignonu.

Během období snahy vymezit práva státu a práva církve došlo také k rozvoji kanonického práva. Kromě toho se v teologii rozvinula dialektika nesoucí později název scholastika, za jejíhož zakladatele je považován svatý Anselm z Canterbury.<sup>174</sup> Kromě těchto dvou hlavních myšlenkových proudů (kanonicko-právní teologie a dialektika) stále ještě významnou, ale menšící se roli hrála mnišská teologie.

Za velkým rozvojem věd je třeba vidět vznik univerzit, ve 12. století totiž vznikly z klášterních a katedrálních škol, či ze specializovaných medicínských či právnických škol. První se objevovaly v Itálii, již v roce 1119 byla založena slavná univerzita v Boloni.

Kromě intelektuálního rozvoje se aktivizuje duchovní život všech církevních stavů. Mimo již zmíněná hnutí probíhají v řeholích i další reformní snažení. Například reforma kláštera v Cîteaux a následný rozmach za Bernarda z Clairvaux, či vznik kartuziánské řehole. K tradičnímu mnišství přibývají na přelomu 12. a 13. století i žebravé řády, v němčině nazývané bojovnými řády, například františkáni a dominikáni. Jejich posláním bylo především hlásat evangelium a ideál chudoby mezi lidmi, zvláště ve městech. Současně se snažily bojovat proti herezím, například řád dominikánů proti katarům.

Jak již bylo řečeno, zvýšila se aktivita laiků a jejich snaha vést svůj život dle křesťanských ideálů, což bylo podníceno již zmíněnými hnutími a dobrým životním příkladem řeholníků působících jak v klášteře, tak i mimo ně. Laici byli vedeni k tomu žít svůj život podle Krista, kterého ještě více poznávali díky četbě Písma svatého. Vytvářeli náboženské duchovní společnosti, například spolek zbožných žen v druhé polovině 12. století

---

<sup>174</sup> Srov. tamtéž, s. 155. Srov. PIEPER, J., *Scholastika: osobnosti a náměty středověké filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1993, s. 49. Svatému Anselmovi jsou věnovány stránky 45-60.

v Belgii a Nizozemí, nazývající se bekyně. Dalším projevem zbožnosti byli i v dnešní době tolik nepochopitelné a zatracované křížové výpravy. Při nich se bojovníci snažili osvobodit posvátná křesťanská místa a umožnit poutníkům jejich navštívení. Často to znamenalo pro každého, kdo se křížových výprav účastnil, život v chudobě a celkové odevzdání se službě Kristu. Toto společné úsilí křesťanského západu bylo korunováno úspěchem již v roce 1099, dobytím Jeruzaléma.<sup>175</sup> S tím došlo ke vzniku rytířských řádů mající za ideál starat se o svatá místa a o přicházející poutníky. Spolu s těmito výpravami také docházelo i k získávání vědeckých poznatků od tamějších arabských obyvatel (filosof Averroes, známý hlavně díky svému komentáři na Aristotelovu filosofii), což mělo velký vliv i na již zmíněný rozvoj scholastiky a vědy v Evropě.<sup>176</sup>

## 4.2. Rupert z Deutzu

Prvním vybraným autorem tohoto období je zástupce mnišské teologie, která byla charakteristická úzkým spojením racionálního studia mystéria s modlitbou a kontemplací pokládanou za vrchol každého poznání Boha. Narodil se mezi lety 1075 – 1085. Ještě jako dítě byl Rupert přijat mezi obláty do benediktinského kláštera svatého Vavřince v Liège. Tamější opat Berengar (1077 – 1115) musel kvůli své věrnosti papeži roku 1092 odejít do exilu. Následoval ho i věrný mnich Rupert. Biskup v Liège Otbert se totiž nejprve postavil v bojích o investituru na stranu proti papeži. Avšak poté, co biskup opět vstoupil do společenství s papežem, vrátil se Rupert, aby přijal kněžské svěcení. Svůj klášter ale musel Rupert ještě dvakrát opustit kvůli disputacím

---

<sup>175</sup> Srov. HAUSCHILD, W.-D., *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007, s. 532-536.

<sup>176</sup> Srov. FRANZEN, *Malé církevní dějiny*, 1992, s. 147.

s Otbertem. Rupertovi odpůrci dokonce chtěli vůči němu roku 1116 uspořádat proces. Ačkoliv byl zproštěn všech obvinění, odebral se strávit nějaký čas do Siegburgu. Protože však polemiky vůči němu ještě v Liège neodezněly, rozhodl se odejít natrvalo na území dnešního Německa, do města Deutz nedaleko Kolína. Tam byl zvolen roku 1120 opatem a zůstal zde až do své smrti v roce 1129, kromě pouti do Říma vykonané roku 1124.<sup>177</sup>

Rupert z Deutzu je papežem Benediktem XVI. vnímán jako rozhodný zastánce eucharistického realismu a jako ten, který jednoznačně potvrdil kontinuitu těla Kristova vtěleného Slova a těla přítomného v eucharistických způsobech.<sup>178</sup> Jak tento papežův komentář ukazuje, benediktinský mnich shledává v rámci nauky corpus triforme identitu sakramentálního těla s historickým a nebeským tělem Kristovým. Sám Rupert ji vyjadřuje slovy: „Nemluví se o dvou tělech, nejsou dvě těla.“<sup>179</sup> Přesto ale rozlišuje toto sakramentální tělo od ekleziálního těla, protože je to právě Kristovo historické tělo, které se obětovalo, a ne církve.<sup>180</sup> Tak se tedy u Ruperta může mluvit o syntéze corpus duplex, tedy o těle sakramentálním a ekleziálním, stručně řečeno o eucharistii a o církvi.

Eucharistii Rupert nazývá zvláště dvěma specifickými názvy, tělo oběti corpus sacrificii a svaté svatých sancta sanctorum.<sup>181</sup> První výraz se úzce vztahuje k vyjádření Kristovy oběti na kříži, kterou benediktinský mnich vnímá často ve starozákonní terminologii jako holocaust.<sup>182</sup> Druhý název svaté svatých poukazuje nejprve na přeměňující pokrm, který jednotlivec přijímá

---

<sup>177</sup> Srov. BENEDIKT XVI., *Rupert z Deutzu*. (Promluva na generální audienci dne 9. 12. 2009). Dostupné z: <<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=12141>>. Cit. 7.4.2012.

Srov. BIENERT, W., *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt*. Münster: Aschendorff, 1973, s. 12-24, 132-133.

<sup>178</sup> Srov. BENEDIKT XVI., *Rupert z Deutzu*. (Promluva na generální audienci dne 9. 12. 2009). Dostupné z: <<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=12141>>. Cit. 7.4.2012.

<sup>179</sup> PL 170, 35.

<sup>180</sup> Srov. 169, 469.

<sup>181</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 90-92.

<sup>182</sup> Srov. tamtéž, s. 226, p. 92.

ke svatosti, ale též zahrnuje i rozměr sociální. Rupert tento druhý název ještě rozvíjí pojmy: znamení jednoty, znamení jednoty srdce a pokoje.<sup>183</sup> Tak má tedy eucharistie být principem společenství a jednoty církve. Mnišský teolog vyznává reálnou přítomnost Krista v eucharistii. Ježíš totiž v ní přichází skrze „neviditelný příchod či neviditelnou přítomnost, ale skrze viditelnou činnost nebo viditelnou svátost“<sup>184</sup> při slovech konsekrace, tedy při proměnění chleba a vína.<sup>185</sup>

Jak již bylo výše zmíněno, sakramentální tělo je v jeho nauce totéž, jako tělo historické a nebeské. Spolu s tímto splynutím, došlo též i ke splynutí jejich vlastností. Eucharistie není pouze Kristovo tělo či krev, ale i duch a život, protože je v ní pravé Slovo a pravé božství. Pokud by někdo chtěl rozlišit atributy zvlášť historického a zvlášť nebeského, pak by krev a tělo bylo obsahem historického těla a duch a život těla nebeského.<sup>186</sup> Tomu by napovídal vliv svatého Ambrože na Ruperta. Milánský biskup totiž staví pozemskou a nebeskou sféru do kontrastu, aby zdůraznil jejich odlišnosti.<sup>187</sup> V tomto duchu chápe Rupert eucharistii i jako potravu danou lidem. Tato strava přetváří člověka a přivádí ho do života věčného sjednocením s Kristem i ostatními věřícími v tělo Kristovo - církev.<sup>188</sup>

Církev Rupert chápe v duchu svatého Pavla jako členité Kristovo tělo, jehož hlavou je Kristus.<sup>189</sup> Úzký vztah mezi eucharistií a církví pak vyjadřuje těmito slovy: „Tělo Kristovo na oltáři, které přijímáme [...], je správně nazýváno svátostí jednoty, protože tato potrava [...], která je viditelná, nás posvěcuje, abychom tvořili jedinou Kristovu církev, jeho tělo.“<sup>190</sup> Tak tedy

---

<sup>183</sup> Srov. PL 169, 482.

<sup>184</sup> PL 167, 1431 C.

<sup>185</sup> Srov. PL 167, 431 C.

<sup>186</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 90-92.

<sup>187</sup> Srov. tamtéž, s. 152.

<sup>188</sup> Srov. PL 170, 38 D.

<sup>189</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 89.

<sup>190</sup> PL 169, 483 A.



věřící přijímá tělesně tělo a krev Kristovu, aby tvořil jeho duchovní tělo, které touží jako celek po Kristu, svém Pánu. Toto strádání se dá přirovnat ke strádání vdovy, která i při vědomí toho, že její manžel byl vzkříšen a žije, postrádá svého manžela v tělesné rovině.<sup>191</sup> Zároveň je ale církev ujištěna o dokonalém naplnění této touhy v konečném sjednocení.<sup>192</sup>

### 4.3. Hugo od svatého Viktora

Hugo od svatého Viktora se narodil roku 1096 pravděpodobně v Sasku jako prvorozený syn Konráda, hraběte z Blankenburgu. Jeho strýc Reinhard byl biskupem v Halberstadtu. Hugo studoval v klášterní škole svatého Pankráce v Hamerleve nedaleko biskupského města. Po tamějším studiu přes odpor svých rodičů vstoupil k augustiniánům kanovníkům. Ještě před ukončením noviciátu mu jeho strýc doporučil, aby odešel do kláštera svatého Viktora v Paříži. Tam přišel kolem roku 1115, v době, když byl již opatem Gilduin známý pro svoji zbožnost a své vzdělání. Roku 1133 byl Hugo vybrán, aby vedl tamější školu a pod jeho vedením dosahovala škola všeobecného uznání a věhlasu. Hugo byl velice ovlivněn svatým Augustinem a už ve své době byl dokonce nazýván druhým Augustinem. V dnešní době je především znám jako představitel scholastiky a jako ten, který začal tradici mystiky typické pro školu svatého Viktora. Avšak již po osmi letech 11. března 1141 vydechl naposled.<sup>193</sup>

Podobně jako jeho současníci se i Hugo vyjádřil k nauce corpus triforme, v ní dává do úzké paralely historické Kristovo tělo a eucharistii, a tak

---

<sup>191</sup> Srov. PL 169, 469 D.

Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 177.

<sup>192</sup> Srov. PL 168, 1612 C.

<sup>193</sup> Srov. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (2012): *Hugh of Saint - Victor*. Dostupné z: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/274885/Hugh-of-Saint-Victor>>. Cit. 9. 4. 2012.

Srov. MYERS, E. (1910): *Hugh of St. Victor*. Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/07521c.htm>>. Cit. 9. 4. 2012.

se mu daří vysvětlit tělesné a duchovní Kristovo přebývání ve světě. Kristus totiž přišel tělesně a svým životem poukazoval na svou duchovní rovinu existence. Když považoval svou misi za splněnou, vzdálil svou tělesnou rovinu přítomnosti, ale zanechal duchovní. Podobně i v eucharistii přichází dočasně tělesně, aby zanechal svou duchovní přítomnost. Člověk, který přijímá svými ústy, přijímá ho tělesně, ale toto tělesné přijímání má směřovat k duchovnímu přijetí srdcem.<sup>194</sup> Když však člověk přijímá nehodně eucharistii, přijímá jí pouze tělesně, ale ne duchovně, protože Kristova milost se vrací zpět ke Kristu.<sup>195</sup> Jak je vidět ani Hugo nezpochybňuje reálnou přítomnost v eucharistii, i když říká, že Kristovo tělo není drceno jinak než ve svém zevnějšku.<sup>196</sup> Protože vzezření Kristova eucharistického těla zůstává i po proměnění jako hostie či víno smíchané s vodou, k přeměně v Kristovo tělo a krev tedy nedochází ve viditelné rovině, ale v neviditelné. Proto Hugo o ní tvrdí ve filosofických termínech „substance (chléb/víno) v substanci (tělo Kristovo) přechází.“<sup>197</sup>

Jelikož je eucharistie svátost, je třeba se zmínit i o jeho pojetí svátosti. Podle Huga má svátost tři roviny: sacramentum, veritas (= res sacramenti) a res sacramenti (= res veritatis). Pokud by se toto vnímání svátosti uplatnilo právě na eucharistii, pak by sacramentum bylo tvořeno viditelnými způsoby, veritas by představovala Kristovo tělo a res sacramenti by byl efekt eucharistie: milost a láska. Zároveň ale současně nelze opomenout tradiční přímou vztahovost mezi sacramentum a res sacramenti. V tomto terminologickém náhledu aplikovaném na svátost eucharistie by pak sacramentum vyjadřovalo viditelné způsoby a res sacramenti právě Kristovo tělo.<sup>198</sup> Pokud by se měla tato dvě pojetí svátosti porovnat, lze konstatovat, že sacramentum vždy

---

<sup>194</sup> Srov. PL 176, 470-471.

<sup>195</sup> Srov. PL 176, 471.

<sup>196</sup> Srov. „in carne“, PL 176, 865.

<sup>197</sup> Srov. „substantia in substantiam transeunte“, PL 176, 468 B.

<sup>198</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 241, 244.

poukazuje na viditelnou stránku, tedy na eucharistické způsoby, zatímco res sacramenti je v prvním případě účinek svátosti, v druhém případě je věc/skutečnost, kterou příslušné způsoby vyjadřují. V prvním případě je pojem pravdivosti Kristova těla spojnicí mezi způsoby a účinkem, jako nositel svátosti a jejího účinku. V druhém případě sacramentum a res sacramenti jsou jakoby paralelou mezi obrazem a skutečností nebo jako viditelné svátosti neviditelného mystéria, a tak je v tomto případě kladen větší důraz na samotnou pravdivost Kristova těla ve svátosti.<sup>199</sup>

Zatím byla řeč jen o sakramentálním a historickém Kristově těle v rámci nauky corpus triforme. Hugo se však věnuje i tělu ekleziálnímu, vychází z pavlovské a augustinovské představy jednoho členitého nerozděleného Kristova těla, jehož hlavou je sám Kristus.<sup>200</sup> Dokonalé jednoty se svým Pánem ale dosáhnou jen dobří zesnulí, neboli svatí (communio sanctorum).<sup>201</sup> Přesto ale Hugo vnímá i pozemskou část církve jako součást jednoho Kristova těla, které je ožívováno viditelnou skutečností, přesahujícím Duchem svatým, když píše: „Svatá církev je tělem Kristovým, ožívována jedním Duchem [...] Svatá církev, to je univerzalita věřících, je nazývána tělem Kristovým, protože přijala Kristova Ducha.”<sup>202</sup> Zároveň nelze přehlédnout charakteristické vlastnosti církve, které jsou i součástí nicesko-cařihradského vyznání víry: univerzalita (všeobecnost), jednota a svatost. Jako pramen těchto atributů vnímá Kristova Ducha.

---

<sup>199</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 270.

<sup>200</sup> Srov. PL 176, 468 D.

<sup>201</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 320.

<sup>202</sup> PL 176, 416.

#### 4.4. Johannes Gratian (Gratianus)

Tato část bude věnována představiteli právníckého směru v rámci teologie a otci kanonického práva, Gratiánovi. O jeho životě se toho mnoho neví. Pravděpodobně se narodil v Chiusi v Toskánsku v 11. století. Stal se kamaldulským mnichem v klášteře svatého Felixe a svatého Nabora v Boloni, kde později vyučoval jako magister. Kolem roku 1140 vydal sbírku bezmála čtyř tisíc textů ze všech oblastí církevní disciplíny pod názvem *Concordia discordantium canonum* (jinak známa pod názvem *Decretum Gratiani*), které během let nashromáždil. V ní se snaží zharmonizovat všechny kontradikce a nesoudržnosti shromážděných zákonů či pravidel. Zemřel pravděpodobně v Boloni před rokem 1159.<sup>203</sup>

Gratian klade ve svém díle důraz na procesní a viditelnou rovinu tajemství. Tak zdůrazňuje nutnost zachování surovin chleba, vína a vody pro proměnění v pravé Kristovo tělo a krev. Vymezuje se proti proměňování pouze vody či pouze vína či něčeho jiného s odvoláním se na autoritu Písma (Jan 19,34), papeže (např. Alexandra I.), církevní autoritu (např. svatého Cypriána) či koncil (provinciální koncil v Brage).<sup>204</sup> Tak získávají již způsoby chleba a vína určitou vypovídací pravdivostní hodnotu o pravém Kristově těle proměněném knězem, které pak již pod zmíněnými způsoby ve svátosti přijímáme.<sup>205</sup>

Církev chápe Gratian v podobném duchu (zaměřuje se na viditelnou církev) a zároveň v dobovém kontextu, ve stále pokračujícím soupeření mezi

---

<sup>203</sup> Srov. HRDINA, *Kanonické právo*, 2011, s. 34.

Srov. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (2012): *Gratian*. Dostupné z: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/242249/Gratian>>. Cit. 9. 4. 2012.

Srov. VAN HOVE, A. (1909): *Johannes Gratian*. Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/06730a.htm>>. Cit. 9. 4. 2012.

<sup>204</sup> Srov. GRAÏSE, R., *Les signes sacramentels de l'Eucharistie dans l'Eglise latine*. Fribourg: Éditions universitaires Fribourg Suisse, 2001, s. 140-143.

<sup>205</sup> Srov. De LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 68, p. 5.

sacerdociem a regnem. Církev je popisována především jako hierarchicky uspořádaný celek, v čele s římským pontifikem. Gratian se proto zabývá otázkou jmenování biskupů. Nejprve sice ukazuje, že v dějinách byl biskup zvolen klérem a lidmi, poté však právo na jeho volbu přiznává pouze kléru s tím, že by svěcení mělo proběhnout za účasti lidu, který má vyjádřit aklamaci svůj souhlas s volbou.<sup>206</sup> Tím se v boji o investituru jasně staví na stranu sacerdocia a ukazuje neoprávněnost výběru biskupů panovníky či šlechtou.

#### 4.5. Mistr Šimon

O životě mistra Šimona není mnoho známo, při dataci se tedy vychází z jeho děl: *Tractatus, De sacramentis a Sententiae divinitatis* vzhledem k obsahu *Sentenci* Petra Lombardského.<sup>207</sup> Pravděpodobně ale žil ve 12. století a působil jako učitel teologie ve vlámské či dolnorýnské klášterní či katedrální škole. Vznikla sice chabá domněnka, že byl podepsán jako svědek na jedné listině salcburského arcibiskupa, která byla vyhotovena pro klášter Admont v roce 1202, ovšem nepřikládá se jí velká váha.<sup>208</sup>

Mistr Šimon vnímá vztah eucharistie a církve velice úzce, když říká: „Ve svátosti oltářní jsou dvě skutečnosti: pravé Kristovo tělo a to, co symbolizuje, tedy své mystické tělo – církev.“<sup>209</sup> První je ukryto pod způsoby chleba a vína, zatímco druhé – Kristovo mystické tělo je jimi symbolizované.<sup>210</sup> Jestliže by se člověk podíval na jeho výroky z pohledu nauky corpus triforme, pak by shledal pouze dvě těla: sakramentální a

---

<sup>206</sup> Srov. BASDEVANT – GAUDEMET, B., *Église et autorité. Études d'histoire du droit canonique medieval*. Limoges: Pulim, 2006, s. 139-143.

<sup>207</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 119.

<sup>208</sup> Srov. BAUTZ, F.-W., *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Herzberg: Traugott Bautz, 1995, s. 400-410.

<sup>209</sup> WEISWEILER, H., *Maître Simon et son groupe*. Louvain: Spicilegium sacrum lovaniense, 1937, s. 27.

<sup>210</sup> Srov. tamtéž, s. 34.

ekleziální. Obě dvě těla, pravé Kristovo tělo a Kristovo mystické tělo, jsou tedy ukryty určitým způsobem pod způsoby chleba a vína. Pokud by se na výše zmíněném Šimonově vyjádření měla aplikovat svátostná teologická terminologie, pak by sacramentum byly eucharistické způsoby, res et sacramentum by bylo Kristovo osobní tělo a krev ukryté ve svátostných způsobech. Jako res sacramenti by se pak mělo označit Kristovo ekleziální tělo.<sup>211</sup>

Člověk vstupuje do církve skrze svátost křtu, zároveň se tak sjednocuje s Kristovým mystickým tělem.<sup>212</sup> Pokud se eucharistie přijímá důstojně a oprávněně, tuto jednotu s/v mystickém těle upevňuje svojí silou (virtus sacramenti). Mistr Šimon totiž říká, že pravé tělo přijímá, jak dobrý, tak špatný člověk. Pouze dobrý však přijímá nejen tělesně, ale i duchovně, a tak je sjednocován s Církví.<sup>213</sup> Eucharistie coby corpus verum je tedy potravou pro církev, H. de Lubac přiřazuje tento pojem mistra Šimona k v patristické době a v ranném středověku také užívanému složenému výrazu pro eucharistii jako pokrmu caro mystica.<sup>214</sup> Šimon pro církev používá termín corpus mysticum a dodává: skutečnosti označenou ale neobsaženou. Jak je tedy možné vidět, výraz mysticum již nemá dřívější význam spiritualis, ale vyjadřuje existenci vztahu mezi věcí označenou a označující.<sup>215</sup>

#### 4.6. Lothar ze Segni

Lothar se narodil roku 1160/1161 v Anagni jako syn hraběte ze Segni Trasimunda a jako synovec papeže Klementa III. Svá brzká studia začal

---

<sup>211</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 191.

<sup>212</sup> Srov. tamtéž, s. 202.

<sup>213</sup> Srov. WEIWEILER, *Maître Simon et son groupe*, 1937, s. 34.

<sup>214</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 209.

<sup>215</sup> Srov. tamtéž.

v Římě, pokračoval v Paříži. Tam studoval teologii u nejlepších teologů své doby, u Petra z Corbeil a Petra Kantora. Po pařížském studiu přešel na univerzitu v Boloni, kde se věnoval církevnímu a kanonickému právu. Díky své usilovné práci a schopnostem byl v krátké době považován za vzdělaného teologa a mimořádného právníka. V roce 1187 přijal podjáhenské svěcení a již za dva roky byl jmenován kardinálem při kostele svatých Sergia a Dionýsa na Foru Romanu. Již ve svých 37/38 letech byl zvolen papežem a přijal jméno Inocenc, Inocenc III. Za jeho pontifikátu se pomyslné váhy v bojích mezi sacerdotiem a regnem přiklonily k sacerdotiu, a to dokonce takovým způsobem, že panovníci mnoha území přijímali své země v léno a platili značné poplatky. Je však třeba říci, že jeho politika byla úzce propojena s náboženskými cíly, což bylo vidět i na snaze uplatňovat gregoriánskou reformu, například podporou žebravých řádů františkánů a dominikánů. V roce 1216 papež Inocenc III. zemřel při své apoštolské cestě v Perugii.<sup>216</sup>

Ve svém díle *De sacro altaris mysterio* (asi 1195) rozlišuje dvě těla Kristova. První je corpus Christi verum, které takto označuje jednak tělo narozené z Panny, také tělo visící na dřevě kříže a tělo jako eucharistii. Zároveň v této souvislosti Lothar připomíná slova ustanovení eucharistie (Lk 22) a janovské pojetí eucharistie jako živého chleba (Jan 6). Jako druhé tělo má na mysli corpus Christi mysticum, tedy Kristovu církev, která je duchem vyživována v pavlovském přirovnání jednoho těla z mnoho údů (1Kor 10).<sup>217</sup> Lothar kromě toho, že se snaží poukázat na vzájemný vztah těla sakramentálně-historického a těla ekleziálního, chce též vyjádřit důležitost eucharistie nejen pro jednotlivce, ale hlavně jako celocírkevní událost.

---

<sup>216</sup> Srov. KOWALSKI, J. W., *Encyklopedie papežství*. Praha: Academia, 1994, s. 91-93.

Srov. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (2012): *Innocent III*. Dostupné z: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/288633/Innocent-III>>. Cit. 12. 4. 2012.

Srov. OTT, M. (1910): *Pope Innocent III*. Dostupné z : <<http://www.newadvent.org/cathen/08013a.htm>>. Cit. 12. 4. 2012.

<sup>217</sup> Srov. PL 217, 866 B, 879 B, 907 D.

V tehdejší době bylo totiž přijetí eucharistie chápáno hlavně jako úkon jednotlivce.<sup>218</sup> Zároveň ale svátost oltářní vnímá nejen jako úkon kněze, ale jako aktivní čin všech věřících.<sup>219</sup>

Podobně jako jeho současníci i Lothar vyznává reálnou přítomnost Kristova individuálního těla v eucharistii.<sup>220</sup> Ke změně chleba a vína v Kristovo tělo a krev dochází proměněním, neviditelně skrze tajemství *per mysterium*,<sup>221</sup> před nímž vyjadřuje hlubokou úctu.<sup>222</sup> V sakramentální dialektické terminologii jako *sacramentum* označuje chléb a víno, jako *res et sacramentum* pravdivost Kristova těla a krve a jako *res* vnímá sjednocující sílu a lásku (*charitas*).<sup>223</sup>

Ve své nauce zdůrazňuje a hájí výjimečnost římské církve díky Petrovu úřadu. Označuje ji jako hlavu církevního těla či jako matku a učitelku celé církve/ všech církví a jako hlavu a učitelku všeho křesťanstva.<sup>224</sup>

Roku 1213 papež Inocenc III. (Lothar) svolal IV. Lateránský koncil, jehož první zasedání se uskutečnilo až roku 1215. Tento koncil řešil již dlouhodobě diskutovanou otázku, jak se ze způsobů chleba a vína stává Kristovo tělo a krev. Odpověď na tuto otázku koncil zasadil do kontextu jediné spásonosné universální církve, v níž je Kristus jediným knězem a obětí, jehož tělo a krev ve svátosti oltářní věřící přijímají. Změna z chleba a vína v Kristovo tělo a krev, která se uskutečňuje božskou mocí skrze legitimně vysvěceného kněze, se nazývá transsubstanciací.<sup>225</sup> Církev tak přijímá pro přeměnu speciální název, podobně jako přijala na prvním Nicejském koncilu pojem *soupodstatný* (ὁμοούσιος, *consubstantialis*). Nauka o transsubstanciaci byla i nadále

---

<sup>218</sup> Srov. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter*, 1963, s. 36.

<sup>219</sup> Srov. tamtéž, s. 34.

<sup>220</sup> Srov. PL 217, 860 C.

<sup>221</sup> Srov. PL 217, 848. Srov. PL 217, 913 D.

<sup>222</sup> Srov. PL 217, 863.

<sup>223</sup> Srov. PL 214, 1121.

<sup>224</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 102, 348.

<sup>225</sup> Srov. DS 802.



rozvíjena. Například svatý Tomáš Akvinský se jí věnoval ve své Teologické Sumě (Sth III. q. 75). Nauka o transsubstanciaci byla však definována až na Tridentuském koncilu v roce 1551 v dekretu o eucharistii (DS 1642).

#### 4.7. Shrnutí

Tato kapitola se snažila na pozadí vybraných autorů zachytit teologický vývoj vztahu mezi církví a eucharistií zhruba od římské synody v roce 1079 až po IV. Lateránský koncil konaným roku 1215. Toto období, jak již bylo zmíněno výše, se vyznačovalo sporem mezi sacerdociem a regnem na politické úrovni a zároveň i větším přijetím Aristotelské filozofie a spolu s tím i rozvojem dialektiky (scholastiky) na úkor platónského symbolického myšlení.

Hlavní proudy teologického myšlení (mnišský, právnícký a dialektický), jejichž zástupci byli v této kapitole představeni, uznávají Kristovu reálnou přítomnost v eucharistii. Přesto se našli i tací, kteří v této době reálnou přítomnost Krista popírali, například Tanchelm z Antverp, jenž spolu s tím popíral i hierarchii a svátostnou církev.<sup>226</sup> Otázky ohledně eucharistie se již však většinou netýkaly problému, zda v proměněné hostii a víně je právě Kristovo tělo a krev. Zaobíraly se, jakým způsobem dochází k přeměně chleba a vína v Kristovo tělo a krev.

Spolu s tím se též utváří i svátostná terminologie a dochází k rozvoji sakramentální teologie. K pojmu transsubstanciace udal směr již Lanfranc, zmíněný již v předcházející kapitole, když tvrdil, že dochází během proměňování k přeměně podstaty chleba a vína v podstatu Kristova těla, zatímco některé vlastnosti způsobů, zůstávají a projevují se v nezměněném vzhladu.<sup>227</sup> Na něj navázal biskup z Aversy Guitmund, jenž jako první použil

---

<sup>226</sup> Srov. FRANZEN, *Malé církevní dějiny*, 1992, s. 148.

<sup>227</sup> Srov. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter*, 1963, s. 21.

výraz transsubstanciace.<sup>228</sup> Přestože zde vybraní uvedení spisovatelé daný termín neužívali, jejich nauka o proměnění byla shodná (např. Hugo od svatého Viktora). Do církevního oficiálního dokumentu se pojem transsubstanciace dostal až při IV. Lateránském koncilu a později na Tridentském koncilu byla nauka o transsubstanciaci prohlášena jako závazná. Přesto však, jak upozorňuje Edward Schillebeeckx, má člověk znovu a znovu promýšlet jednotlivá dogmata v myšlení své doby, a tak může změnit i jednotlivé pojmy, ovšem za podmínky pokud se nezmění jejich obsah.<sup>229</sup>

Co se týče naukové syntézy corpus triforme, lze v tomto období mluvit již o corpus duplex. Sakramentální tělo a historicko-nebeské tělo Kristovo je již v tomto období sjednoceno. To umožňuje nový pohled, který spočívá ve zdůraznění dynamického vzájemného vztahu mezi eucharistií a církví. Eucharistie je označována jako corpus verum, zatímco církev získává atribut mysticum, tedy je vnímána jako corpus mysticum (např. mistr Šimon či Lothar ze Segni). Eucharistie, která je skutečná či pravdivá, se stává do určité míry svátostí církve a mají se k sobě podobně jako v platónském či novo platónském pojetí figura a res. Je tedy možné zjednodušeně popsat svátost oltářní ve scholastické terminologii následujícím způsobem. Způsoby chleba vína jsou sacramentum pravého Kristova těla a krve pod způsoby chleba a vína (res et sacramentum). Toto pravé tělo je pak obrazem Kristova ekleziálního těla, ve kterém působí Kristův Duch, duch jednoty a lásky (res tantum). Kristus tedy v eucharistii proměňuje jednotlivce i celé stvoření v církev. Zároveň, je to právě celá církev (hlava a tělo), kdo přináší Kristovu oběť v osobě kněze (Lothar). Tak vzniká vzájemný dynamismus mezi eucharistií a církví.

Církev se zároveň v této době musela vymezovat vůči okolí, a tak roste vnímání církve jako celku corporu stojícím na druhé straně než svatá římská

---

<sup>228</sup> Srov. tamtéž, s. 22.

<sup>229</sup> Srov. SCHILLEBEECKX, E., *To číňte na mou památku*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 7-10.

říše. S tím souvisí i rozvoj a vymezení práv a povinností jednotlivých úřadů v rámci hierarchie církve, se zdůrazněním autority římské církve jako její hlavy a učitelky (Gratian, Lothar).

## Mystický dynamický vztah eucharistie a církve

Tato diplomová práce se zabývala vztahem mezi eucharistií a církví v Písmu svatém, u vybraných církevních otců a středověkých autorů od 8. do 12. století. Základní linie pro vnímání tohoto vztahu udává již Písmo svaté. Jsou jimi janovské pojetí eucharistie jako pokrmu (Jan 6) a pavlovské pojetí církve jako jednoho těla tvořeného mnoha údy (Kor 10). Tato dvě hlavní pojetí byla recipována patristickými autory. Svatý Ambrož rozpracovává zvláště janovské pojetí a ztotožňuje eucharistické tělo s historickým Kristovým tělem. Naopak svatý Augustin sleduje pavlovskou linii a vidí eucharistii ve světle církve. Určitou pomyslnou střední cestu představuje svatý Jeroným, který rozlišuje církev a velice úzce spojené, ale přesto rozlišitelné, historické a sakramentální tělo *caro spiritualis*.

Po období patristické literatury navazuje recepce ranou a vrcholnou epochou středověku. V 9. století se Amalar z Mét snažil alegoricky vysvětlovat jednotlivé rity v rámci mše svaté a při obřadu lámání chleba (*fermentum*) představuje nauku *corpus triforme*, která se pokusila vysvětlit vztahy mezi eucharistií, církví a Kristem narozeným z Panny. Jeho nauka se však neuchytila, přesto ale pojmenování *corpus triforme* či *corpus triplex* nezapadlo. Ujala se nauka svatého Paschasia, která již tři zmíněná Kristova těla (svátostné, historické a církevní) nespojovala s liturgickým obřadem. V 10. století se začalo objevovat symbolické chápání eucharistie, které gradovalo v 11. století kvůli Berengarovi. Ten dle chápání svých současníků popíral Kristovu reálnou přítomnost v eucharistii. Na římské synodě 1079 byly Berengarovy teze odsouzeny, a tak Kristova reálná přítomnost již většinou nebyla dále zpochybňována. Pravděpodobně v této době, když se ve sporech hájila Kristova přítomnost v eucharistii, došlo ke změně nauky *corpus triforme* (*triplex*) v *corpus duplex* spojením sakramentálního a historicko nebeského

Kristova těla. Vynořila se i otázka o způsobu, jak dochází k přeměně chleba a vína v pravé Kristovo tělo a krev. Ve 12. století biskup Guitmund z Aversy jako první při popisu přeměny použil pojem transsubstanciacie (přepodstatnění), který v roce 1215 na IV. Lateránském koncilu byl potvrzen a na tridentském koncilu dogmatizován.

Spolu s přechodem od symbolického k dialektickému způsobu myšlení, tedy spolu s odklonem od užívání platónské filozofie k recepci filosofie aristotelské, se měnila i svátostná terminologie. Platónské pojmosloví používalo termíny *figura* a *res*; tedy obraz, který byl se skutečností/realitou/věcí ve vztahu participace a vztahoval se k ní pravdivě. Aristotelská klasifikace naproti tomu již zahrnovala ve 12. století tři stupně: *sacramentum (tantum)*, *res et sacramentum* a *res (tantum)*. Přičemž pro svátost oltářní jsou způsoby chleba a vína *sacramentum (tantum)*, pravé Kristovo tělo a krev ve způsobech je *res et sacramentum* a církve (konkrétně duch jednoty a lásky) *res (tantum)*. V této práci nebyl v rámci zjednodušení dále rozlišován třetí svátostný stupeň *res (tantum)* na *res* a *virtus*. *Res* je jednota církve, to je jediné tělo tvořené mnoha údů. Pojem *res* je symbolizován zároveň eucharistickými způsoby a také osobním Kristovým tělem ukrytým pod způsoby. *Virtus* je pak duchovní účinek svátosti. Je způsoben tělem (tělesností) a krví Kristovou, jež symbolizují život věčný těla i duše, nanebevzetí a osvobození jednoho od druhého Spasitelem.<sup>230</sup> Zatímco *res* má rozměr spíše společenský, *virtus* lze chápat spíše na rovině osobní.

S tím, jak se vyvíjel vztah eucharistie a církve, vyvíjelo se i jejich označení. Jak bylo možné vidět již v patristické literatuře, dochází k časté záměně slova *corpus* a *caro*, jak pro církve, pro jednotlivce, tak i pro eucharistii. V středověku se pak používal spíše jen jediný výraz *corpus*. Zajímavé ale je, jak se měnila adjektiva pro eucharistii a pro církve. Již

---

<sup>230</sup> Srov. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2009, s. 190-193.

od antiky se pojem verum vázal k eucharistii. V 8. století se začalo používat i adjektivum mysticum, které ovšem v 11. století ve sporech proti Berengarovi, když se hájila reálná přítomnost Krista v eucharistii, vymizelo. Z označení pro eucharistii corpus verum et mysticum (před spory s Berengarem) zůstává pro 12. století jen corpus verum, zatímco církev byla označována jako corpus mysticum. Corpus verum dynamicky vytváří corpus mysticum, neboť svátost oltářní je svátostí církve.

Zároveň bylo možné během kapitol na pozadí vybraných autorů pozorovat i jejich osobitý přínos. Za všechny by bylo možné zmínit alespoň jednoho zástupce, a to Lothara ze Segni, když zdůraznil společnou oběť kněze a věřících při mši svaté, přestože ostatní autoři zmiňovali jen osobu kněze.

Pokud by se nakonec měly shrnout zmíněné aspekty vztahu církve a eucharistie, lze říci, že eucharistie a církev k sobě neodmyslitelně patří. Vždyť na jedné straně v církvi (apoštolům a následně biskupům bylo svěřeno toto poslání spolu s mocí)<sup>231</sup> se chléb a víno stává pravým Kristovým tělem a krví, které přetvářejí člověka ke společenství s Kristovým církevním tělem. Na straně druhé eucharistie živí církev jako společenství, ta zase vede k přijímání eucharistie. Tento dynamický a vzájemný vztah lze spatřit mezi církví a eucharistií. Pokud se tedy přijme tento reciproční vztah, není možné popřít jednu z těchto skutečností křesťanského života, aniž by se nenarušilo správné chápání i druhé. To lze vidět, například na již zmíněných odpůrcích Kristovy reálné přítomnosti v eucharistii (Tanchelm, Zwingli), kteří následně popřeli alespoň jeden aspekt církve, například její hierarchii. Pozitivním důsledkem vzájemného dynamického vztahu mezi eucharistií a církví je, že ze stavu být v církvi musí zároveň vyplývat i účastnit se eucharistie a naopak. Čím častěji se věřící této tajemné dynamiky účastní, stává se více propojen se

---

<sup>231</sup> Srov. SC 41. Srov. MCPARTLAN, P., *Sacrament of salvation: an introduction to eucharistic ecclesiology*. Edinburgh: T&T Clark, 1995, s. 42. 69.

samotným Kristem. Z řečeného se také může vyvodit, že se v eucharistii, a zároveň i v církvi, nepopírá ani individualita člověka ani společenský aspekt, ale naopak se individualita člověka ve společenství s ostatními členy a hlavou Kristova ekleziálního těla za pomoci eucharistie realizuje. Člověk tak prochází vnitřní proměnou a je veden ke konečnému cíli.

Toto radostné poselství pro jednotlivce i pro společnost od středověkých teologů o zázračném vztahu eucharistie a církve je platné i v současnosti, i přes to, že dnes je církev kvůli různým skandálům často chápána jen jako pozemská nedokonalá organizace.

Závěrem je dobré také zmínit, že probraná témata (corpus triplex/duplex, eucharistické spory) lze nahlížet nejen z pohledu eucharistické ekleziologie, ale také i z hlediska dalších dogmatických disciplín, hlavně ze zorného úhlu christologického, soteriologického a eschatologického<sup>232</sup>.

---

<sup>232</sup> Srov. RATZINGER, J., *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Brno: Barrister&Principal, 2008, s. 109, 110.

## Seznam použitých zkratek

- Biblické zkratky jsou dle *Katechismu Katolické církve (2002)*.
- *DS* – DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationem de rebus fidei et morum*. Freiburg im Bresgau: Verlag Herder KG, 1965.
- *SC* – Konstituce o posvátné liturgii *Sacrosanctum concilium* in: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*. Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří, 2002.
- *PL* – *Patrologia latina*, vyd. J.P. Migne, Paris, 1841-1864.



## Seznam literatury

### Primární literatura:

- AMBROISE DE MILAN, *Des sacrements. Des Mystères*. Paris: Cerf, 1961.
- BERENGARII TURONENSIS, *De sacra coena adversus Lanfrancum*. Berolini: Haude et Spener., 1834.
- BOETHIUS, *De persona et duabus naturis* in STEWART (ed.), H. F., *Boethius. Tractates, De consolatione philosophiae*. London: William Heinemann Ltd., 1968.
- DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationem de rebus fidei et morum*. Freiburg im Bressgau: Verlag Herder KG, 1965.
- PL 26, 439-554, S. EUSEBII HIERONYMI, *Commentaria in epistolam ad Ephesios*.
- PL 105, 985-1242, AMALARIUS PRESBYTER METENSIS ET CHOREPISCOPUS, *De ecclesiasticis officiis libri quatuor*.
- PL 107, 293-418, RABANUS MAURUS, FULDENSIS ABBAS, *De clericorum institutione ad Haistulphum libri tres*.
- PL 107, 1510-1518, RABANUS MAURUS, FULDENSIS ABBAS, *Epistola III. ad Egilem prumiensem abbatem. De corpore et sanguine Domini adversus Ratpertum*.
- PL 119, 71-94, FLORUS DIACONUS LUGDUNENSIS, *Opuscula adversus Amalarium*.
- PL 120, 31-992, S. PASCHASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matthaëum*.
- PL 120, 1059-1266, S. PASCHASIUS RADBERTUS, *Expositio in lamentationes Jeremiae*.
- PL 120, 1267-1350, S. PASCHASIUS RADBERTUS, *Liber de corpore et sanguine Domini*.
- PL 121, 103-170, RATRAMNUS CORBEIENSIS MONACHUS, *De corpore et sanguine Domini*.
- PL 122, 297-347, JOANNES SCOTUS, *Commentarius in S. Evangelium secundum Joannem (fragmenta III.)*.
- PL 122, 439-1022, JOANNES SCOTUS, *De divisione naturae*.
- PL 150, 155-215, BEATI LANFRANCI, *Epistola B. Pauli apostoli ad Corinthios prima cum glossula interjecta B. Lanfranci*.

- PL 150, 216-259, BEATI LANFRANCI, *Epistola B. Pauli apostoli ad Corinthios secunda cum interjectis B. Lanfranci glossulis.*
- PL 150, 407-442, BEATI LANFRANCI, *De corpore et sanguine Domini.*
- PL 167, 199-565, RUPERTUS ABBAS TUITIENSIS, *Liber Exodus*
- PL 167, 1419-1499, RUPERTUS ABBAS TUITIENSIS, *Liber in Ezechielam.*
- PL 168, 1307-1668, RUPERTUS ABBAS TUITIENSIS, *De gloria et honore filii hominis.*
- PL 169, 201-826, RUPERTUS ABBAS TUITIENSIS, *Commentaria in evangelium S. Joannis.*
- PL 170, 9-333, RUPERTUS ABBAS TUITIENSIS, *De divinis officiis libri XII.*
- PL 176, 173-618, HUGO DE S. VICTORE, *De sacramentis christianae fidei.*
- PL 176, 857-875, HUGO DE S. VICTORE, *De B. Mariae virginitate.*
- PL 214, *Innocenti III. regesta sive epistolae.*
- PL 217, 763-967, INNOCENTIUS III. PONTIFEX ROMANUS, *De sacrificio missae.*

### **Sekundární literatura:**

- ADAM, A., *Liturgika, křesťanská bohoslužba a její vývoj.* Praha: Vyšehrad, 2008.
- BASDEVANT – GAUDEMET, B., *Église et autorité. Études d'histoire du droit canonique medieval.* Limoges: Pulim, 2006.
- BAUTZ, F.-W., *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon.* Herzberg: Traugott Bautz, 1995.
- BEASLEY-MURRAY, G. R., *Word biblical commentary. John.* Nashville: Thomas Nelson, 1999.
- BETZ, J., *Eucharistie: in der Schrift und Patristik.* Freiburg: Herder, 1979.
- BIENERT, W., *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt.* Münster: Aschendorff, 1973.
- BOUYER, L., *Die Kirche I. Ihre Selbstdeutung in der Geschichte.* Einsiedeln: Johannes Verlag, 1977.
- CANTIN, A., *Berengar of Tours.* In: VAUCHEZ (Ed.), A., *Encyclopedia of the Middle Ages A-J.* Cambridge (UK): James Clarke, 2000.
- D'ONOFRIO, G., *Storia della teologia nel medioevo I., I principi.* Piemme: Casale Monferrato, 1996.
- DATTRINO, L., *Patrologie.* Praha: Univerzita Karlova, 1997.

- DE LUBAC, H., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 2009.
- FITZMYER, J., *The Acts of the apostles: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 1998.
- FRANZEN, A., *Malé církevní dějiny*. Praha: Zvon, 1992.
- GIRON, M. A. N., *La carne de Cristo. El misterio eucarístico a la luz de la controversia entre Pascasio Radberto, Ratramno, Rabano Mauro y Godescalco*. Universidad pontificia comillas de Madrid: 1989.
- GRAÏSE, R., *Les signes sacramentels de l'Eucharistie dans l'Eglise latine*. Fribourg: Éditions universitaires Fribourg Suisse, 2001.
- HAUSCHILD, W.-D., *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.
- HRDINA, A., *Kanonické právo. Dějiny pramenů, teorie, platné právo*. Plzeň: Aleš Čeněk s.r.o., 2011.
- CHAMPOUX (ED.), G. J., *The secret of the christian way. A contemplative ascent through the writings of Jean Borella*. New York: State university of New York Press (Albany), 2001.
- KAUFMANN, T., *Luther und Zwingli*, in BEUTEL, A. (ed.), *Luther Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- KILMARTIN, E. J., *The eucharist in the west*. Collegeville: Pueblo Book, 2004.
- KOESTER, C. R., *Hebrews: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 2001.
- KOWALSKI, J. W., *Encyklopedie papežství*. Praha: Academia, 1994.
- LAUB, F., *List židům: Nový zákon*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
- MAUROIS, A., *Dějiny Francie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000.
- MCPARTLAN, P., *Sacrament of salvation: an introduction to eucharistic ecclesiology*. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- NEUNHEUSER, B., *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*. Freiburg: Herder, 1963.
- ORTKEMPER, F.-J., *První list Korint'anům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.
- PIEPER, J., *Scholastika: osobnosti a náměty středověké filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1993.
- PORSCH, F., *Nový zákon*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- RATZINGER, J., *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Brno: Barrister&Principal, 2008.
- RICHÉ, P., VERGER, J., *Učitelé a žáci ve středověku*. Praha: Vyšehrad, 2011.

- SCHILLEBEECKX, E., *To číňte na mou památku*. Praha: Vyšehrad, 1998.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*. Sonderausgabe. Freiburg im Breisgau: Herder, 2001.
- TICHÝ, L., *Slovník novozákonní řečtiny*. Olomouc: Nakladatelství Burget, 2001.
- WALTHER, J. A. A W. F. ORR., *I Corinthians: a new translation introduction with a study of the life of Paul notes and commentary*. New York: Doubleday, 1976.
- WEISWEILER, H., *Maître Simon et son groupe*. Louvain: Spicilegium sacrum lovaniense, 1937.
- WOODS, T. E., *Jak katolická církev budovala západní civilizaci*. Praha: Res Claritatis, 2008.

### Internetové zdroje:

- § 173. *St. Paschasius Radbertus*. Dostupné z: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc4.i.xiv.xxxii.html>. Cit. 24. 3. 2012.
- BENEDIKT XVI., *Poselství papeže Benedikta XVI. K postní době 2012*. Vatikán, 2011, s. 3 a 4. Dostupné z: <http://tisk.cirkev.cz/res/data/141/015981.pdf?seek=1>. Cit. 20. 4. 2012.
- BENEDIKT XVI., *Rupert z Deutzu*. (Promluva na generální audienci dne 9. 12. 2009). Dostupné z: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=12141>. Cit. 7.4.2012.
- BIRT, H. (1910): *Lanfranc*. Dostupné z: <http://www.newadvent.org/cathen/08784c.htm>. Cit. 30. 3. 2012.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (2012): *Berengar of Tours*. Dostupné z: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/61597/Berengar-of-Tours>. Cit. 30. 3. 2012.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (2012): *Gratian*. Dostupné z: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/242249/Gratian>. Cit. 9. 4. 2012.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (2012): *Hugh of Saint - Victor*. Dostupné z: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/274885/Hugh-of-Saint-Victor>. Cit. 9. 4. 2012.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (2012): *Innocent III*. Dostupné z: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/288633/Innocent-III>. Cit. 12. 4. 2012.

- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (2012): *John Scotus Erigena*. Dostupné z: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/191466/John-Scotus-Erigena>>. Cit. 28. 3. 2012.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (2012): *Lanfranc*. Dostupné z: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/328574/Lanfranc>>. Cit. 30. 3. 2012.
- Les principaux acteurs de la Renaissance Caroloingienne*. Dostupné z: <<http://expositions.bnf.fr/carolingiens/reper/01.htm>>. Cit. 18. 3. 2012.
- MYERS, E. (1910): *Hugh of St. Victor*. Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/07521c.htm>>. Cit. 9. 4. 2012.
- OTT, M. (1910): *Pope Innocent III*. Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/08013a.htm>>. Cit. 12. 4. 2012.
- OTT, M. (1911): *Blessed Maurus Magnentius Rabanus*. Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/12617a.htm>>. Cit. 27. 3. 2012.
- OTT, M. (1911): *Ratramnus*. Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/12659c.htm>>. Cit. 24. 3. 2012.
- POHLE, J. (1911): *St. Paschasius Radbertus*. Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/11518a.htm>>. Cit. 24. 3. 2012.
- OTT, M. (1909): *Gottschalk of Orbais*. Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/06682a.htm>>. Cit. 26. 3. 2012.
- TURNER, W. (1909): *John Scotus Erigena*. Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/05519a.htm>>. Cit. 28. 3. 2012.
- VAN HOVE, A. (1909): *Johannes Gratian*. Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/06730a.htm>>. Cit. 9. 4. 2012.