

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

J. Ratzinger – Hostina smířených – slavnost zmrtvýchvstání

Ch. Journet – Mše svatá, neboli Trvání oběti Nového zákona

P. V. Kohut OCD – Báseň Jana od Kříže Že dobře já znám pramen

Š. M. Filip OP – Duše svaté mešní oběti

Otec Jeroným – Dvě úvahy o kněžství

Z. Rotrekl – Naděje může taky jenom šeptat

eucharistie

2/05





Obsah

Editorial / 3

„Přišli jsme se mu poklonit“ (Mt 2,2)
Rozhovor s Joachimem kardinálem Meisnerem / 7

Joseph kardinál Ratzinger
Hostina smířených – slavnost zmrtvýchvstání / 15

Jan Słomka
Svatý Cyprián, otec latinské teologie eucharistie / 27

Charles Journet
Mše svatá, neboli Trvání oběti Nového zákona / 39

Štěpán M. Filip OP
„Duše svaté mešní oběti“ podle sv. Tomáše Akvinského / 49

Jean-Pierre Torrell OP
Adoro Te devote – Nejkrásnější modlitba sv. Tomáše Akvinského / 65

Pavel Vojtěch Kohut OCD
Eucharistie: zjevení Otcovy lásky a brána k Trojici
Mystická báseň Jana od Kříže *Že dobře já znám pramen* / 75

Otec Jeroným
Dvě úvahy o kněžství / 103

Naděje může taky jenom šeptat
Rozhovor se Zdeňkem Rotreklem / 119

Recenze / 127

English Summary / 133

Editorial

Vážení čtenáři,

téma druhého čísla revue *Salve* v roce 2005, který byl zesnulým papežem Janem Pavlem II. prohlášen za Rok eucharistie, se ujímá tohoto označení jako úkolu a jednotliví autoři se zamýšlejí nad tajemstvím eucharistie. Víme, že i v našem prostoru, kde slovo eucharistie zní přes veliký boom gymnázií založených po roce 1989 cizokrajně, bylo klasickým jazykům nejedlovskou reformou zaštitěnou J. A. Komenským definitivně odzvoněno. Nic na tom nezměnilo zařazení teologických fakult do Univerzity Karlovy ani založení dvou nových teologických fakult. Díky nim mnohonásobně vzrostl počet studentů teologie oproti předešlým létům komunistické totality. Řečtina však své pozice neobnovila. Přesto latinismem „mše“, českým termínem pro eucharistii či slavení eucharistie, označují naše sdělovací prostředky veškeré náboženské úkony a obřady nejen v římskokatolické církvi nebo v křesťanských církvích, ale u všech církví a náboženských společností. Takže je „ekumenická mše“, „buddhistická mše“, „islámská mše“... Pokud jste se s těmito termíny ještě nesetkali, znamená to, že nejste pilnými čtenáři našich periodik a ne dostatečně sledujete televizní obrazovku či ne dostatečně posloucháte široký rozptyl našich rádií. Vyplývá z toho, že duše našeho národa zůstala v podstatě katolickou? Nejsem si tak úplně jist, ale přesto to o něčem vypovídá. Velmi často i mladí lidé odmítají o Vánocích půlnoční bohoslužbu slova místo půlnoční mše, rovněž tak pozůstali se dožadují zádušní mše a „jakési náhražky“ za ni nepřijímají.

Katechismus katolické církve v článku č. 1324 říká: „Eucharistie je zdrojem a vrcholem celého křesťanského života. Ostatní svátosti a také všechny církevní služby a apoštolská díla souvisejí s posvátnou eucharistií a jsou k ní zaměřeny. Vždyť nejsvětější eucharistie obsahuje celé duchovní dobro církve, Krista samého, našeho velikonočního Beránka.“ Článek č. 1326: „Konečně se prostřednictvím eucharistické oběti spojujeme již nyní s nebeskou liturgií a předjímáme věčný život, kdy ‚Bůh bude všechno ve všem‘ (Kor 15,28).“ A článek č. 1327: „Krátko řečeno je eucharistie souhrnem a celkovým posláním naší víry: ‚Náš způsob myšlení se shoduje s eucharistií a eucharistie zase potvrzuje náš způsob myšlení‘ (sv. Irenej z Lyonu, *Adversus haereses* 4, 18,5).“

Uvažme, zda se nenabízí jistá spojnice v obou předchozích odstavcích. Znamená to, že plné chápání eucharistie nám dovolí mnohem šířeji a hlouběji chápat

i dnešního člověka. Proto je slavení eucharistie zjevením církve, jak říká II. vatikánský koncil, a není hlubšího ekumenického pouta mezi východním a západním křesťanstvím než *liturgie*, kterýmžto pojmem východní církev označuje slavení eucharistie.

V úvodním rozhovoru nás kardinál Meisner seznamuje s tím, co pro něho představuje hlavní význam Roku eucharistie a co inicioval během tohoto roku ve své diecézi v Kolíně nad Rýnem. Kázání kardinála Ratzingera, nynějšího papeže Benedikta XVI., *Hostina smířených – slavnost zmrtvýchvstání* může být chápáno i jako slovo k 60. výročí ukončení druhé světové války. Smíření a příslib vzkříšení je nejkrásnější nadějí pro 60 milionů padlých a popravených na frontách a v koncentračních táborech druhé světové války. Je to ovšem také výzva pro současnost. V článku o sv. Cypriánovi nám profesor Jan Šlomka ze Slezské univerzity v Katovicích dává nahlédnout do dvojího chápání eucharistie v době apoštolských a církevních Otců, které se později projeví jako západní a východní liturgie. Základem pro toto liturgické dělení je právě eucharistie. Stať kardinála Journeta prohlubuje a rozvíjí myšlenky západního či latinského pojetí eucharistie. Článek otce Pavla Vojtěcha Kohuta OCD *Eucharistie: zjevení Otcovy lásky a brána k Trojici* je ponořením do zdroje karmelitánské mystiky, která má svůj eucharistický pramen. Otec Štěpán Filip OP v tomto tématu pokračuje a přibližuje nám i spiritualitu zesnulého papeže Jana Pavla II., který s grandiózním slavením eucharistie prošel celým světem. Článek „*Duše svaté mešní oběti*“ podle sv. Tomáše Akvinského je reflexí nad studií otce Reginalda Garrigou-Lagrange OP, který vedl disertaci polského kněze Karola Wojtyły na dominikánské univerzitě Angelicum. „Nelze vnímat smysly, že je v této svátosti přítomno pravé tělo a pravá krev Krista“ – říká sv. Tomáš – „nýbrž pouze vírou, která se opírá o Boží autoritu“ (KKC č. 1381). Tomášova modlitba *Adoro Te devote* je námětem pojednání jedinečného znalce Akvinátova díla Jean-Pierre Torrella OP z Fribourské univerzity, kterou známe jako píseň k adoraci s francouzským nápěvem ze XVII. století. Chceme našim čtenářům nabídnout i starou českou parafrázi textu této modlitby z Božanova kancionálu z r. 1719. Eucharistie a kněžství patří bytostně k sobě, obě svátosti se zrodily ve Večeřadle, proto také i dvě úvahy trapistického mnicha z kláštera Sept-Fons otce Jeronýma.

„Nemáme bezpečnější záruku a zřejmější znamení této velké naděje, těchto nových nebes a nové země, kde bude mít svůj domov spravedlnost“ (2 Petr 3,13), než je právě eucharistie. Kdykoli se totiž slaví toto tajemství, vždy „se uskutečňuje dílo našeho vykoupení“ (LG 3) a lámeme „tentýž chléb, který je lékem nesmrtelnosti, lékem, abychom nezemřeli, ale žili věčně v Ježíši Kristu“ (sv. Ignác Antiochijský, *Epistula ad Ephesios*, 20,2)“ (KKC č. 1405). Proto nechybí ani rozhovor s básníkem Zdeňkem Rotreklem *Naděje může taky jenom šeptat*.

Věřím, že toto číslo revue *Salve* nás může provázet a hlouběji uvádět do tajemství eucharistie. Přeji čtenářům odvahu k četbě i meditaci statí autorů, kteří si zaslouží naši pozornost.

✠ fra Dominik Duka OP



„Přišli jsme se mu poklonit“ (Mt 2,2)

Rozhovor s Joachimem kardinálem Meisnerem

Pane kardinále, je známo, že jste velkým znalcem a milovníkem umění. Na internetu jsem našel syrský obrázek znázorňující Poslední večeři, který zdobí také obálku tohoto čísla Salve o eucharistii. Fascinuje mě ono zvláštní napětí způsobu zobrazení, které se pohybuje mezi realismem a symbolismem. Zobrazení, za které by se nemusel stydět ani umělec XX. století. V určitém smyslu je velice „moderní“. Co napadá vás, když se na tento prastarý obrázek díváte?

Nuže, prvně na něm vidím, že nese pečeť takzvaného inkarnačního realismu. Bůh se stal člověkem. Skutečně. Stal se tělem a kostmi, řečeno slovy prvního listu apoštola Jana. Proto nesmíme mysterium Krista přespiritualizovat. V Kristu musí být dokonce vše ovlivněno určitým realismem. Zvláště je to patrné v nauce o svátostech v eucharistii. Kristus se v daru eucharistie stává viditelným. Můžeme ho cítit, dotýkat se ho, můžeme ho ochutnat. Neznamená to jako u normálního jídla, že ho asimiluji do své substance. V eucharistii jsem já asimilován do substance Těla Kristova, které je církev. Proto zde vidíte kulatý stůl, symbol církve, kde je uprostřed obětovaný beránek. Okolo sedí apoštolové. Myslím, že mezi nimi je ještě i Jidáš. Je to realistický obraz církve, a proto je toto ranné zobrazení svaté eucharistie i velice moderní. Řekl jste to správně: nejen moderní v uměleckém výrazu, ale i moderní obsahem.

Jednou jste řekl, že prostor kostela utváří vědomí víry společenství věřících hlouběji a nenápadněji než hlásání slova. V této souvislosti bych se vás rád zeptal: Kdybyste si musel vybrat pro svou pracovnu, svůj byt či osobní kapli obraz, který se nějakým způsobem týká tématu eucharistie, co byste si vybral? A proč by to byl zrovna tento obraz?

Nemusím vůbec myslet na to, co bych vybíral. Jeden takový obraz totiž doma mám. Říká se mu *bozetto*. *Bozetto* je návrh velkého obrazu nebo velkého oltáře nebo velké sochy. Umělec nejdříve pro objednatele velkého díla zhotoví *bozetto*, zkušební obraz. Kdysi jsem si takový obraz koupil. Je na něm výjev, kde apoštol Jan podává Marii sv. přijímání. V dějinách umění se tento výjev nazývá *Apostel-kommunion* – „apoštolské přijímání“. To znamená: Maria přijala Krista v nazaretském domku silou Ducha svatého. A po zmrtvýchvstání a nanebevzetí přijí-

má Maria Krista jako my všichni pod eucharistickou způsobou. Dalo by se říci, že Maria je prakticky ta, která přijímala eucharistii jako první. Prvně přijímala v Nazaretě a teď při večeři v Jeruzalémě. Učíme se od ní správnému způsobu přijímání. Ona je Neposkrvněná početí, to znamená žena bez hříchu. V Německu prožíváme smutnou zkušenost: máme ohromnou „konzumaci eucharistie“ a již žádnou „konzumaci svátosti smíření“. Obrovské množství lidí chodí k přijímání a již jen nemnozí ke zpovědi. Zpověď skoro vymizela. A proto nemůže nést eucharistie své plody. Veliký počet lidí, kteří chodí k přijímání se neodráží v žádné misionářské dynamice. Chybí nám mariánský styl přijímání. Musíme se znovu stát tím, co velebíme u Marie: prosti hříchu. Musíme znovu více přijímat svátost smíření, aby eucharistie nesla své plody. Slova: „Udělují Ti rozhřešení“ a „Toto je mé tělo a toto je má krev“ spolu korespondují. Musíme obojí opět navzájem přiblížit. Toto si uvědomuji, když se dívám na obraz „Jan podává Marii eucharistii“.

Nedávno zesnulý papež Jan Pavel II. vyhlásil tento rok Rokem eucharistie. Co tím chtěl říci? Mohl byste nám v krátkosti popsat hlavní myšlenku této události?

V němčině existuje přísloví: „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß“ – „Co oči nevidí, srdce nebolí.“ I největší poklad je pro mě, pokud ho neznám, nezajímavý. Četl jsem kdysi, jak za studené zimy v Londýně zemřela jedna stará dáma. Když se pak uspořádávala její pozůstalost, bylo nalezeno konto a na něm dva miliony liber. Nevěděla o něm. Nemohla si tím pádem koupit teplý byt, a tak umrzla.

Jan Pavel II. nám chce skrze Rok eucharistie zdůraznit, jak ohromný poklad nám byl v eucharistii darován. A to především v *sacramentum in esse*, nejen v *sacramentum in actu*. Tedy při svatém proměňování se zpřítomňuje celá událost oběti Ježíše Krista. Ale i po mši svaté zůstává status oběti Krista přítomný ve svatostánku. Svatá hostie neztrácí po svatém proměňování nic ze své kristologické dynamiky. Nepodléhá žádnému procesu stárnutí. Z toho vyplývá to, co jsme dříve nazývali „návštěvou Krista ve svatostánku“ (*Tabernakelfrömmigkeit*), „zbožnost klanění“ (*Frömmigkeit der Anbetung*). A zde musíme nově promyslet, zda bylo správné, že jsme po koncilu odsunuli svatostánek stranou? To jsou otázky! Není třeba liturgická reforma liturgické reformy? ptám se! To je poslední smysl Roku eucharistie.

Čím starší papež byl, a znal jsem ho docela dobře, říkal: „Musím teď sdělit církvi to nejdůležitější pro její budoucnost.“ Zanechal nám encykliku *Ecclesia de Eucharistia*, Instrukci, Rok eucharistie a oba poslední dopisy kněžím k Zelenému čtvrtku. To je jeho veliká závěť.

Papež byl kdysi u nás v Erfurtu, když ještě žádným papežem nebyl. Jednou jsem brzy ráno v pět hodin přišel do kaple a to již kardinál Wojtyła klečel před svatostánkem. Stejně tomu bylo, když ho člověk navštívil později v Římě. Kaple s eucharistií byla „akváriem“, živlem, ve kterém žil jako ryba ve vodě.

Jak vy sám prožíváte Rok eucharistie? Máte nějaká předsevzetí? Soustředíte se na určitý aspekt? Co se například organizuje v Kolíně nad Rýnem?

Vedle Roku eucharistie jsme v tomto roce v Kolíně požehnání i Světovým dnem mládeže, který má eucharistické téma: „Přišli jsme se mu poklonit.“ Především jsme v Kolíně slavili svátek Božího těla s minimálně padesáti tisíci účastníky. S velkým procesím přes město. Tři hodiny. S mnoha a mnoha mladými lidmi a dětmi. To již byl „aperitiv“ Světového dne mládeže. Procesím byla podtržena přítomnost Pána i mimo mši svatou. Při kázání jsem řekl: „Když pokleknou před svatostánkem, tak mi Ježíš říká: Již jsem se za Tebe modlil.“ Neboť je přítomný jako kněz, který se před Otcem za mě přimlouvá.“

Dále jsem v kolínské arcidiecézi v Roce eucharistie inicioval, aby se opět konalo „věčné klanění“ přes celý rok. Každý den v jiné farnosti. Ale několik kněží mi napsalo, že v jejich farnosti o to není žádný zájem. Jeden farář mi napsal, že se jeho lidé chtějí odhlásit. Odpověděl jsem mu: „Neodhlašujte to! Přijedu k vám a sám povedu ve Vaší farnosti adoraci!“ Na to mi odpověděl, že to tedy přece jenom uskuteční. Ale já jsem mu napsal: „Přesto přijedu!“ Kostel byl celý den přeplněný. Kněz neměl zájem, farní obec zájem měla.

Eucharistický rok je pro mě tedy příležitostí opět inspirovat kněze, aby se postarali o to, aby se eucharistie uctívala i mimo mši svatou. A můj konkrétní podnět spočívá v tom, že by se kněží s lidmi měli domluvit, aby mohl zůstat kostel otevřený celý den. Pokud chceme být světu otevřenou církví, ale kostelní budovy by zůstaly zamčené, to by pak byla lež. Jako plod Eucharistického roku bych si přál, aby naše kostely zůstaly zase otevřené, aby zvaly ke vstupu. Otevřené mohou dnes zůstat jen tehdy, když vždy dva nebo tři lidé uvnitř drží modlitební stráž.

Dominik Duka OP: Líbilo se mi, co jsi mi právě v autě vyprávěl o slavnosti Božího Těla a jedné vaší kolínské feministce...

Ano, myslíš šéfku feministek Alici Schwarzerovou. Již dvacet pět let vydává slavný feministický časopis *Emma*. Čas od času se spolu sejdeme k nějaké diskusi. Již v mnoha otázkách jsme se navzájem přiblížili. Jen ne v otázce potratu. Zde tvrdí,

že dítě nemá žádnou vlastní osobnost a že matka může s embryem dělat, co chce. Ale to jen tak mimochodem. Představte si, ona přijde na každé Boží tělo. Nejde průvodem, ale sedí před restaurací, okolo které procesí prochází. Jednou jsem se jí zeptal: „Proč se pořád na to procesí chodíte dívat?“ Vyprávěla mi, že vyrůstala ve Wupertalu, což je převážně protestantské město v naší arcidiecézi, v protestantsko-liberální rodině. Když roku 1943 začali bombové útoky na Porýní, tak byla rodina, tedy matka s dětmi, evakuována do Frank u Würzburgu. Tam bydlela v malé katolické vesničce. Směla zde vždy při průvodu Božího těla v bílých šatíčkách sypat květy před Nejsvětější svátostí. Řekla mi: „Již nikdy jsem pak ve svém životě nebyla tak šťastná jako tam, kde jsem coby malé dítě mohla před Nejsvětější svátostí sypat květy. Jednou do roka si dovolím ten luxus, že se vracím k nejsvětějšímu bodu svého života.“ A proto se chodí dívat na procesí Božího těla.

...no, to vede k zamyšlení.

A proto je tak důležité, jak je prostor kostela vybaven. Myslím, že jste ten citát o kostelním prostoru našel v mé knize *Dívat se srdcem*?

Žnám ho od Klementa Richtera, který ho uvádí na začátku knihy Kirchenräume und Kirchenträume.

Ano, víte, byl jsem po třiceti letech poprvé ve svém domovském kostele ve Vratislavi. Je to barokní kostel. Dovedl bych proboštovi, faráři, se zavřenýma očima popsat, jak tehdy vypadal každý detail. Ale nemohl jsem si vzpomenout ani na jediné slovo z nějakého kázání. Ani na jediné! A proto prostor kostela utváří vědomí víry člověka tiše a beze slov, a tím pádem daleko intenzivněji.

Protože jsem Boží tělo jako dítě zažil jako tak velkolepou slavnost, je pro mě Boží tělo vždy vrcholnou událostí. Již to začalo tím, že si otec vzal cylindr a smoking jako při svatbě, matka si oblékla ty nejslavnostnější šaty. Kostel byl vyzdoben břízami, kněží měli na sobě při procesí zlatá roucha. Kadidlo, hudba, zvony. Každé dítě mělo v ruce vlaječku nebo malou kytici. A když si tak někdy představuji nebeský Jeruzalém, tak si ho představuji tak trochu jako procesí Božího těla u nás doma.

Potřebujeme *analogii entis*. To znamená, že potřebujeme pozemskou analogii bytí pro realitu nebeského bytí, bytí u Boha. A proto je tedy důležité mít pěkné kostely a procesí. Proto je důležité, že mniši tak dobře a bezchybně zpívají a slaví liturgii.

Aleš Vandrovec OSB: Tak to se podaří opravdu jen někdy!

V benediktinském opatství Maria Laach se mě pokaždé hluboce dotýká, když vidím, jak vždy poklekne každý, kdo udělá chybu při modlitbě hodinek.

Aleš Vandrovec OSB: To děláme i tady na Břevnově.

Ano, hrome, tak vážně je nutné brát Boží chválu!

Jsem předsedou liturgické komise Německé biskupské konference a jsem také jedním z nejstarších členů Kongregace pro bohoslužbu v Římě. Vždy jsem říkal: Kdybych byl papežem, ale jenom na jednu hodinu, tak bych udělal dvě věci. Integroval bych Kongregaci pro bohoslužbu do Kongregace pro nauku víry, neboť liturgie je praktikovaná víra. A pak bych sundal zvony ze Sv. Petra a dal bych tam zvony z kolínského dómu.

Italové nemají žádnou kulturu zvonů.

Tak to raději asi vystříhneme a neotiskneme.

Ale Kolíňané si své zvony ponechají! Papež Benedikt ať si do Říma přiveze zvony z mnichovského dómu Naší milé Paní.

Byl jste jedním z těch, kdo při posledním konkláve volili nástupce Jana Pavla II. Kardinálský purpur skrze média na poměrně dlouhou dobu zaplavil celý svět. Četl jsem, že se o papežově smrti a volbě jeho nástupce vysílalo víc zpráv než o teroristickém útoku na Dvojčata v New Yorku. Nemohu nevyužít příležitosti a zeptat se vás na tuto událost. Jakou jste si přivezl osobní zkušenost z volby nástupce sv. Petra? Co na vás osobně nejvíc zapůsobilo?

Chci vám zcela otevřeně říci tři věci:

Za prvé: Konkláve je liturgickým aktem, liturgickou slavností. Ta je zveřejněná. Můžete si stáhnout z internetu, jak vypadají jednotlivé části. Zúčastnil jsem se konkláve poprvé. A musím říci, že jsem zatím nikdy nepocítil, že by nějaký úkol, který mi byl uložen jako biskupovi a kardinálovi, tak přesahoval mé schopnosti, jako tomu bylo při tomto konkláve.

Za druhé: Během rekviem za papeže Jana Pavla II. jsem měl následující vizi. Napadlo mě: sarkofág s Janem Pavlem II. před olářem a kardinál Ratzinger za oltářem. To je symbióza. Kdyby se ten stal papežem, tak je kontinuita absolutně

zajištěna. Milý Bože a milý papeži, pomoz, aby se tento muž stal papežem! S touto myšlenkou jsem vstupoval do konkláve.

A za třetí: Každý z nás kardinálů vyplnil hlasovací lístek a šel po jednom s tímto lístkem k oltáři. Oltář stál před Posledním soudem od Michelangela. Každý kardinál musel takto zvednout ruku a hlasitě latinsky říci: „Dovolávám se Krista, který mě bude soudit, za svědka, že jsem zvolil za papeže jen toho, kterého před Kristem a svým svědomím považuji za vhodného.“ Lístek se položil na patěnu a s ní pak do kalicha, aby nebylo možné do něho sáhnout rukou. Pak se mi trochu podlomily kolena. Řekl jsem si, že není možné hrát nějaké diplomatické hry, domlouvat se atd. Kdybychom v církvi i my při důležitých rozhodnutích říkali: „Musím se při všem, co dělám, a to jako biskup, řádová sestra, jako křesťan zodpovídat Kristu, který mě bude soudit.“ Kdyby toto ovládalo mé smýšlení a jednání, vypadala by církev na svět úplně jinak. Když jsme pak po třetím volebním kole zvolili papeže, zavládl nálad jako po maturitě, u které všichni obstáli.

V novinách se o novém papeži nejčastěji psalo v pojmech „konzervativní × liberální“, nebo lépe v obratech „příliš konzervativní × ne tak konzervativní, jak se zdá“. Z mnoha hlasů, které jsem zaslechl skrze média, mi v hlavě utkvělo jedno označení kardinála Ratzingera – Benedikta XVI., které pochází od vás. Nazval jste ho „Mozartem teologie“. Mohl byste mi trochu více přiblížit, co jste tím měl na mysli?

Podívejte. Mozart je vynikajícím řemeslníkem. To znamená, že sám dokáže vynikajícím způsobem hrát na klavír. Metodu ovládá *totaliter* a pomocí této metody vykouzlil tak velkolepé melodie, které člověka činí šťastným. Teologická metoda kardinála Ratzingera je průzračná jak sklo. Používá ji tak, že vzniká teologie, která je jako hymnus, která se jednoduše zmocní lidského srdce a povznese ho nad sebe sama.

Mohu to říci ještě jiným způsobem. Kardinál Ratzinger je stejně jako papež Jan Pavel II. moudrý jak tucet profesorů a zbožný jak dítě u prvního svatého přijímání. To je tajemství obou těchto mužů.

A proto jsem, když byla volba skončena, zavolal do Kolína: „Jako děkovnou mši za zvolení papeže zazpíváme Mozartovu *Korunovační*. Zahrejte to dobře!“ Hlavní regenschori našeho domu napsal všem velikým sborům: „Pokud jste již někdy zpívali Mozartovu mši, tak se připravte. V sobotu v půl sedmé je mše. Přijďte již v půl třetí a budeme společně cvičit.“ V domě se sešlo sedm tisíc lidí a tisíc zpěvaček a zpěváků. Bylo to jako nebe na zemi: tisíc hlasů zpívalo *Korunovační mši* od Mozarta! Přivezl jsem ji papeži Benediktu XVI. na kazetě a řekl jsem mu: „Svatý

otče, když ti někdy bude tak špatně, že bys chtěl utéci, tak si poslechni Mozartovu mši z kolínského dómu s tisíci hlasy. To tě posílí, pak zůstaneš v Římě.“

Za rozhovor poděkoval Norbert Schmidt.

Rozhovor se uskutečnil 28. května 2005
v benediktinském Arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty na Břevnově.

Joachim kardinál Meisner se narodil 25. 12. 1923 ve Vratislavi. Na kněze byl vysvěcen 22. 12. 1962 a na biskupa v roce 1975. Od roku 1980 byl berlínským biskupem, 1983 byl jmenován kardinálem a 1988 arcibiskupem v Kolíně nad Rýnem. Kardinál Meisner je výrazná osobnost německého episkopátu, pastoralista. Publikoval řadu souborů kázání, z nichž byla část přeložena do češtiny, rovněž tak vyšla česky i kniha rozhovorů se Stefanem Rehderem s podtitulem *Dívat se srdcem* (Šance a úkol církve na počátku 3. tisíciletí). Kardinál Meisner je také znalcem církevního umění a znalcem Prahy, která mu učarovala. V době komunismu jako berlínský biskup vysvětil několik desítek kněží a jáhnů z tehdejšího Československa.



Joseph kardinál Ratzinger

Hostina smířených – slavnost zmrtvýchvstání

O pravém slavení svaté eucharistie

Předně slyším, že jsou mezi vámi roztržky, když se v církvi shromažďujete, a jsem nakloněn tomu věřit. Neboť musí mezi vámi být i různé skupiny, aby se ukázalo, kdo z vás se osvědčí. Když vy se však shromažďujete, není to už společenství večeře Páně: každý se hned dá do své večeře, a jeden má hlad, druhý se opije. Což nemáte své domácnosti, kde byste jedli a pili? Či snad pohrdáte církví Boží a chcete zahanbit ty, kteří nic nemají? Co vám mám říci? Mám vás snad pochválit? Za to vás nechválím!

Já jsem přijal od Pána, co jsem vám také odevzdal: Pán Ježíš v tu noc, kdy byl zrazen, vzal chléb, vzdal díky, lámal jej a řekl: „Toto jest mé tělo, které se za vás vydává; to číňte na mou památku.“ Stejně vzal po večeři i kalich a řekl: „Tento kalich je nová smlouva, zpečetěná mou krví; to číňte, kdykoli budete pít, na mou památku.“ Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde. Kdo by tedy jedl tento chléb a pil kalich Páně nehodně, proviní se proti tělu a krvi Páně. Necht každý sám sebe zkoumá, než tento chléb jí a z tohoto kalicha pije. Kdo jí a pije a nerozpoznává, že jde o tělo Páně, jí a pije sám sobě odsouzení.

(1 Kor 11,18–29)

Výtka sv. Pavla vůči obci v Korintu se týká i nás, neboť také mezi námi vypukl spor o eucharistii; rovněž nám hrozí, že opozice jednotlivých stran zatemní posvátný střed církve. V tomto sporu o eucharistii proti sobě stojí dvě protichůdné strany: ta první, nazvěme ji pokroková, říká, že se církev svým tradičním slavením eucharistie na hony vzdělila původní Pánově vůli. Pán slavil prostou hostinu bratrství se svými učedníky a řekl: „To číňte na mou památku!“ Církev to však neplní, učinila z ní opět sakrální, kultický úkon. Původní hostinu přestylizovala ve mši, obklopila honosnými katedrálami a velikostí vznešené liturgie, a tak jednoduchou podstatu toho, co žádal Ježíš, přetvořila k nepoznání. Heslo, které z takovýchto názorů vyplývá, zní: desakralizace. Večeře Páně by se měla opět stát prostou hostinou každodennosti a lidskosti. Z toho pak vzešlo např. mínění, že chrámové stavby jsou vlastně nevhodné, že je zapotřebí víceúčelových sálů, aby se Večeře Páně odehrávala v běžném prostoru a nebyla povyšována na kult. Odsud také vyplynul požadavek, aby byla odstraněna liturgická forma, liturgické

oděvy, abychom se prostě navrátili k běžné podobě našeho dnešního života. Čím byly tyto hlasy pronikavější a čím více se také podobné požadavky realizovaly, tím silněji se probouzel protichůdný požadavek zaměřený právě proti liturgické reformě jako takové. Nově uspořádané liturgii se začalo vyčítat puritánství, chudoba, obrazoborectví. Říkalo se, že mše „zprotestantštěla“ a její katolictví v ní bylo zničeno. Církev v tomto svém středu prý přestala být katolická. Je prý nutné slavit eucharistii mimo církev a proti ní, protože v církvi prý už platná eucharistie neexistuje. Pokusme se v tomto zamyšlení zaměřit na obě tyto otázky.

Nejprve se věnujme první z nich: Ježíš nepožadoval vůbec žádný kult ani liturgii, nýbrž jen prostou bratrskou hostinu běžného života, tím že řekl: Čiňte *to*! Ať už se tato připomínka zdá jakkoli jasná, pokud se trochu pozorněji zaposloucháme do Písma svatého a nespokojíme se pouze s jeho povrchem, velice rychle se ukáže její omyl. Ježíš totiž svým učedníkům nerozkázal, aby Poslední večeři opakovali do slova a do písmene. To by nebylo ani dost dobře možné, byla to přece paschální hostina.¹ Pascha je výroční svátek se zcela přesným datem v kalendáři, který se slaví pouze jednou ročně. Stejně jako nemohu dle libosti slavit Vánoce, stejně tak prostě nelze neustále opakovat paschu. Ježíš neustanovil, aby se židovská liturgie, kterou on sám slavil spolu se svým národem, opakovala jako taková, což – jak již bylo řečeno – by ani vůbec nebylo možné. Příkaz opakování se vztahuje na ono nové, které dává, na dar sebe samého, který ustanovil v kontextu liturgie Izraele. Tím byla darována *podstata*, ovšem ta ještě neobdržela žádnou novou křesťanskou formu. Teprve v okamžiku, kdy skrze kříž a zmrtvýchvstání a následující historický vývoj církev z Izraele vystupuje a vytváří samostatné společenství, nachází tento nový dar svou novou podobu. Tím se však rovněž nabízí následující otázka: Odkud má vlastně mše svou podobu, jestliže nebylo možné opakovat Poslední večeři jako takovou? Na co jen mohli učedníci navázat, aby našli novou formu?

Vykladači Písma svatého dnes většinou podávají dvě různé odpovědi. Jedni říkají, že eucharistická slavnost stávající církve navazuje na každodenní stolování Ježíše s jeho učedníky. Druzí míní, že eucharistie je *pokračováním stolování s hříšníky*, kterých se Ježíš účastnil.² Posledně jmenované se pro mnohé stalo fascinující myšlenkou s dalekosáhlými důsledky. To by pak totiž znamenalo: eucharistie je stolem hříšníků, k němuž usedá Ježíš. Eucharistie je gestem, k němuž Ježíš zve všechny bez jakéhokoli omezení. Z toho pak nutně vyplývá hluboká kritika církevní eucharistie, která říká: eucharistie nemůže znát žádné výhrady, ani takové, které se vztahují na vyznání, ani na křest. Eucharistie musí být otevřeným stolem, u kterého se mohou všichni setkat se všudypřítomným Bohem bez podmínek, bez

hranic a konfesijních předpokladů. Ale opět – třebaže tato myšlenka tolik svádí, protiřečí svědectví Bible. Poslední večeře nebyla z těch, při které byl Ježíš s „celníky a hříšníky“. Podřídil ji základní podobě slavení paschy, a ta vypovídá o tom, že se tato hostina slaví ve společenství rodiny. Tak to učinil se svou novou rodinou, s Dvanácti, s těmi, kterým umýval nohy, které svým slovem a touto koupelí odpuštění připravil na to (Jan 13,10), aby s ním mohli přijmout společenství krve, aby s ním tvořili jedno tělo.³ Eucharistie sama o sobě není svátostí smíření, ale ona tuto svátost předpokládá. Je *svátostí smířených*, k níž Pán zve ty, kteří s ním jsou jedno, kteří jistě stále zůstávají hříšníky a slabými, ale kteří mu přece jen podali ruku a stali se jeho rodinou. Proto od počátku eucharistii předchází rozlišování. Velmi dramaticky jsme to slyšeli u sv. Pavla: Kdo jí a pije a nerozpoznává, že jde o tělo Páně, jí a pije sám sobě odsouzení (1 Kor 11,27nn). *Didaché*, jeden z nejstarších ponovozákonních spisů ze začátku II. století, tuto apoštolskou tradici akceptuje, a nechává kněze před přijímáním prohlásit: „Kdo je svatý, ten nechť přistoupí, kdo ne, nechť činí pokání!“⁴ Eucharistie je tedy – zopakujme si to – svátostí těch, kteří se nechali Pánem usmířit, kteří se stali jeho rodinou a takto se vydali do jeho rukou. Proto si také její přijetí klade podmínky; předpokládá, že se proniknutí do Tajemství Ježíše Krista již uskutečnilo.

Avšak ani návaznost na *každodenní Ježíšovo společenství u stolu* s učedníky – drahá ze zmíněných informací – nepřesvědčí. Víme totiž, že zpočátku se eucharistie slavila pouze v neděli; takže právě vystupovala z každodennosti, a proto také z obvyklého způsobu společenství stolu. Vlastní východisko křesťanské formě Ježíšova odkazu nabídlo zmrtevýchvstání. Právě zmrtevýchvstání rozhodujícím způsobem umožnilo, že je Ježíš skutečně přítomný i za hranicemi pozemské tělesnosti a může se rozdávat. Vzkříšení se však odehrálo první den v týdnu. U židů tento den platil jako den stvoření světa. Pro Ježíšovy učedníky se tento den stal dnem, jímž začal existovat nový svět, v němž skrze vyjití ze smrti povstalo nové stvoření. Byl to den, v němž Ježíš Kristus přišel na svět nově jakožto zmrtevýchvstalý. Tímto učinil první den v týdnu, den stvoření, *svým* dnem, „dnem Páně“. Tak se nazývá již v I. století; ve *Žjevení* (1,10) nese toto označení. A již ve *Skutcích apoštolů* (20,7) a *Prvním listě Korintánům* (16,2) je tento den stvrzený jako den eucharistie. Pán vstal z mrtvých prvního dne v týdnu, tento den byl od toho okamžiku týden co týden dnem připomínky toho nového, co se událo. Učedníci nemuseli na zmrtevýchvstání vzpomínat jen jako na něco minulého: Zmrtevýchvstalý žije; proto byl den zmrtevýchvstání ze své vnitřní podstaty dnem Jeho *přítomnosti*, dnem, kdy je shromáždil, dnem, kdy se shromáždili kolem Něho. Neděle jakožto den zmrtevýchvstání se stala vnitřním impulzem, niterným prostorem pro slavení eucharis-

tie rozvíjející se církve. Odtud získala svou podobu. Je současně vyjmuta z půdy židovské paschy a zasazena do souvislosti zmrtvýchvstání: být *slavností zmrtvýchvstání* to je její pravá podstata. Již na počátku II. století označil Ignác z Antiochie křesťany jako ty, kteří „žijí podle neděle“,⁵ to znamená křesťané jsou těmi, kdo žijí ze zmrtvýchvstání, z jeho přítomnosti v eucharistické slavnosti. Tak byl tento důvod připojen k nové formě slavení eucharistie. Po pozemském nasycení se při shromáždění věřících s vděčností a chválou vstupuje do přítomnosti smrti a zmrtvýchvstání Páně. Z vnitřní nutnosti se tak Poslední večeře stala slavností, k níž patří radost. Už víme ze *Skutků apoštolů*, že křesťané slavili eucharistii s chvalozpěvem, a z páté kapitoly listu *Efezským* (5,19; srov. Kol 3,16) stejně jako z mnoha dalších míst, že chválili Pána žalmy a hymny a zpěvy.⁶ Zasazením do nové souvislosti zmrtvýchvstání, aniž by eucharistie byla pouze připomínkou rozloučení bez návratu, samy od sebe vystoupily na povrch dva nové elementy: vzývání a chvalořečení, to znamená, objevuje se kultovní charakter stejně jako radost z náhery zmrtvýchvstalého.

Avšak ani tímto ještě nebyl proces utváření eucharistie a podoby liturgie završen. Musíme si také uvědomit, že židovský kult měl dvě části. Tou jednou byl kult oběti v chrámě, kde byly podle Zákona přinášeny rozličné oběti. Vedle tohoto chrámového kultu, jenž se nacházel a směl nacházet pouze v Jeruzalémě, se stále silněji rozvíjel kult druhý: synagoga, která směla stát všude. V ní se slavila bohoslužba slova, četla se Svatá písma, modlily se žalmy, zde byl ve společenství chválen Hospodin, vykládalo se Slovo, zde stoupaly k Bohu prosby jeho lidu. Po Ježíšově zmrtvýchvstání se jeho učedníci přestali účastnit obětního kultu v chrámu. Nemohli se ho účastnit, protože chrámová opona byla roztržena, to znamená chrám byl prázdný.⁷ Chrámem už nebyla kamenná stavba, ale Pán, jenž se sám jako živý chrám otevřel Otcí, a tak Jej zpřístupnil lidstvu. Na místo chrámu vstupuje eucharistie, Kristus je totiž pravý velikonoční beránek; v něm se dovršilo vše, co se kdy odehrálo v chrámě. Ale zatímco se učedníci už neúčastnili krvavé oběti v chrámě, místo toho slavili *nového* velikonočního beránka, i nadále se účastnili bohoslužby v synagoze. *Bible* Izraele byla přece také *Bibli* Ježíše Krista. Věděli, že celé *Písmo svaté*, zákon i proroci mluvili o něm; proto se snažili číst tuto posvátnou knihu otců spolu s Izraelem, ovšem s poukazem na Ježíše Krista, aby se tak srdce Izraele Ježíši otevřelo. Nadále se s Izraelity modlili žalmy, aby se je tímto způsobem modlili s Ježíšem a otevřeli je Nové smlouvě, aby žalmy skrze Něho chápali nově. Ovšem z textů *Nového zákona* můžeme současně vytušit onu tragickou cestu, na níž se postupně také tato přetrvávající jednotka rozbíjela. Nepodařilo se přimět celý Izrael k tomu, aby *Bibli* četl jako slovo o Ježíši Kristu

a pro Ježíše Krista. Když synagoga viděla takové výklady Svatých písem, tak se uzavřela a koncem I. století bylo rozdělení dokonáno. Již nebylo možné rozumět v synagoze *Písmu* s Ježíšem. Tím od nynějška stanuly Izrael a církve odděleně vedle sebe. Církve se stala plně samostatnou veličinou. Poněvadž se již nemohla podílet na židovské bohoslužbě slova, musela ji slavit samostatně. To nutně znamenalo, že se až dosud oddělené součásti bohoslužby sloučily: bohoslužba slova se sjednocuje s eucharistickou částí. Nyní, kdy bohoslužba nalezla svou ucelenou podobu samostatné křesťanské bohoslužby a církve tak získala své dokonalé uspořádání, je vše přeloženo na nedělní ráno, na hodinu zmrtevýchvstání. Logika zmrtevýchvstání dosáhla svého cíle. Tímto byla nalezena základní křesťanská podoba eucharistie církve, tak jak ji známe až dodnes. Vypadá takto: na začátku je bohoslužba slova, která se skládá ze čtení ze *Starého* a *Nového zákona*, zpěvu žalmů, nových modliteb a radostného uvítání Pána, zpěvu Kyrie, který antické provolávání slávy císaři proměnil v provolávání slávy Kristu jakožto pravému Pánu světa.⁸ Poté následuje vlastní eucharistická bohoslužba. V předchozím zamyšlení jsme viděli, že kánon vzešel jako obsáhlá „obět slova“ přímo z modlitby Izraele a Ježíše, který je nyní naplněn novým středem zprávy a dění Poslední večeře i svatého přijímání. Takto se z oné vnitřní logiky Ježíšova daru vyvinula samotná podstata mše. Formuje se bez jakéhokoli předělu jako naplnění původního ustanovení. Nyní, když nalezla svou podobu, se otevřela přijetí bohatství chrámu, bohatství národů. Přirozeně to vyžaduje neustálou očistu. To je úkolem všech staletí. Součástí tohoto velikého procesu je také to, co se, a to nikoli poprvé, odehrálo uprostřed našeho století. Stále na jedné straně platí, že připouštíme bohatství modlitby a naděje a víry národů, ale na druhé straně toto bohatství očišťujeme, aby střed nebyl zastřený, aby vlastní tajemství Ježíše Krista zůstalo jasně viditelné. Kdo toto pochopil, ví, že dnešní podoba eucharistie církve utvářená během dějin není odchýlením od počátečního stavu, nýbrž že je jeho pravým plodem. Ony pokusy, jež nás chtějí učít „návratu“ k jednoduchému profánnímu stolování, víceúčelovým prostorům atd., jsou pouze zdánlivě návratem k počátku. Ve skutečnosti jsou krokem zpět, krokem za mezník kříže a zmrtevýchvstání, to znamená za to, co je základem novosti křesťanství jako takového. Tady se nenastoluje počáteční stav, nýbrž zde dochází k rezignaci na velikonoční tajemství a tím na jádro tajemství Krista.

Tímto můžeme nyní obrátit svou pozornost ke druhé otázce, kterou je slyšet stále hlasitěji. Nebylo právě liturgickou reformou narušeno to, co se v průběhu dějin vyvinulo? Nechceme se přitom zabývat jednotlivými zpronevěrami, které bezpochyby existovaly a možná stále existují. Chtěl bych k tomu nyní říci pouze

toto: my všichni si teď musíme opět znovu jasně uvědomit, že eucharistie není v moci kněze ani v moci jednotlivých farností, nýbrž že je darem Ježíše Krista pro celou církev a že si svou velikost uchová pouze tehdy, pokud ji v této nelibovolnosti budeme přijímat. Veškeré prvotní zdánlivé úspěchy, jichž dosahujeme, necháme-li místo toho bujet svou vlastní tvořivost, zůstávají přeludem a klamem, protože zakrývají, že v pravé eucharistii církve se odehrává více, než jsme my sami kdy schopni vytvořit. Nemluvme tedy již více o zpronevěrách, jež jsou věcí jednotlivců a které se musíme snažit překonávat společnou vírou. Hovořme o útocích, které doléhají na úřední podobu liturgické reformy. O sporu o překlad „pro mnohé“ či „pro všechny“ již byla řeč v prvním zamyšlení.

Existují další tři zásadní námitky. První říká, že změnou „obětování“ se narušil obětní charakter mše a že tak přestala být katolická. Druhá se obrací proti formě přijímání: vestoje do rukou. A přirozeně neustále zůstává sporná také otázka jazyka.

Začneme u první. Jeden sociolog, vyučující v Saarbrückenu, se snažil s velkým důrazem na svou učenost ukázat, že je pro každé náboženství a zejména pro katolické podstatné, že se nejprve odehrává *přinášení oběti*.⁹ Nyní jsou místo toho zavedeny chvály. Takže se již neobětuje, tedy pokoncilní eucharistie již není mší katolické církve. Stačila by vlastně již jen velmi skromná znalost malého katechismu, abychom rozpoznali, že myšlenka oběti nikdy neměla své místo v „obětování“, ale v eucharistické modlitbě, v „kánonu“. Neobětujeme totiž Bohu to či ono; novostí eucharistie je přítomnost *Kristovy* oběti. Proto se oběť uskutečňuje tam, kde zaznívá *Jeho* slovo, slovo o Slově, v němž svou smrt proměnil ve skutek slova a lásky, abychom tím, že ho smíme přijmout, byli uvedeni do jeho lásky, byli uvedeni do trojiční lásky, v níž se Kristus věčně vydává svému Otci. Tam, kde zaznívá slovo o Slově, tam, kde se naše dary stávají jeho darem, v němž se dává on sám, *tam* je oběť, která je podstatou eucharistie už od nepaměti.

To, co nazýváme „obětování“, má jiný význam. Naše německé slovo obětování (*Opferung*) pochází z latinského *offerre*, nebo ještě pravděpodobněji z *operari*.¹⁰ *Offerre* neznamená obětovat (to se totiž v latině řekne *immolare*), nýbrž znamená *přinést, připravit, dát k dispozici*.¹¹ A *operari* znamená *působit*, zde to také znamená *připravovat*. Přitom se zkrátka myslelo na to, že se musel připravit eucharistický oltář, a proto *operari*, to znamená, že se muselo udělat mnohé pro to, aby světla, dary, chléb a víno byly patričním způsobem při eucharistii k dispozici. Nejprve se tedy jednalo o prostou vnější přípravu na vlastní průběh eucharistie. Ale již záhy se tato příprava začala chápat v hlubším smyslu. Převzala se gesta ze židovské praxe, kdy otec rodiny pozvedal chléb před Boží tvář, aby jej od Něho zase přijal. V tomto pozdvížení daru před Boha, v tomto vstoupení do samotné přípravy Izra-

ele pro Boha se chápala vnější příprava stále více jako vnitřní příprava na blízkost Pána, který nás v našich darech hledá. Až do IX. či X. století se tento úkon při přípravě darů, převzatý ze židovství, odehrával beze slov. Pak vznikl dojem, že si v křesťanství každé gesto žádá také slovo. Tak se vytvořily přibližně v X. století modlitby k přípravě darů, které ti starší z nás znají ze starého misálu a které mají rádi a možná také v nové podobě mše postrádají. Byly to krásné a hluboké modlitby. Ale člověk musí také přiznat, že je provázela určitá nesrozumitelnost. Byly formulovány v předstihu vlastního dění kánonu. Obojí, příprava i uskutečnění oběti Kristovy, se v těchto slovech prolíná. To, co má ve světě víry svůj smysl a čemu se v nitru víry také rozumí – že jsme totiž v našem přístupu ke Kristu vždycky nesení tím, jak nás předešel – to přece jen také mohlo hledajícího pozorovatele zvéní vést k nedorozumění. Že to skutečně k nedorozuměním vedlo, ukazují právě reakce, o nichž jsme zrovna hovořili.

Z tohoto důvodu se chtěli reformátoři liturgie nejprve opětovně vrátit do situace před IX. století a ponechat ritus pozdvihování darů beze slov. Svatý otec, papež Pavel VI., se ale zcela osobně a důrazně rozhodl, že i zde musí zůstat slova modlitby. Sám se na vytváření těchto modliteb podílel. Ve většině byla jejich forma převzata ze židovských stolních modliteb. Přitom si musíme uvědomit, že se všechny tyto židovské modlitby, tato žehnání, jak se nazývají, točí kolem tajemství paschy Izraele, k pasše směřují, od paschy se odvíjejí a z paschy žijí. To znamená, že tiše předjímají velikonoční tajemství Ježíše Krista, že je můžeme zároveň nazývat modlitby adventní a velikonoční. Především si vzpomínáme, že se přece také Svatá rodina, Ježíš, Maria, Josef, takto modlili – na útěku do Egypta, v cizí zemi a také doma v Nazaretě, a také že se takto modlil i Ježíš se svými učedníky. Pravděpodobně již tehdy platilo židovské pravidlo, že matka večer zapaluje svíčky a je v rodině tou, která modlitbu vede. Tak je možné v těchto žehnáních slyšet i Mariin hlas a modlit se s ní. Je v nich obsaženo celé tajemství Nazareta, onen adventní přístup k velikonočním událostem. Tak vstoupilo do liturgie nové bohatství. Začneme jakoby s Nazaretem v gestu přípravy a vycházíme odtud – v jádru kánonu – směrem ke Golgotě, a konečně dospějeme v přijímání k události zmrtvýchvstání.¹² Myslím, že pokud těmto „staronovým“ modlitbám nasloucháme takto, mohou se nám stát podivuhodným pokladem ve sjednocení s pozemským životem Ježíše Krista, ve sjednocení s očekávající modlitbou Izraele a ve společné cestě z Nazareta na Golgotu a k hodině zmrtvýchvstání.

Druhá námitka, nad kterou bychom se chtěli zamyslet, se týká přijímání: *zda vkleče nebo vstojí, zda na ruku či do úst*. Nejprve bych chtěl říci, že oba postoje jsou možné a všechny kněze prosím o to, aby byli tolerantní, aby jednomu každému

ponechali možnost rozhodnout se; nadto bych vás všechny ještě chtěl poprosit, abyste tuto toleranci připouštěli a druhého nepodezřívali, jestliže se rozhodne k určité formě. Ale budete se ptát: Je zde tolerance onou správnou odpovědí? Není v případě Nejsvětější svátosti omylem? Víme, že až do IX. století se eucharistie přijímala vestoje na ruku. To samozřejmě nemusí znamenat, že to tak má zůstat pořád. To největší a nejkrásnější na církvi totiž je to, že roste, že zraje, že hlouběji proniká do tajemství. Do té míry má nový vývoj, který začal v IX. století, zcela jako výraz bázně své oprávnění a své dobré důvody. Naopak je nutné také říci, že je nemožné, aby církev slavila eucharistii po 900 let nedůstojně. Když čteme texty Otců, vidíme, v jaké bázni tehdy přijímali eucharistii. U Cyrila Jeruzalémského ve IV. století najdeme jeden zvlášť krásný text. Líčí ve svých křestních katechezích komunikantům, jak to mají dělat. Mají předstoupit a ze svých rukou vytvořit trůn, pravou položit na levou, aby ruce byly trůnem pro krále a zároveň znázorňovaly kříž. Jde mu o toto symbolické vyjádření plné krásy a hloubky: člověk svými rukama vytváří kříž, který se stává trůnem, na nějž vstoupí Král. Natažená, otevřená ruka se tak může stát symbolem toho, jak se člověk staví před Hospodina, otevírá mu své ruce, aby se mohly stát nástroji jeho blízkosti, trůnem jeho milosrdenství v tomto světě.¹³ Kdo si to uvědomí, pochopí: tady je chybou přít se o ten či onen postoj. Přít se musíme a smíme pouze o to, o co církev zápasila před i po IX. století, totiž o bázeň srdce, která se sklání před tajemstvím Boha, jenž se nechává vložit do našich rukou. Neměli bychom přitom zapomenout na to, že jsou nečisté nejen naše ruce, ale také náš jazyk a také naše srdce, a že jazykem hřešíme často více než rukama. Největším rizikem a zároveň nejvyšším vyjádřením pro milostiplnou Boží dobrotu je, že se ho smí dotýkat nejen ruka a jazyk, ale také srdce. Že Pán do nás vstupuje a v nás a s námi žije, že se chce zevnitř stát středem našeho života a jeho proměněním.

Dovolte mi nakonec ještě říct několik slov k otázce *jazyka*. Také zde se musí vzít v potaz dvě skutečnosti, které otevírají prostor různých rozhodnutí a praktik. Na jedné straně nazývá římský kánon dění mše svaté pomocí veliké řeči řeckého světa „rationabile obsequium“ – dějem slova, dějem, kterého se účastní duch i rozum. Slovo Boží chce člověka oslovit, chce, aby mu člověk rozuměl a aby mu pak dal srozumitelnou odpověď. Proto se v Římě přibližně ve III. století, kdy už se řečtině všeobecně nerozumělo, přešlo právě od řečtiny, do té doby uznávaného eucharistického jazyka, k latině.¹⁴ Ale vedle toho tady máme další skutečnost. Církev později otálela s tím, aby nové evropské utvářející se národní jazyky povýšila na jazyky liturgické. Nejprve z toho důvodu, že po dlouhou dobu nedosahovaly té úrovně a jednoty, aby umožňovaly na velkém prostoru všem srozumitelnou

eucharistii, a pak také proto, že se bránila jakékoli nacionalizaci tohoto tajemství, poněvadž chtěla také jazykem vyjádřit onu obsáhlost, která sahá za hranice místa a dob. Mohla setrvat u společného liturgického jazyka, latiny, protože věděla, že v eucharistii jde právě *také* o rozum, ale nadto ještě o více než jen o intelekt, že se zde žádá hlubší, zralější a obsáhlejší porozumění než pouhé intelektové pochopení: že zde musí rozumět také srdce.

Mateřština je podle právě řečeného zcela oprávněná. Nebezpečnou by se stala tehdy, kdyby eucharistii vtáhla na národní úroveň; nebezpečnou by se stala tehdy, kdybychom chtěli překládat tak dlouho, až už by zbylo pouze jen to bezprostředně srozumitelné, či dokonce jen banální každodennost. V takovýchto překladech by se škrtalo stále více a více, až by se vytratila vlastní podstata. Měli bychom tedy obojí přijímat s vděčností: normální forma eucharistie je ta, která je v mateřštině, ale nesmíme se ji odnaučit modlit, milovat také ve společném jazyce církve, v němž se národy stále více setkávají mezi sebou a prolínají, mohli stále znovu eucharistii slavit společně a společně vzdávat chválu živému Bohu. Rovněž v tomto bodě bychom měli překonat onen neplodný spor a stát se jednotnými v rozmanitosti, kterou nám daroval Pán; jednotnými v tom, že budeme uznávat a milovat rozumné a srozumitelné, ale uznávat a milovat také to, co nás přesahuje a sahá za hranice intelektu, za hranice okamžitého porozumění.

Dovolu mi k tomu na závěr vyprávět jeden krátký příběh od Martina Bubera. Na něm je zřejmá hodnota porozumění, ale zároveň je velkolepou obhajobou větších možností chápavého srdce. Martin Buber píše o tom, že rabi Lévi Jicchak z Berdičeva přišel jednoho dne do noclehárny, ve které přespávalo mnoho obchodníků. Ráno se modlili ranní modlitbu. Ukázalo se ale, že je k mání pouze jediný modlitební řemínek, který si člověk podle židovské tradice musí navléknout, aby se mohl pomodlit ranní modlitbu. Tak řemínek putoval od jednoho k druhému, a protože to stálo mnoho času, odmodlili se jednotliví obchodníci s ohledem na ostatní modlitby tak rychle, že se dalo rozeznat sotva jediné srozumitelné slovo. Rabin to pozoroval s rostoucím údivem. Až už bylo po všem, obrátil se na dva mladé lidi a prostě jim řekl: „Ma-ma-ma, da-da-da.“ Oni se na něho překvapeně podívali a řekli: „Co chceš?“ On zase odpověděl svým: „Ma-ma-ma, da-da-da.“ Poté ho – pochopitelně – začali považovat za blázna. On jim však řekl: „Jakže, vy té řeči nerozumíte a přesto jste přesně tak před chvílí mluvili k Hospodinu, svému Bohu?“ Na okamžik se zarazili, protože je to zasáhlo, ale jeden z nich mu řekl: „Neviděl jste snad nikdy dítě v kolébce, které ještě nedokáže rozlišovat hlasy? Neslyšel jste snad nikdy, jak takové dítě vydává z úst všelijaké zvuky? Ma-ma-

-ma, da-da-da? Žádný z mudrců ani učenců tomu není schopen porozumět. Ale jakmile přijde matka dítěte, okamžitě ví, co ty zvuky znamenají.“¹⁵ Tento příběh není apologií brebentění. Ale lze si díky němu uvědomit, že existuje porozumění srdcem, které přesahuje porozumění slovům. Měli bychom především usilovat o toto porozumění srdcem, aby se tak naplnila naše slova a abychom tak důstojně velebili živého Boha.

Z německého originálu
„Mahl der Versöhnten – Fest der Auferstehung,
Von der rechten Feier der heiligen Eucharistie“,
in: Joseph Kardinal Ratzinger, *Gott ist uns nah, Eucharistie: Mitte des Lebens*,
Sankt-Ulrich-Verlag, Augsburg 2001, s. 55–73,
(první vydání: *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München 1978, s. 33–47; 68–70),
přeložili Jana Štefková a Norbert Schmidt.

Pozn. redakce: Tento text je upravené kázání, které pronesl kardinál Ratzinger v době post-ní v mnichovském kostele sv. Michaela ještě jako arcibiskup Mnichova a Freisingu.

POZNÁMKY:

1/ Pro tuto verzi mluví, v diferenci mezi janovskou a synoptickou christologií, stále větší pravděpodobnost; srov. R. PESCH: *Das Markusevangelium II.* Freiburg 1977, s. 323–328; 354–377; R. SCHNACKENBURG: *Das Johannesevangelium III.* Freiburg 1975, s. 38–53. Ostatně také Jan předpokládá rituální prvky paschální hostiny (PESCH II, s. 326), takže nemožnost přímého opakování v křesťanském společenství pochází také právě od něho.

2/ Detaily k tomuto v mé stati: „Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier“, in: *Das Fest der Glaubens*. Einsiedeln 1993, s. 34–54.

3/ Srov. k tomu především Jan 13,8, kde se hovoří o tom „mít podíl“ – na jedné straně zaznívá eucharistická terminologie, na druhé straně je rozpoznatelné její prohloubení. Srov. SCHNACKENBURG: op. cit., II, s. 21; R. BULTMANN: *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen 1957, s. 357, pozn. 3; důležitý materiál k tomuto tématu viz K. HEIN: *Eucharist and Excommunication. A Study in Early Christian Doctrine and Discipline*. Frankfurt 1973.

4/ *Didaché* X 6.

5/ *Magn.* 9,1.

6/ Srov. E. PETERSON: „Von den Engeln“, in: *Theologische Traktate*. München 1951, s. 323–407; J. RATZINGER: *Theologische Probleme der Kirchenmusik*. Rottenburg 1978.

7/ Srov. W. TRILLING: *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien*. München 1969, s. 191–211; Y. CONGAR: *Le mystère du temple*. Paris 1957, s. 158–180.

- 8/ Th. SCHNITZLER: *Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier*. Freiburg 1976, s. 73–78.
- 9/ W. SIEBEL: *Freiheit und Herrschaftsstrukturen in der Kirche. Eine soziologische Studie*. Berlin 1971, s. 20–52.
- 10/ Th. SCHNITZLER: op. cit., s. 117nn.
- 11/ Ke slovnímu poli *offerre* viz důležité studie od R. BERGER: *Die Wendung „offerre pro“ in der römischen Liturgie*. Münster 1965; srov. k tomu také J. A. JUNGMAN: *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*. Freiburg 1970, s. 60–67.
- 12/ Srov. k celé problematice krásná pojednání od Th. SCHNITZLER: op. cit., s. 117–129, zvl. 122n; L. BOUYER: *Frau und Kirche*. Einsiedeln 1977, s. 17.
- 13/ *Mystagogické katecheze* V 21, ed. A. Pièdagrel 1966, Sources chrétiennes 126, s. 170nn; přeloženo a uspořádáno G. Röwekampem. Freiburg 1992 (Fontes Christiani, sv. 7), s. 162n; srov. J. A. JUNGMAN: *Missarum Sollemnia II*. Freiburg 1952, s. 469; pro obřadní formu přijímání věřících v dějinách srov. s. 463–486.
- 14/ Srov. Th. KLAUSER: *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*. Bonn 1965, s. 23–28.
- 15/ M. BUBER: *Werke III, Schriften zum Chassidismus*. München – Freiburg 1963, s. 334.

Joseph kardinál Ratzinger se narodil 16. dubna 1927 v bavorském městečku Marktl am Inn. Od roku 1959 působil jako profesor dogmatiky na univerzitách v Bonnu, Münsteru, Tübingenu a Regensburgu. Jako poradce kolínského kardinála Fringse se účastnil II. vatikánského koncilu, kde byl jmenován oficiálním koncilním teologem (tzv. peritus). Roku 1977 ho papež Pavel VI. ustanovil arcibiskupem v Mnichově a Freisingu a jmenoval ho kardinálem. Již ale roku 1981 ho papež Jan Pavel II. jmenoval prefektem Kongregace pro nauku víry. Pod jeho vedením vznikl mimo jiné nový *Katechismus katolické církve*, který vyšel roku 1992. Je autorem nesčetných odborných článků, studií a knih. Bestselery se mimo jiné staly dva knižní rozhovory, které s kardinálem Ratzingerem vedl novinář Peter Seewald: *Sůl země* (1996) a *Bůh a svět* (2000). Za dnes již klasické dílo teologie XX. století platí jeho *Úvod do křesťanství* (1968). 19. dubna 2005 byl zvolen nástupcem Jana Pavla II. a vybral si jméno Benedikt XVI.



Jan Słomka

Svatý Cyprián, otec latinské teologie eucharistie

Abychom správně zhodnotili, v čem spočívá pokračování a v čem je novost teologie eucharistie sv. Cypriána, je třeba si krátce připomenout hlavní linii předcházejícího rozvoje křesťanské reflexe tohoto tématu.¹

Eucharistie u apoštolských Otců

Křesťanství se narodilo v židovském kulturním a náboženském okruhu (což bylo v tomto případě vlastně identické). Ačkoli už Nový zákon a potom všechna díla apoštolských Otců byla napsána v řečtině, přece židovské kořeny křesťanství zůstávají velmi silné. Základní práci k poznání židokřesťanství je dodnes práce J. Daniélou *Židokřesťanská teologie*, jež vznikla před padesáti lety.² Kromě toho samozřejmě existuje obrovská bibliografie, týkající se eucharistie v přednicejském období. V tomto velkém množství najdeme několik základních studií.³

Máme několik zásadních svědectví týkajících se židokřesťanského chápání eucharistie. Nejdůležitější je ovšem *Učení dvanácti apoštolů* čili *Didaché*. Eucharistie je zde prezentována podle vzoru židovských obřadů domácí liturgie sabatu. Právě tato vazba se zasloužila o velmi rychlé zavedení týdenního rytmu slavení eucharistie. Koneckonců shodně se samotným významem slova eucharistie v ní převládá díkůčinění Bohu za veškerá požehnání, která dává, zejména za „duchovní pokrm i nápoj a věčný život přinesený Ježíšem Kristem“ (*Didaché* 10,3). Eucharistie je tudíž podobně jako večere o vigilií sabatu shromáždění celé komunity, která slaví a děkuje Bohu za splnění slibu.

Křesťanstvo se včetně mnoha křesťanů židovského původu dalo do sporu s židy o to, kdo je pravý Boží lid, tedy dědic Božích zaslíbení. Byl to krutý spor, protože byl jaksi „v rodině“. V rámci tohoto sporu se jednalo také o eucharistickou problematiku. Zde se objevuje a zůstává v tradici natrvalo eucharistická interpretace Malachiášova proroctví 1,11: „Neboť od východu slunce až na západ je veliké moje jméno mezi pohany a na každém místě se obětuje a přináší mému jménu oběť čistá, vždyť veliké je moje jméno mezi pohany – praví Hospodin zástupů.“

Tento text je interpretován už v *Didaché* (14,3), potom u Justina mnohokrát v *Dialogu s židem Trifónem* (*Dial* 41,2; srov. *Dial* 29,1; 116,3; 117,1; 118,3) a u Ireneje (*AH* IV, 18,2). Křesťanští autoři ukazují, že je to právě eucharistie, vysluhována jimi, novým Božím lidem, která naplňuje toto proroctví. Naproti tomu všechny

oběti Starého zákona ztratily svůj význam v momentě Ježíšovy smrti na kříži a nemusí být nadále přinášeny.

Eucharistie je proto prezentována jako čistá oběť, jediná oběť, kterou koná Boží lid. Zastupuje a převyšuje veškeré oběti Staré smlouvy. Je vhodné zdůraznit, že podmět, jenž přináší oběť, je shromáždění. Úloha celebranta je úlohou toho, kdo shromáždění předsedá.

Eucharistie byla od samého počátku brána jako úkon společenství. Motiv církve se objevuje v *Didaché* 9,4, kde čteme: „Jako byly tyto nalámané chleby rozesety po horách a shromážděny se staly jedním, tak nechť je shromážděna tvá církev od končin země do tvého království.“

Eucharistie tedy shromažďuje církev a vyjadřuje církevní jednotu – současnou i budoucí – v nebeském království. Tento motiv je jedním z převažujících prvků eucharistické reflexe i praxe. Eucharistie je prožívána a chápána jako shromáždění církve: vyloučení z církve se projevuje vyloučením od eucharistického stolu. Tento akcent ekleziálního charakteru eucharistie, ale již s poukazem na osobu biskupa, najdeme i u Ignáce z Antiochie, jenž upozorňuje, že za platnou lze považovat pouze tu eucharistii, která je vysluhována za předsednictví biskupa nebo toho, kdo je jím delegován (srov. *Smyrn* 8,1). Objevuje se u něho také srovnání jednoty Kristova těla a církve:

Usilujte o to, abyste se účastnili jedné eucharistie, neboť jedno je tělo našeho Pána Ježíše Krista a jeden je kalich, který nás spojuje s jeho krví, jeden oltář, jako i jeden biskup se svým kněžstvem a s jáhny, mými spoluslužebníky (*Filad* 4,1).

Eucharistie v dílech Justina a Ireneje

V *Dialogu s židem Trifónem* zastává Justin tradiční pojetí protikladu eucharistie a židovských obětí, navazuje na Malachiášovo proroctví a píše o eucharistii jako o „čisté oběti“, jediné, kterou přikázal Bůh přinášet po Ježíšově smrti a zmrtvýchvstání. Ale v *Apologii* získává toto označení jiný smysl, neboť byl zcela jiný kontext i adresát díla: jsme v polovině druhého století v Římě, kde kvetou nejrozmanitější obětní kulty, a adresáty *Apologie* jsou právě pohané. Tentokrát staví Justin eucharistii do protikladu k pohanským obětem. Píše, že křesťané nepřinášejí hmotné oběti, ale vzdávají čest jedinému Bohu, jenž žádné oběti nepotřebuje. Jedinou obětí, kterou Bůh očekává, je oběť čisté mysli a dobrého života (*Ap* I, 9,1; I, 10,1; I, 13,1). Takto Justin i ostatní apologeti upozorňují na *kult v duchu*. Místo množství falešných bohů ctí křesťané jediného, pravého Stvořitele nebe i země. A tedy

namísto množství hmotných kultů mají jediný duchovní, tj. zdokonalování sebe. A eucharistické shromáždění Justin nazývá mj. *anamnézou*, vděčnou připomínkou všech Božích děl: díla stvoření, vtělení, spasení... Tento prvek má společný kořen s židokřesťany, ale na rozdíl od nich Justin věnuje velmi mnoho místa Ježíšově smrti na kříži a jeho zmrtvýchvstání. Ukazuje, že právě tam se uskutečnila naše spása. Uvádí také tou dobou již všeobecně uznávané vysvětlení smyslu neděle, jež je identické s chápáním eucharistie: eucharistie se vysluhuje v neděli, neboť je to první den stvoření, den zmrtvýchvstání, seslání Svatého Ducha a je závdavkem dne osmého – prvního dne nového stvoření. Všechny tyto minulé i budoucí spásné události slavíme v eucharistii (srov. *Ap I*, 67,7).

Irenej pokračuje v Justinově tradici, ale raději než Justin nazývá eucharistii obětí. Píše o ní jako o jediné oběti, kterou přinášejí lidé svobodní. Staví ji do protikladu k obětím Starého zákona, jež Bůh ustanovil židům jen proto, že potřebovali materiální kult, nikoli proto, že by on, stvořitel země, cokoli z této země potřeboval. Jemu náleží všechno. Naproti tomu křesťané dostali od Ježíše tuto oběť jako oběť díkůčinění. Radostně a dobrovolně – právě jako svobodní lidé – ji Bohu přinášejí, aby mu projevíli vděčnost za jeho dary (*AH IV*, 18,1–2). Tímto způsobem Irenej jaksi smiřuje dvě rozporné myšlenky: na jedné straně Bůh jako Stvořitel obětí nepotřebuje, na druhé straně je eucharistie obětí, kterou ustanovil a v níž se Bohu přinášejí dary země. Jak je známo, Irenej své základní dílo *Adversus haereses* napsal jako polemiku s gnózí. Tato polemika má svůj odraz také v jeho eucharistické reflexi. Gnóze více či méně chápala hmotu jako špatnou, obvykle stvořenou nižším bohem, jenž konkuroval stvořiteli duchovních, dokonalejších bytostí. Když Irenej píše o eucharistii, neustále zdůrazňuje, že je přinášena z darů země, že je materiální. Jestliže tedy Ježíš obětoval hmotu této země, potvrdil, že Bůh je Stvořitelem hmoty (*AH IV*, 33,2). Eucharistie je především díkůčinění za dílo stvoření hmotného světa. Přijímání eucharistického chleba a vína, které se stalo Ježíšovým tělem a krví, dále potvrzuje, že i naše tělo, jež je takto syceno, je předurčeno k nesmrtelnosti (*AH V*, 2,2).

Eucharistie v alexandrijské škole

Poněkud jiným směrem se vyvíjí eucharistická reflexe v Alexandrii. Klement a potom Órigenés na rozdíl od Ireneje stále více zdůrazňují duchovní charakter eucharistie. Shodně se svou platónskou formací vidí hmotnou skutečnost jen jako vnější projev pravé skutečnosti, a ta je duchovní. A tak tedy i materiální způsoby eucharistie poukazují na její duchovní skutečnost. Samozřejmě není řeč o negaci

významu hmoty – eucharistie je prodloužením vtělení, ustavičnou přítomností vtěleného Logu na zemi (*KomMt* 11,14; srov. též *HomNm* 11,6; 24,1, a zejména *HomLv* 7,5; 9,10). Zároveň je pro Órigéna v eucharistii méně důležitá upomínka na události Ježíšova pozemského života a podstatnější je pro něho předzvěst poslední hostiny, kterou Bůh připravil pro eschatologii (*HomLk*, fr. 40 – Lk 2,15). Tedy výraz *anamnéze*, který rád užíval Justin, je zde odsunut stranou.

Kromě toho je u Órigéna vidět jasná tendence zahalovat eucharistii stále větším tajemstvím. Používá na její označení slova *mysterion*, odvozeného z mysterických kultů, jež byly postaveny na dalším uvedení v tajemství, a jak se zdá, chápe eucharistii poněkud analogicky: účast na ní je jakýsi proces uvedení do *mysterion* samotného Boha a není možné všechno hned vyjevit. Nepíše o ní tedy mnoho a několikrát přímo poznamená, že není patřičné se na toto téma více šířit (srov. např. *HomLv* 9,10).

Cypriánova nauka

Cyprián († 258), téměř současník Órigénův († 253), je podobně jako on obyvatelem severní Afriky. Ale mezi Alexandrií a Kartágem probíhala tehdy zásadní kulturní hranice a Cyprián je člověkem typicky latinské, západní kultury. Právě on je autorem díla všeobecně uznávaného za první celistvý traktát o eucharistii: jedná se o jeho 63. list. Již tento fakt si zaslouží poznámku, neboť více než dvě stě let rozvíjející se křesťanské řecké písemnictví takový traktát nevytvořilo. Evidentně necítilo tuto potřebu. Právě naopak začíná eucharistii zahalovat stále větším tajemstvím a bude třeba ještě dlouho počkat na větší řecké dílo, jež by se jí věnovalo. Teprve IV. století, doba velkých křesťanských katechetických cyklů, tuto situaci změnil.

Naproti tomu mladé latinské písemnictví přistupuje k tématu eucharistie zcela jinak. Cyprián vidí pastorační potřebnost a reaguje obšírným výkladem, v němž prezentuje, co je to eucharistie.

Důvod, proč napsal tento list, je praxe vysluhování eucharistie s chlebem a vodou, nikoli vínem. Tato praxe musela být poměrně rozšířená, protože Cyprián hovoří o komunitách, nikoli o jednotlivém případě. V literatuře jsou zastánci této tendence nazýváni *akvariáni* a jsou doloženy poměrně četné případy tohoto zvyku. Nacházíme je v apokryfech (srov. např. *Tomášovy skutky* 120, 152, 158) a v antiheretických polemikách až do V. století, kdy byly spojovány s manichejci.⁴ Cyprián píše o prostých, nedovzdělaných lidech a nezmiňuje je jako nějakou konkrétní sektu (*Epistula* 63,1),⁵ ani je dokonce nenazývá heretiky, určitě tedy neměl na mysli tehdejší gnostiky. Píše o některých lokalitách (11), o zvyku některých,

kteří to tak chápali už dříve (14). Jde tedy spíš o střediska, jež nebyla ve schizmatu s církví, ale měla určité extrémní asketické tendence: existovala v rámci církevních komunit, jež zcela odmítaly požívat víno, dokonce i v eucharistii. A. McGowan se ve své studii⁶ pokouší dokázat, že užívat chleba a vodu k eucharistii bylo mnohem obecnější v prvních staletích, než se má dnes všeobecně za to. Bylo to podle něho spojeno se zvyky, velmi rozšířenými v asketických kruzích, požívat při společném jídle pouze chleba a vodu – takto jíst bylo ve vědomé opozici k jídlům z masa a vína, která se požívala u příležitosti krvavých obětí. Stejně tak byla eucharistie skládající se z chleba a vody vědomou opozicí vůči kultu spojenému s oběťmi, nebyla tedy projevem gnostické tendence. Existovaly tedy vážné důvody, proč se Cyprián tímto tématem zabýval.

V souvislosti s hlavním tématem polemiky zní název Cypriánova listu *O svátosti kalicha Páně* (*Ad Caecilium de sacramento dominici calicis*) a shodně s tímto názvem a s požadavkem okolností je to právě kalich – krev Páně, jež je hlavním tématem. Už zde vidíme významný rozdíl ve srovnání s dřívějšími texty, kde ve středu pozornosti byl spíše eucharistický chléb – Ježíšovo tělo.

Cypriánovy argumenty jsou striktně biblické a způsob jeho exegeze typologický. Neomezuje se tedy na poukaz, že při Poslední večeři užil Ježíš víno, a proto je třeba opakovat přesně to, co učinil on, ale rovněž hledá ve Starém zákoně náležité texty a uvádí je jako předzvěsti událostí, spojených s Ježíšovou osobou. Poukazuje na mnoho textů Starého zákona, jež hovořily o víně, a prezentuje je jako přísliby eucharistie. Proti nim staví starozákonní texty o vodě – ty jsou příslibem křtu (8–9). Kromě toho ukazuje, že v Písmu víno vždycky symbolizuje krev, tedy texty o víně předpovídají Ježíšovo utrpení.

Dále připomíná Noema, který pil víno – Noemova opilost je předpovědí Ježíšova utrpení (Gn 9,18nn) (3). Dále Melchisedecha, který obětoval chléb a víno (Gn 14,18). Ten rovněž předjímá Ježíše, jenž „přinesl Bohu Otci obět a přinesl totéž, co přinesl Melchisedech, totiž chléb a víno, tj. své tělo a krev“ (4). Dále je uveden Šalomoun, který jako autor knihy *Přísloví* přináší obět zvířat a také chléb a víno (Př 9,1) (5). Zde Cyprián rovněž zdůrazňuje, že je to předpověď Ježíšova utrpení. A dále Cyprián připomíná požehnání Judovi (Gn 49,11), Izaiášovo proroctví (Iz 63,2) a pokaždé je prezentuje jako předpověď Ježíšova utrpení.

Tento krátký přehled nevyčerpává bohatství Cypriánovy biblické argumentace, ale ukazuje jeden podstatný rys jeho eucharistické reflexe: eucharistie je velmi pevně spojena s Ježíšovým utrpením na kříži. Rovněž soustředěnost na Ježíšovu krev – a krev je hlavním atributem oběti – zdůrazňuje toto obětní ladění Cypriánova textu. K tomuto tématu se ještě vrátíme.

Eucharistické názvosloví

Cyprián přejímá od Tertuliána slovo *sacramentum*. Tertulián je užil především pro křest, neboť dobře vyjadřovalo jeho ideu, že křest je závazek, přísaha daná Kristu. Užíval ho také ve vztahu k eucharistii a ke kněžství. Cyprián už toto slovo bere samozřejmě a píše o eucharistii jako o „*dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum* – svátosti Pánova utrpení a našeho vykoupení“.

Ale názvosloví, které se Cypriánovi zvláště líbí, je názvosloví obětní. Eucharistii nazývá *sacrificium* a *oblatio*. Tato dvě slova v podobě podstatného jména i slovesa se pro něho stávají základní, užívá je nejčastěji. Také výrazu *passio dominica*, čili *utrpení Páně*, užívá Cyprián ve vztahu k eucharistii, a nikoli jen k samotné Ježíšově oběti na kříži. Jiné názvosloví se objevuje sporadicky.⁷

Eucharistie jako oběť – úloha kněze

Jak jsme krátce ukázali, již dříve se psalo o eucharistii jako o oběti, ale rozhodně byla opakem hmotných obětí, především pohanských, ale také obětí židovských. Eucharistie byla tedy prezentována jako oběť čistá, duchovní, rozumná. Na přinášení této oběti měli účast všichni přítomní. Jinak řečeno, každý účastník eucharistie přinášel ve svém srdci oběť Bohu. Tak byla eucharistie líčena jako oběť v nejobecnějším smyslu – čest vzdávaná Bohu, obrácení se k Bohu, účast v Božích tajemstvích. Vztah eucharistie k Ježíšově smrti na kříži nikdy nepřevládá. Především se eucharistie nenazývala opakováním oběti na kříži. Jenže Cyprián v celém svém listě spojuje eucharistii – Kristovu oběť a smrt – s obětí. Nejdůležitější je pro poznání Cypriánovy myšlenky úryvek listu 63,14:

Quod si nec minima de mandatis dominicis licet solvere, quanto magis tam magna, tam grandia, tam ad ipsum dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum pertinentia fas non est infringere, aut in aliud quam quod divinitus institutum sit humana traditione mutare? Nam, si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.

Jestliže není dovoleno rušit ani nejmenší z Pánových přikázání, o to více není dovoleno zrušit tak veliká a tak významná přikázání, která se týkají samotné svátosti

Pánova utrpení a našeho vykoupení, nebo je lidskou tradicí měnit v něco jiného než v to, co bylo Bohem ustanoveno! Vždyť jestliže sám Ježíš Kristus, náš Pán a Bůh, který je nejvyšším knězem Boha Otce, přinesl jako první Otci obět sebe samého a přikázal, aby se toto dělo na jeho památku, pak jen ten kněz opravdově zastupuje Krista, který napodobuje to, co Kristus učinil, a tehdy přináší v církvi Bohu Otci pravou a plnou obět, jestliže začíná obětovat podle toho, jak viděl obětovat samotného Krista.

Těžko říci věc jasněji: naše spása se uskutečnila díky oběti, kterou přinesl Ježíš, velekněz, když obětoval sám sebe na kříži. Eucharistie znamená přijímat spásu, a to se děje díky obnovování této oběti. Eucharistie je tedy opakováním oběti na kříži. Ježíšova slova: „to konejte na mou památku“ Cyprián vykládá jako příkaz obět opakovat.

Cyprián nesdílí žádnou z obav Justinových, ani stoupenců alexandrijské školy, kteří stavěli do protikladu křesťanský duchovní kult a pohanště materiální oběti. Nebojí se užívat pojmy z pohanského latinského náboženského slovníku a nevěnuje ani špetku pozornosti tomu, aby zdůrazňoval rozdíly mezi eucharistií a pohanskými oběťmi. Nepozastavuje se ani u odlišení duchovního a materiálního prvku. Charakteristický je úryvek jeho listu (5), v němž cituje výrok knihy *Příslaví* (9,1), ač je to výrok přímo podněcující k duchovní interpretaci, neboť je tam řeč o Moudrosti. Cyprián však ani tuto příležitost nevyužívá a omezuje se pouze na to, že tento text uvádí jako popis obětí, které chystal Šalomoun. Rovněž pro něho nemá význam myšlenka, tak drahá Irenejovi, že eucharistie je prodloužením aktu stvoření a vtělení. Pro něho je zřejmé, že vykoupení vyžaduje obět, a to obět na kříži.

Druhý podstatný prvek Cypriánovy teologie eucharistie jako oběti je soustředění na osobu kněze. Ve výše citovaném textu jasně ukazuje, že je to kněz, kdo vysluhuje obět. Co víc, při eucharistii „kněz skutečně (*vere*) zastupuje Krista“. A tak tedy jako je eucharistie opakováním, jež má jaksi účast v moci Kristovy oběti, stejně tak kněz, obětník, při opakování oběti zastupuje Krista, jistým způsobem se s ním identifikuje. Ještě zde neexistuje pozdější formulace, která hovoří o knězi, jenž koná *in persona Christi*, ani o knězi, jenž je *alter Christus*, ale byla už otevřena cesta k jejich vyslovení.

Úloha kněze – *sacerdos* i lidu – *plebs* je zřetelně oddělena. V témž listě (16) je řeč o „slavení svátosti za přítomnosti celého bratrského společenství“: „Když však slavíme večeři, nemůžeme povolát k našemu stolu lid, abychom za přítomnosti celého bratrského společenství slavili pravou svátost – Sed cum coenamur ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritate fraternitate omni praesente celebremus“, tedy kněz přináší a věřící jsou přítomni. Účastní se oběti přijímáním jejích plodů, krve; to je jejich účast na Kristově utrpe-

ní. Cyprián si dovoluje ironii: jak je možné, že se někdo nestydí za Krista během pronásledování, jestliže se bojí toho, aby vůni vína neprozradil, že vypil Ježíšovu krev při ranní oběti (15):

Ceterum omnis religionis et veritatis disciplina subvertitur, nisi id quod spiritaliter praecipitur fideliter reservetur, nisi si in sacrificiis matutinis hoc quis veretur, ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi. Sic ergo incipit et a passione Christi in persecutionibus fraternitas retardari, dum in oblationibus discit de sanguine ejus et cruore confundi.

Navíc se ničí kázeň veškerého náboženství a pravdy, jestliže se nezachovává to, co je duchovně předepsáno, a jestliže se někdo při ranních obětech bojí toho, aby skrze vůni vína nešířil vůni krve Kristovy. Tak se tedy společenství bratří začíná při pronásledováních vzdalovat od Kristova utrpení, když se při obětech učí hanbit za jeho krev, kterou prolil.

Ruku v ruce s touto konkretizací obětního charakteru eucharistie jde její vazba na jednotlivé životní situace. Cyprián potvrzuje a chválí zvyk sloužit mši za duše zemřelých. Píše o ní jako o *sacrificium pro dormitione* (*Epistula* 1,2); eucharistie tedy dostává význam oběti přinášené v konkrétní potřebě, intenci. Je sloužena, aby se na Bohu vyprosila milost, v tomto případě milost pokoje pro zemřelého. Jsme blízko principu *do ut des* – *dávám, abys dal*. My Bohu přinášíme eucharistickou oběť a on nám výměnou dává potřebné milosti.

I zvyk přinášet eucharistické oběti na výročí smrti mučedníků nachází v Cypriánových očích uznání (*Epistula* 12,2; 39,3). V tomto případě nejde o modlitbu za zemřelého – mučedníci získávali okamžitě spásu a nepochybovalo se o tom. Šlo o to vzdát mučedníkům poctu, a tak zde eucharistie dostávala význam oběti chvály už nejen Boha, ale také jeho svatých.

Eucharistie a církev

Cyprián navazuje na tradici a mnoho místa věnuje eucharistii jako znamení jednoty církve. Ve shodě s tématem listu ukazuje Krista jako víno a církev jako vodu, tedy smíchání vína s vodou v kalichu znamená jednotu církve s Kristem. Dále se Cyprián vrací k motivu z *Didaché* a píše o zrnech, jež se stala jedním chlebem, to znamená, že Kristovo tělo v eucharistii vyjadřuje jednotu církve: „touto svátostí se náš lid ukazuje jako sjednocený – quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus“ (13).

Tyto motivy jsou tradiční a novost Cypriánova pojetí je obsažena spíš v jeho ekleziologii.

Zabývá se jednotou církve a, jak to odpovídá jeho římskému právnímu vzdělání, snaží se precizně vyjádřit pozemské a administrativní rozměry této jednoty. Stále víc pozornosti věnuje zásadě, kterou formuloval už Ignác z Antiochie: kde je biskup, tam je církev. Jednota církve spočívá v jednotě s biskupem a v poslušnosti k němu. Tento princip má v celé své šíři opodstatnění ve svátostech: Cyprián považuje křest mimo církve za neplatný. S rozhodností tvrdí, že jen biskup má právo udělovat rozhrěšení těm, kdo se provinili při pronásledování. Vzhledem k eucharistii dosahuje tento způsob myšlení vrcholu: je to právě biskup nebo kněz, kdo se stává obětníkem, jenž se ztotožňuje s Kristem obětujícím se na kříži. Ignác z Antiochie napsal, že biskup je zástupce Ježíše na zemi (*Ef* 6,1), a Cyprián dal tomuto principu církve svátostný rozměr.

Závěrečné shrnutí

Sv. Cyprián dává chápání eucharistie zřetelně nový charakter. V řeckém písemnictví prvních dvou set let je eucharistie na jednu stranu brána jako protiklad židovských obětí, jako oběť čistá a jako jediné dovolená v Nové smlouvě. Eucharistie je rovněž protikladem pohanských obětí jako oběť čistá, ale spolu s tím ve významu rozumná, přinášená jedinému pravému Bohu, jenž nepotřebuje hmotné oběti a chce pouze čistá srdce a čisté mysli. Z tohoto přístupu vyplývalo, že se zdůrazňoval duchovní charakter eucharistie. Její materiální způsoby pak byly svědectvím, že celá země je Božím dílem, dále byly prodloužením Kristova vtělení a teprve potom památkou jeho smrti na kříži. Eucharistie byla také předzvěstí poslední hostiny v nebeském království. Samozřejmě prostřednictvím eucharistie Bůh vytvářel jednotu církve.

Cyprián velmi silně zdůrazňuje obětní charakter eucharistie. Je opakováním, a nejen připomínkou Ježíšovy oběti na kříži. Díky tomu, že přinášíme tuto oběť, můžeme od Boha obdržet spásu a veškeré milosti. Cyprián také zdůrazňuje, že kněz slavící eucharistii je ten, kdo přináší oběť. Při tomto úkonu kněz skutečně následuje ukřižovaného Krista. Tak se kněz – biskup stává zástupcem Ježíše na zemi a zároveň jistým způsobem viditelným svátostným znamením jednoty církve. Tak Cyprián pokračuje v prvotní tradici a posiluje ji, aby byla eucharistie prožívána jako shromáždění vytvářející jednotu církve.

Z polského originálu
psaného pro *Salve*
přeložila Terezie Eisnerová OP.

Prameny:

SV. CYPRIÁN

Epistula 63: PL 4, 372–389.

Didaché

J. P. AUDET: *La Didaché. Instructions des Apôtres*. Paris 1958. Études bibliques.

SV. IGNÁC Z ANTIOCHIE

Epistulae VII genuinae, recensio media: IGNACE D'ANTIOCHE – POLYCARPE DE SMYRNE: *Lettres. Martyre de Polycarpe*, ed. P. Th. Camelot, 4. éd. Paris 1969. Sources chrétiennes 10.

SV. JUSTIN

Ap = *Apologia: Die ältesten Apologeten*, ed. E. J. Goodspeed. Göttingen 1915.

Dial = *Dialogus cum Tryphone*, *ibid.*

SV. IRENEJ Z LYONU

AH IV = *Adversus haereses. Liber 4*: IRÉNÉE DE LYON: *Contre les hérésies. Livre 4*, ed. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, Ch. Mercier. Paris 1965. Sources chrétiennes 100.

AH V = *Adversus haereses. Liber 5*: IRÉNÉE DE LYON: *Contre les hérésies. Livre 5*, ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, Ch. Mercier. Paris 1969. Sources chrétiennes 153.

ÓRIGENÉS

HomNm = *Homiliae in Numeros: Origenes Werke*. Vol. 6, ed. W. A. Baehrens. Leipzig 1920. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 29.

HomLv = *Homiliae in Leviticum*, *ibid.*

HomLk = *Homiliae in Lucam: Origenes Werke*. Vol. 9, ed. M. Rauer, 2. Aufl. Berlin 1959. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 49 (35).

KomMt = *Commentarium in evangelium Matthaei. Lib. 10–11*: ORIGÈNE, *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*, ed. R. Girod. Paris 1970. Sources chrétiennes 162.

POZNÁMKY

1/ V tomto krátkém přehledu čerpám ze své práce *Pokarm i ofiara. Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców greckich*. Łódź 2000. Tam je uvedena obšírnější bibliografie. Zde jsou pouze nejdůležitější publikace.

2/ První vydání: *Théologie du Judéo-Christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée I*. Tournai 1958.

- 3/ Cenné je věnovat pozornost: W. RORDORF aj.: *L'Eucharistie des premiers chrétiens*. Paris 1976; J. BETZ: *Eucharistie in der Schrift und Patristik*. Freiburg i B. 1979; A. GERKEN: *Theologie der Eucharistie*. München 1973.
- 4/ Více o tomto tématu srov. A. BERARDINO (ed.): *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Casale Monferrato 1983, heslo „Aquariani“, s. 300.
- 5/ „Z neznalosti či z prostoty“; totéž v 63,17. V dalším textu čísla v závorkách, není-li uvedeno jinak, znamenají články 63. listu.
- 6/ *Ascetic Eucharists: Food and Drink in early Christian Ritual Meals*. Oxford 1999, s. 251–271.
- 7/ Srov. T. KACZMAREK: „Tajemnica Kielicha Pańskiego według Listu 63. św. Cypriana“, in W. MYSZOR – E. STANULA (ed.): *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*. Katowice 1987, s. 150–151.

Jan Słomka (nar. 1959) – teolog, doktor humanitních věd (Istituto Patristico Augustinianum, Řím 1992), habilitaci z patrologie získal na Papežské teologické akademii v Krakově (2001).

Své vědecké zájmy soustřeďuje na řecké přednicejské autory a na ariánské spory. Odborník na Órigéna a na vývoj teologických formulací, zvláště pak na dogmatické formulace prvních věků křesťanství. Autor četných vědeckých a populárních publikací, stálý spolupracovník prestižního *Tygodnika Powszechnego* (seznam prací viz: <http://www.wtl.us.edu.pl/article.php?202.0>). Od roku 1996 na adrese: <http://www.wsd.archidiecezja.lodz.pl/patrologia.html> udržuje a doplňuje bibliografii polských překladů církevních otců. Je vědeckým pracovníkem Katedry dogmatické teologie Teologické fakulty Slezské univerzity v Katovicích a proděkanem téže fakulty.



Charles Journet

Mše svatá, neboli Trvání oběti Nového zákona

*Církvi,
která se nezpronevěřila
tajemství lásky.*

„Eucharistie je slavena proto, aby se duše, která je přijímáním těla Páně zasažena mnohem více než kázáním Božího slova, k němu roznítila láskou, nejenom když mu naslouchá, ale i když ho vidí a přijímá, a aby jí vědomí, že Slovo se stalo tělem – neboť chtělo přebývat mezi námi a chce tělesně přebývat i v ní – nedovolilo nikdy zapomenout na toho, ve kterého vírou věří, kterého láskou objímá, kterého se svýma rukama dotýká... Je samozřejmě jisté, že na kříži obětovaný Beránek Boží plně odpykal a zničil naše hříchy. Nicméně na oltáři není obětován zbytečně. Chceš-li důvod této věci pochopit sám v sobě, čtenáři, zkoumej sebe sám a ptej se sebe. Dotýká se tě více – pokud ovšem pevně věříš v to, co vyznáváš –, když se ti řekne: ‚Kristus se v dávných dobách zjevil lidem‘ nebo když se ti řekne: ‚Kristus je teď přítomen mezi lidmi‘? Když ti řeknou: ‚Kdysi Krista přibili na kříž‘ nebo když uslyšíš: ‚I teď je ještě obětován na oltáři‘? Co v tobě probudí větší obdiv, co více roznítí tvou lásku: když ti budou kázat o nepřítomném Kristu nebo když ti ho ukáží přítomného? Však já vím, a ty to nepopíráš, že vpravdě lidské srdce více dojmají věci přítomné než nepřítomné, že v nepřítomné často nevěříme, kdežto o přítomných nelze pochybovat. Spíše jdeme k tomu, kdo tu je, než k tomu, kdo tu není; spíše ke Kristu viděnému než ke Kristu, o kterém se jen káže. Jdeme za ním, abychom ho obdivovali a milovali...“

Petr Ctihodný, opat v Cluny (1156)

— — —

Základní intuice katolické víry v otázce vztahů kříže a mše

Sama podstata nauky církve v této otázce, její základní intuice, spočívá v tom, že *mše je ze své povahy obětí závislou na oběti kříže, zcela jí podřízenou a na ni odkazující, určenou výlučně k tomu, aby dokonalou a jednou provždy na kříži přinesenou obět uchovávala a postupně přinášela všem pokolením.*

Po Tridentském koncilu vypracovali teologové množství různých výkladů mše svaté. Pokud jde o nás, máme za to, že žádný z nich se nevyrovná vysvětlení naznačenému kdysi svatým Tomášem Akvinským, které později převzal a v traktátu z 3. května 1531 rozvedl kardinál Cajetan.¹

Je však jisté, že všechna tato zdůvodnění musí být nahlížena ve světle právě uvedeného principu, a že jejich hodnota stoupá úměrně jejich schopnosti lépe postihnout fakt, že mešní oběť čerpá veškerou svoji konzistenci z oběti kříže. Po-
nechme zde stranou nejnovější teologická upřesnění a předložme v krátkosti nauku církve tak, jak ji sama definovala.

Hlavní rysy nauky Tridentského koncilu

Tridentský koncil nejprve připomíná texty z listu *Židům*, kde se praví, že náš Pán Ježíš Kristus, kněz Nové smlouvy, nám získal věčnou spásu tím, že jednou pro-
vždy vytrpěl smrt na kříži.²

Nicméně vzápětí koncil zdůrazňuje dvě věci.³ Za prvé to, že při poslední večeři Kristus obětoval Bohu Otcí své tělo a svou krev pod způsoby chleba a vína,⁴ což znamená, že poslední večeře byla – v protikladu k nauce všech reformátorů – oběť. A za druhé to, že i dnes je při mši Bohu podávána skutečná a pravá oběť.⁵

Zná-li Nová smlouva jen jednu jedinou oběť, totiž oběť kříže, jak mohla být *poslední večeře* obětí? Existuje jen jedna odpověď: poslední večeře nebyla jinou obětí, než je oběť kříže, byla samotnou obětí kříže, která *začala už v onu hodinu* a byla tu přítomněna pod způsoby chleba a vína, jak tomu mělo být i nadále.⁶

A zná-li Nová smlouva jen jednu jedinou oběť, totiž oběť kříže, jak může být *mše* pravou obětí? I zde se nabízí jen jedna odpověď: mše není jinou obětí, než byla oběť kříže. V obou případech se jedná o podstatně tutéž oběť, protože v obou případech tentýž kněz přináší tentýž obětní dar. Odlišné jsou jen nepodstatné okolnosti, protože v prvním případě se Kristus obětuje ve své vlastní podobě a krvavým způsobem, aniž by používal jakéhokoli prostředníka; v druhém případě se Kristus obětuje v nevlastní, tedy odlišné podobě, způsobem nekrvavým, přičemž jako prostředníka užívá kněze.⁷

Je tedy nemožné, aby mešní oběť konkurovala oběti kříže. Tridentský koncil v tomto smyslu prohlašuje: mše nemá jiné účinky než ty, že nám *připomíná* krvavou oběť a především že nám *přivlastňuje* její spásné plody na odpuštění hříchů, kterých se denně dopouštíme.⁸ Totožnost mše s křížem (a nikoli jejich protikladnost) je tak reálná, že když se jí účastníme s upřímným srdcem, plným víry, bázně a úcty, Pán nám současně s darem pokání „odpustí i ty největší zločiny a hříchy“.⁹

Nauka koncilu je jasná: mše se ke kříži *nepřidává*, nýbrž se kříži *podřizuje*.

Proč je mše svatě zapotřebí

Pokusme se stručně a jednoduše objasnit tento bod za pomoci traktátu kardinála Cajetana adresovaného třicet let před vznikem textů Tridentského koncilu papeži Klementu VII.

Jedinečné oběti, kterou Kristus ve své vlastní podobě přinesl krvavým způsobem a bez jakéhokoli prostředníka, se mohli účastnit jeho současníci a krajané; byla pro ně pobídkou, aby se s ní spojili a současně jim za tímto účelem přinášela milosti víry, statečnosti a lásky. Tak učinili Ježíšova matka, svatý Jan a celá církev, která se rodila u paty kříže.

Očistu v Kristově krvi však nepotřebují jen Kristovi současníci, nýbrž příslušníci všech pokolení; spojit se s výkupnou obětí musí nejen rodící se církve, ale církve všech časů, po celé zemi. A není snad navíc pravda, že Bůh, který nás mohl spasit na dálku, se k nám chtěl přiblížit, skutečně se nás *dotknout*, aby nás spasil tím účinněji a dokonaleji, a že právě tato touha ho přivedla k tomu, aby se vtělil, aby trpěl a nakonec mezi námi i zemřel? Není právě toto samotným principem křesťanství? A když už se nás nebude moci dotknout samotnou viditelnou podobou svého krvavého utrpení – vždyť přece nemůže zůstat přibitý na kříži po celém světě až do konce věků –, nepovede ho jeho milosrdenství k myšlence, *pokud je to možné*, dotýkat se nás alespoň v cizí, vypůjčené podobě, která pro nás bude znamením síly jeho krvavého utrpení? V tom spočívá smysl tajemného ritu poslední večeře a mše svatě. Proto mohou lidé vidět a vnímat oběť kříže všude a v každé době prostřednictvím služby kněží: v nekravém ritu a pod vypůjčenými způsoby se jim připomíná krvavé utrpení (oddělené proměňování chleba a vína je znamením toho, že tělo a krev Kristova byly od sebe násilím odděleny na kříži). Tento ritus je jim pobídkou, aby se Kristovy oběti účastnili a přinášeli jim k tomu potřebné milosti víry, statečnosti a lásky.

Oběť kříže trvala jen chvíli, avšak skrze Krista, který ji pro nás zpřítomňuje, se její božský stín rozprostírá nad celými dějinami, její síla se dotýká našich duší, tak jako může světlo zašlé hvězdy nadále zářit v očích lidí. Nekrvavý ritus mše nestojí vedle krvavé oběti, je jí podřízen; nikterak ji nenahrazuje, pouze nám přináší odpuštění hříchů, které nám tehdy Kristus získal. V přesném slova smyslu není oběť Nové smlouvy *opakována*; Cajetan říká, že opakován je nekrvavý ritus, díky němuž mezi námi jedinečná oběť stále *trvá*.

O dvě staletí dříve svatý Tomáš Akvinský zformuloval vysvětlení, které měl později převzít Tridentský koncil: *Kristus je pro nás každý den v eucharistii skutečně obětován, protože nám skrze obraz svého krvavého utrpení udílí samotný plod a duchovní sílu tohoto krvavého utrpení*. A zmiňuje na tomto místě nádhernou modlitbu

z 9. neděle po Seslání Ducha svatého, v níž se říká, že „pokaždé, když je slavena památka této oběti, uskutečňuje se dílo našeho vykoupení“.¹⁰

Pravá povaha mše doložená výlučným svědectvím *Písma*

Kde najdeme základ této nauky? V *Písmu*. Cajetan se opíral jen o ně. A vybízel ty, kdo popírali obětní charakter mše, aby se vrátili právě k *Písmu*. Můžeme citovat čtyři hlavní úryvky:

I. „To činite na mou památku“ (Lk 22,19; 1 Kor 11,24–25). Na Ježíšovu památku,¹¹ jako upomínka na něho, má být tedy něco *vykonáno*. A co to má být? To, co právě učinil on sám. Ježíš *zpřítomnil své tělo* v eucharistii. Ježíš zpřítomnil v eucharistii, upřesňuje svatý Lukáš, *svě za nás vydané tělo*; svatý Marek (14,2) a svatý Matouš (26,28) říkají: *svou krev prolitou za mnohé*. Výkupné utrpení právě začalo – už probíhá. Učedníci mají na Kristovu památku zpřítomňovat v eucharistii jeho za nás vydané tělo, jeho krev prolitou za mnohé. Svatý Matouš dodává, že tato krev je prolita *na odpuštění hříchů*, což ještě podtrhuje obětní charakter poslední večeře (a eucharistické slavnosti).

Zkrátka a dobře, učedníci mají zpřítomňovat v eucharistii Krista *jakožto obětovaného na odpuštění hříchů*. Na místo večeře Staré smlouvy, která spočívala v obětování velikonočního beránka na památku vyjití z Egypta, nastupuje večeře Nové smlouvy, která na památku Kristovy smrti bude zpřítomňovat jeho obětování na kříži.

II. Měla eucharistie slavená v apoštolských dobách prvotní církvi opravdu obětní charakter? Ano, pokud bylo eucharistické společenství hostinou obětní. Ale právě to tvrdí svatý Pavel. Vysvětluje Korintánům, že pohané při pojídání masa obětovaného modlám věřili, že se s nimi spojují – a přitom tyto modly nebyly zhora ničím! Když židé jedli oběti přinášené pravému Bohu, věřili, že se spojují s pravým Bohem. Ani ohavné oběti pohanů ani oběti Izraele však už nejsou dovoleny, jinak bychom – varuje apoštol – probudili žárlivost svého Pána. Když totiž dnes křesťané požívají obětované dary chleba a vína, které jsou „tělem“ a „krví“ Kristovou, skutečně pijí z kalicha Páně, skutečně přistupují ke stolu Páně.

Přečtěme si příslušný text: „Není kalich požehnání, za nějž děkujeme, účastí na krvi Kristově? A není chléb, který lámeme, účastí na těle Kristově? Protože je jeden chléb, jsme my mnozí jedno tělo, neboť všichni máme podíl na jednom chlebu. Pohlédte na Izraelský lid: nespojuje ty, kteří jedí oběti, společenství oltáře? Co tím chci říci? Že pokrm obětovaný modlám něco znamená? Nebo že modla něco znamená? Nikoli, nýbrž že to, co pohané obětují, obětují démonům, a ne Bohu.

Nechci, abyste vešli ve společenství s démony. Nemůžete pít kalich Páně i kalich démonů. Nemůžete mít účast na stole Páně i na stole démonů. Chceme snad popudit Pána k žárlivosti? Jsme snad silnější než on?“ (1 Kor 10,16–22).

Není možné vyjádřit se jasněji.

III. Tento úryvek nestojí u svatého Pavla osamoceně. Je třeba jej vidět ve vztahu k 11. kapitole, kde po zprávě o tajemném ustanovení eucharistie apoštol prohlašuje, že kdo nehodně přistoupí k této hostině, „proviní se proti tělu a krvi Páně“ (verš 27.), to jest proti Kristu jakožto obětovanému. Bezprostředně před tím řekl: „Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde“ (verš 26.). Eucharistie je zvěstováním, skutečnou a účinnou připomínkou Ježíšovy smrti. Musí se s každou generací obnovovat, protože každá potřebuje být ve svůj čas ponořena do Kristovy krve. A její výkupná úloha potrvá až do konce dějin, kdy Kristus přijde ve slávě, aby proměnil celý vesmír.

IV. Existuje ještě jedno svědectví. Protože je z doby před Kristem, je nutně obecnější, méně přesné, nicméně velmi vzácné. Jde o svědectví proroka Malachiáše, který psal kolem roku 450 před Kristem. Jeho protivníci se pokládají za dobré služebníky Hospodinovy; stěžují si, že se jim nedostává hojnějšího požehnání a netuší, že by mohlo existovat jiné než legalistické náboženství. Prorokův usilovný boj proti nim ukazuje, že Malachiáš očekává vyšší řád věcí, že by chtěl uspišit příchod Nového zákona. Jen z tohoto hlediska můžeme pochopit slavnou pasáž o odmítnutí obětí přinášných židy a o čisté oběti přinesené pohaný (Mal 1,10–11): „Nemám ve vás zalíbení, praví Hospodin zástupů, dary z vaší ruky jsem si neoblíbil. Od východu slunce až na západ bude mé jméno veliké mezi pronárody. Na každém místě budou přinášet mému jménu kadidlo a čisté obětní dary. Zajisté bude mé jméno veliké mezi pronárody, praví Hospodin zástupů.“ Nelze pochybovat o tom, píše M.-J. Lagrange,¹² že ani z očí prorokových nebyl zcela sňat závoj zakrývající budoucnost a nechceme tvrdit, že vlastním očima zahlédl přinášení svaté mešní oběti. Má na mysli levity, avšak očištěné levity, myslí na oběť přinášenou ve jménu Hospodina poznaného všemi národy v jeho pravé podobě. Tento pohled dává křesťanské tradici plné právo vidět v citované pasáži – aniž by přitom byl prorok vytrháván ze své vlastní perspektivy – předtuchu velké změny, kterou do Božího kultu vnese křesťanství. Prorok ohlašuje, že se všechny národy, židé i pohané, spojí v čisté oběti; v žádném případě neohlašuje, že žádná oběť už nebude Bohu přinesena.

Jaký závěr z toho vyvodíme? Je-li *Písmo* pravidlem naší víry, pak nám jeho autorita ukládá víru v obětní charakter poslední večeře a mše.

Věříme, že výkupná oběť – završená náraz ze strany Spasitele, který je hlavou, ale nezavršená na straně lidí, kteří jsou údy, a to tak dlouho, dokud budou ještě zbývat ti, kteří ke své spáse potřebují být ponořeni do utrpení a smrti své hlavy – se skrze mši dále završuje, dále doplňuje, zajisté nikoli ve svém *obsahu*, ale ve svém *rozsaahu*, dokud nedosáhne plnosti těla Kristovo, kterým je církev.

Nedůstojné slavení...

Je-li mše jakožto uchovávání oběti kříže svěřena úřadu a spoluúčasti lidí, nemělo by nás překvapit, že se v ní projevuje lidská lehkovážnost, nedbalost a snad i nízkost. Ostatně copak se můžeme domnívat, že by tak vznešené tajemství vůbec mohlo být lidmi důstojně slaveno? Jen svatí by se mu mohli přiblížit bez bázně, ale právě oni se cítí být zdrceni blízkostí tak velké lásky. Ostatní lidé k němu přistupují se svým nepochopením, svou roztržitostí, úzkoprsostí a chladem. Má se kvůli těmto slabostem zrušit božské ustanovení? A byl právě toto pro Luthera skutečný důvod ke zrušení mše?

Neřády se začaly projevat velmi brzy, už v době svatého Pavla. Závěr, který z toho apoštol vyvodil, nebylo zrušení tohoto tajemství. „Nechť každý,“ říkal, „sám sebe zkoumá, než tento chléb jí a z tohoto kalicha pije. Kdo jí a pije a nerozpoznává, že jde o Tělo Páně, jí a pije sám sobě odsouzení“ (1 Kor 11,28–29).

Reformátoři hledali záminky a proti církvi se jich bohužel dalo najít mnoho, až příliš mnoho. Mají stejnou hodnotu jako ty, které dnes proti náboženství hledá komunismus. Běda člověku, který hledá záminky, neboť je najde. Židé je našli proti Ježíšovi.

Mohou nám však všechna mračna světa zabránit uznat existenci Slunce?

Oběť Nového zákona skončí až na konci věků

„Stav Nového zákona,“ píše svatý Tomáš, „se nachází mezi stavem Starého zákona, jehož obrazy vyplňuje zákon Nový, a stavem slávy, v němž bude nezahaleně a dokonale zjevena celá pravda.“¹³ Starý zákon pouze zdálky ohlašoval tajemství výkupného vtělení, a oběti, které prikazoval, byly pouhými obrazy, předzvěstmi oběti kříže.

Nový zákon byl ustaven na Velký pátek. Ve chvíli, kdy se završuje výkupná oběť, končí doba příslibení a začíná doba završení. Svou přítomností přináší tato oběť světu nepochopitelná bohatství, o nichž dřívější věky neměly tušení (ačkoli v té době byla tato oběť obrazně přinášena a ve víře očekávána). Její povaha je taková, že rázem získává spásu pro všechna lidská pokolení. Bude jim ji však moci přinášet jen postupně, tak jak budou přicházet na svět. Proto jistě není třeba, aby

byla sama o sobě opakována, obnovována, zmnožována (vždyť je skutečně jedinečná, dokonalá, více než dostačující), nýbrž aby byla v každé generaci *tajemně* přítomna – a to je vlastní tajemství mše přesahující všechna teologická zdůvodnění –, aby se rozprostírala nad všemi pokoleními a vtahovala je do oblasti svého působení, přinášela jim svou spásnou sílu, umožnila jim spojit se s ní stejně účinně, jako se s ní mohla spojit vznikající církev –, a konečně aby přizvala všechny křesťany k účasti na Kristově vykupitelské oběti a k přijetí jejích plodů.

Výkupná oběť zůstane přítomna všem pokolením, dokud budou poskvrněny a budou potřebovat obmytí v Kristově krvi. Až se dějiny uzavrou, až odbije poslední hodina našeho věku, až skončí boj mezi světlem a temnotami, mezi milostí a hříchem, mezi nebem a peklem, pak přestane být přinášena i Kristova oběť. Potrvá a uchován bude jen plod této oběti, stejně tak jako jeho užívání, to jest sláva, které se od Krista dostane vyvoleným.¹⁴ Zůstane jen vzpomínka na kříž a jeho plod.

— — —

...Starozákonní spravedliví se *tělesně vzdáleného a nepřítomného* Krista dotýkali vírou a v duchu. V Novém zákoně se učedníci vírou a v duchu dotýkají Krista *tělesně přítomného uprostřed nich*. A tato tělesná přítomnost Krista, v níž spočívá celý rozdíl mezi Starým a Novým zákonem, je zvláštní přízní, již lze sotva vyslovit.

Bůh, který tak miloval svět, že mu daroval tělesnou přítomnost svého krvavého utrpení, miloval svět dosti na to, aby mu tuto přítomnost ponechal a neodňal mu ji, nepřipravil jej o ni. Právě to je smyslem tajemství poslední večeře, to je také smyslem tajemství mše, v níž se nám zjevuje plnost Boží lásky k lidem naší doby...

Přeložil Oldřich Selucký. K vydání připravil klášter Matky Boží v Novém Dvoře.

POZNÁMKY

1/ CAJETAN: *Opuscula omnia*, t. III, tract. 10. Benátky 1612, s. 218.

2/ Např. Žid 10,10.14: „Tvou vůli jsme posvěcení, neboť Ježíš Kristus *jednou provždy obětoval* své tělo. [...] Tak *jedinou obětí* navždy přivedl k dokonalosti ty, které posvěcuje.“ Těto a dalších pasáží z epištoly Židům se dovolávali reformátoři, aby doložili svůj postoj, že mše není skutečnou obětí: *Spasil-li Kristus svět jedinou obětí, jak by bylo možno ukládat svou naději do jiné oběti?* V případě, že by mše byla skutečnou obětí, nutně by podle nich uškodila oběti kříže – stála by vedle ní, aby ji nahradila.

Kalvín se například snažil dokázat, že takto chápaná mše, byť by i zářila nádhrou, představuje nesmírné zneuctění Ježíše Krista, protože odsunuje a pohřbívá jeho kříž, dává zapomenout na jeho smrt a připravuje nás o plody, které nám přinesla (*Institutio*, kniha IV, kap. 14, č. 1). Podle

něho při mši smrtelný kněz *nahrazuje* Kněze Věčného; jiná oběť *se přidává* k oběti kříže považované za *nedokonanou*; je nám nabízeno *nové vykoupení* a *jiné odpuštění hříchů* než to, které nám přinesl kříž (*Institutio*, kniha IV, kap. 14, č. 2 až 6).

Je zřejmé, že reformátoři znali jen jeden způsob, jak uvést do vztahu obět mše a obět kříže: *položení vedle sebe (juxtapozice)*, přidání, konkurence, nahrazení jedné druhou. Myšlenka *podřízenosti (subordinace)* jim vůbec nepřišla na mysl nebo jí nemínili věnovat pozornost. Tento předsudek jim samozřejmě snadno umožnil nalézt v listu *Židům* odsouzení obětního charakteru mše.

Přesto by bylo nesprávné se domnívat, že nauka reformátorů čerpala všechnu svou sílu z *Písma*. Její *skutečný* základ je třeba hledat jinde. Jsme o tom přesvědčeni ze dvou důvodů. Především proto, že samo *Písmo* na jiných místech potvrzuje obětní charakter eucharistie. (Proč tyto texty odmítat, zbavovat je jejich smyslu?) A dále proto, že katolíci, kteří vždy přijímali pravost listu *Židům* a nikdy nepomýšleli na to, aby jej popírali (zpochybnění jeho hodnoty jakožto inspirovaného textu přišlo až od liberálních protestantů), v něm nikdy nenacházeli nic, co by se protivilo nauce o obětním charakteru mše. – Z toho plyne, že epištola může být interpretována dvojím způsobem.

3/ *Denz*, č. 948.

4/ *Ibid.* č. 938.

5/ Luther připouštěl, že v krajním případě by mše mohla být nazvána jakousi památeční obětí, připomínkou oběti přinesené na kříži. Souhlasil s tím, že se při mši proměňuje, uctívá a přijímá skutečné tělo a skutečná krev Kristova. V každém případě však popíral dvě věci. Za prvé to, že by Kristovo tělo a jeho krev, které jsou na oltáři přítomny, byly Bohu *obětovány*. A za druhé to, že by na oltáři byla podávána *oběť na odpuštění hříchů*, ať už se jich dopustili ti, kteří ještě žijí, nebo ti, co už zemřeli. Popíral tedy, že by při každé mši byl přinášán obětní dar, který by byl jako každá skutečná oběť odpykáním vin či zadostiučiněním za ně: „Mše nemůže být nikomu dána, ani Bohu, ani lidem... Je jisté, že mše není dílem, které lze předat jiným. A je tu ještě jiná věc, která představuje příčinu pohoršení, a jíž se musíme chránit, neboť je mnohem vážnější a velmi zavádějící. Obecně se totiž věří, že mše je obětí přinesenou Bohu“ (Martin LUTHER: *De captivitate babylonica Ecclesiae praeludium*, 1520, kap. *De Caena Domini*, s. 261 n). – Kalvín v otázce oběti zastával tentýž názor.

6/ Slova z *evangelia svatého Marka* 14,24: „Toto je má krev, která zpečetuje smlouvu a prolévá se za mnohé“, komentuje M.-J. Lagrange OP: „Tato smlouva je ve vlastním slova smyslu závětí Ježíše Krista, který se chystá na smrt a stanovuje, co se bude dít s jeho krví. Tato krev se prolévá už teď, v přítomném čase, a současně znázorňuje, k čemu fakticky dojde v budoucnu... Už v této chvíli je však toto prolévání chápáno jako oběť a Ježíšova krev je v kalichu přítomna právě jakožto krev prolitá“ (M.-J. LAGRANGE OP: *Evangelie selon saint Marc*. Paris 1911, s. 355).

7/ *Denz*, č. 940.

8/ *Ibid.* č. 938.

9/ *Ibid.* č. 940.

10/ Sv. TOMÁŠ: *Summa Theologica* III, q. 83, a. 1.

11/ Slovo památka v řečtině znamená „nikoli obvyklou vzpomínku, která zůstává v duši, ale připomínku, pamětní akt, čin, kterým si něco v paměti ožívíme“ (E.-B. ALLO OP: *Première épître aux Corinthiens*. Paříž 1935, s. 279).

12/ M.-J. LAGRANGE OP: „Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes“ (Poznámky k mesiánským proroctvím posledních proroků), *Revue Biblique* 1906, s. 79.

13/ Sv. TOMÁŠ: *Summa theologica* III, q. 61, a. 4, ad 1.

14/ Sv. TOMÁŠ: *Summa theologica*, III, q. 22, a. 5.

Charles Journet se narodil 26. ledna 1891 v Ženevě, v rodině drobných obchodníků. V roce 1913 vstoupil do diecézního semináře ve Fribourgu, kde byl o čtyři roky později vysvěcen na kněze. Ve fribourském semináři zůstal téměř celý svůj život. V letech 1924–1970 zde působil jako profesor dogmatické teologie a jako kněz se věnoval rozsáhlé pastorační a duchovní činnosti. V roce 1926 založil „katolickou revue pro francouzské Švýcarsko“ *Nova et Vetera*, kterou řídil až do své smrti. V období fašismu a během druhé světové války se na stránkách časopisu odvážně zasazoval o dodržování lidských práv. V roce 1960 ho papež Jan XXIII. ustanovil členem Teologické komise pro přípravu koncilu. V roce 1965 byl jmenován kardinálem a účastnil se IV. zasedání 2. vatikánského koncilu, kde významně ovlivnil zvláště formulaci otázek náboženské svobody. Osobnost Charlese Journeta se nerozlučně pojí s postavou francouzského filozofa Jacquese Maritaina (1882–1973). Jejich celoživotní přátelství představovalo pro každého z nich stálý zdroj duchovní a intelektuální inspirace. Charles Journet zemřel 15. dubna 1975 ve Fribourgu. Podle svého přání byl pochován v nedalekém kartuziánském klášteře Valsainte.

Přestože nebyl vždy náležitě doceněn a v českém prostředí zůstává dodnes téměř neznámý, patří Charles Journet k největším teologům XX. století. Jeho stěžejní dílo *L'Eglise du Verbe Incarné* (Církev Vtěleného Slova), vydané ve třech svazcích v letech 1941–1951, představuje první úhrnnou práci v oblasti ekleziologie, a stojí tak na počátku samostatné teologické reflexe věnované církvi. Některá další Journetova díla: *Exigences chrétiennes en politique* (Křesťanská náročnost v politice, 1945); *Théologie de l'Eglise* (Teologie církve, 1958); *Le mal, essai théologique*, 1961 (*Zlo, teologický esej*. Praha, Krystal OP 1998). V českém překladu vyšel rovněž výbor z jeho dopisů *Comme une flèche de feu* (*Jako ohnivý šíp*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2003).

Myšlení Charlese Journeta se vyznačuje vzácným propojením hloubky, přesnosti, elegance a laskavosti. Text „Mše svatá, neboli Trvání oběti Nového zákona“, který v revue *Salve* vychází ve zkrácené, redakčně upravené podobě, patří k jeho ranějším pracím. V mnoha ohledech však předznamenává velikost a krásu jeho pozdějšího díla. Ve třicátých letech text nejprve otiskl v polském překladu varšavský časopis *Verbum*. Francouzsky byl poprvé samostatně vydán v Lutychu v roce 1938 pod názvem *La Sainte Messe, ou la permanence du sacrifice de la Loi nouvelle*. K druhému vydání byl připraven ve Švýcarsku v roce 1951. Ve své knize *La Messe, présence du sacrifice de la Croix* (Mše, zprítomnění oběti Kříže, 1957) a v pozdějších článcích uveřejněných v revue *Nova et Vetera* rozvedl Charles Journet klíčové myšlenky obsažené v tomto textu.



Štěpán M. Filip OP

„Duše svaté mešní oběti“ podle sv. Tomáše Akvinského

Část první: „Duše svaté mešní oběti“
podle otce Réginalda Garrigou-Lagrange OP¹

1. Poznaná a prožívaná pravda

„Il fut un vrai fils de saint Dominique et un disciple génial de saint Thomas d'Aquin. – Byl pravým synem sv. Dominika a geniálním žákem sv. Tomáše Akvinského.“ Tato obdivná slova otce P. M. Emoneta OP² o otci Réginaldovi Garrigou-Lagrange OP (1877–1964), dlouholetém profesorovi na římském Angelicu a jednom z nejvýznamnějších tomistů XX. století, shrnují ve zkratce jeho duchovní a intelektuální velikost.³ Ukazuje na ni i skutečnost, že to byl právě on, kdo po 2. světové válce vedl na Angeliku disertaci *Doctrina de fide apud Sanctum Ioannem a Cruce* (Nauka o víře u sv. Jana od Kříže) polského kněze Karola Wojtyły, budoucího papeže Jana Pavla II. Ten už jako papež adresoval José Salguerovi OP, tehdejšímu rektorovi univerzity Angelicum, u příležitosti oslav dvacátého výročí smrti otce Garrigou-Lagrange následující slova:⁴

„Jako bývalý žák řečeného univerzitního stolce, který měl privilegium sledovat přednášky zesnulého a milovaného mistra Garrigou-Lagrange, jenž byl také moderátorem v diskusi o mé tezi ze spirituální teologie, jsem velmi rád, že mohu nabídnout k oslavám svůj osobní příspěvek, který chce být a je výrazem podpory, povzbuzení a především vděčnosti.“⁵

To, co vyjadřují slova otce Emoneta i samotného papeže a čím otec Garrigou-Lagrange zanechal hluboký dojem u svých mnohých součastníků, je především vnitřní jednota jeho života. On byl nejenom dobrým teoretikem nutného spojení mezi teorií a duchovním životem,⁶ ale také a především jeho věrným a vzorným praktikem.⁷ To se nemohlo neprojevit také v tak ústřední skutečnosti křesťanského života a nauky, jakou je mše svatá. Otec Garrigou-Lagrange prožíval intenzivně každodenní mši svatou jako vrchol celého svého dne:⁸ tato zvláštní úcta ke mši svaté vycházela na jedné straně z jeho hlubokého poznání eucharistického tajemství, na druhé straně a neoddelitelně byla jeho eucharistická nauka pod silným vlivem eucharistické zbožnosti.

Jedním z plodů eucharistické úcty našeho otce a jeho poznání Eucharistie je pak teorie o podstatě oběti mše svaté,⁹ jež je jeho osobním příspěvkem k tzv. svátostné teorii o podstatě mešní oběti.¹⁰ Již od Tridentského koncilu probíhá v teologii dlouhá a náročná diskuse o podstatě eucharistické oběti¹¹ a zmiňovaná svátostná teorie je zřejmě jejím nejšťastnějším řešením.

2. Tělo mešní oběti

Osobitost teorie otce Garrigou-Lagrange nespočívá ani tak v tom, co bychom v duchu jeho obrazného vyjádření mohli označit jako tělo mešní oběti, neboli, řečeno techničtěji, v materiálním aspektu podstaty této oběti. Ve shodě s učením sv. Tomáše Akvinského¹² a mnoha dalších teologů, které se také stalo součástí nauky magisteria Církve, zvláště encykliky *Mediator Dei* papeže a služebníka Božího Pia XII.,¹³ jej vidí v oddělené konsekraci chleba v Kristovo tělo a krve v jeho krev jako zvláštní reprezentaci jeho utrpení, tj. fyzického oddělení krve od těla.¹⁴

3. Duše mešní oběti

Jestliže zvláštnost pohledu otce Réginalda není v jeho pojetí těla mešní oběti, spočívá nicméně v jeho nauce o formálním aspektu podstaty této oběti, čili v tom, co on sám nazývá „l'âme du saint sacrifice de la Messe – duši svaté mešní oběti“. Vidí ji v „stále živém vnitřním obětování Kristova srdce“,¹⁵ tedy v jediném a stále aktuálním úkonu lásky Kristovy lidské vůle, kterým miluje Boha Otce a lidské duše a jež se vnitřně vyjadřuje modlitbou klanění, díkůvzdání, smíru a prosby. Tento Kristův vnitřní úkon začal již při jeho početí, trval bez přestání během celého jeho pozemského života a zůstává navěky v nebi. Zatímco na kříži oduševňoval fyzickou a krvavou oběť, při Poslední večeři byl a nyní při mši svaté je duši svátostné a nekrvavé oběti.

4. Kritické připomínky

Toto pojetí duše svaté mešní oběti má jistě své kouzlo a mělo i výrazný vliv na některé teology.¹⁶ Nemůžeme také neocenit křišťálově jasný obraz Ježíšova nitra, který tu otec Garrigou-Lagrange podává se sobě vlastní hloubkou, jasností a spiritualitou. Totéž ovšem nelze říci, uvažujeme-li nikoli o samotném vnitřním obětování Ježíšova Srdce, nýbrž o něm jako o duši mešní oběti. Hlavní kritická výtka zde jde na adresu toho, že tím upadáme do „jistého ‚svátostného platonismu‘“¹⁷ a dostáváme se mimo svátostný řád s jeho základním principem, že svátosti *significando*

causant – působí tím, že značí, tj. uskutečňují jako svátosti jen to, co je vyjádřeno slovy a ostatními svátostnými znameními. Jak správně poznamenal jeden teolog, „mezi vnějším znamením a neviditelným Kristovým úkonem není totiž formální vztah významu a příčinnosti. Konsekrční slova a oddělené eucharistické způsoby poukazují na obětování na kříži, a nikoli na aktuální vnitřní obětování Kristova Srdce.“¹⁸ V eucharistické oběti je sice toto vnitřní obětování přítomno, ale pouze jako důsledek Pánovy skutečné a podstatné přítomnosti v eucharistii, a ne v síle svátosti a jako část podstaty svátostné oběti. Omyl teorie otce Garrigou-Lagrange tak nespočívá v samotném Kristově vnitřním obětování, nýbrž v jeho „umístění“ do podstaty eucharistické oběti.

Část druhá: Učení sv. Tomáše Akvinského¹⁹

Svým opuštěním svátostného řádu je teorie otce Réginalda také cizí myslí sv. Tomáše Akvinského. I když jsme zdůraznili, že náš otec byl geniálním žákem sv. Tomáše a vynikajícím tomistou, a to právem, musíme konstatovat, že v tomto bodě se cesty učitele a žáka rozcházejí. Je to však pro nás na druhé straně výzvou, abychom se sami pokusili vypátrat, jaká je pravá „mysl“ Andělského učitele o této otázce: není-li podle sv. Tomáše duší svaté mešní oběti vnitřní obětování Kristova Srdce, co je jí skutečně? Jistý problém zde nastává v tom, že u sv. Tomáše nenaženeme výslovné tvrzení o tom, co je touto duší mešní oběti, neboli formálním aspektem její podstaty, takže je nutné k tomu dospět dedukcí. V tomto případě hrozí samozřejmě nebezpečí, že připíšeme sv. Tomášovi myšlenky, které by on sám nikdy nepodepsal. Abychom se vyhnuli tomuto nebezpečí, budeme se snažit podepřít každý krok našich úvah odkazy na samotné Tomášovy texty.

1. Eucharistická konsekrční slova činí to, co říkájí

Jako výchozí bod našeho hledání můžeme vzít to, co je nazýváno formou svátosti eucharistie, totiž konsekrční slova. Co je však podle sv. Tomáše touto konsekrční formou? V případě konsekrční formy Kristova těla se náš učitel shoduje se všemi, že jsou to slova: „Hoc est corpus meum – Toto je mé tělo.“²⁰ V případě konsekrční formy Kristovy krve byly v jeho době dva názory. Jeden názor, zastávaný hlavně Alexandrem Halským, sv. Bonaventurou a dominikánem Petrem z Tarantaise (budoucím blah. papežem Inocencem V.), ji viděl pouze ve slovech: „Hic est calix sanguinis mei – Toto je kalich mé krve.“ Druhý názor, hájený především sv. Albertem Velikým, za ni považoval celou formulaci užívanou tehdy v římském kánonu pro konsekraci vína v krev Páně: „Hic est calix sanguinis mei, novi

et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum – Toto je kalich mé krve, nové a věčné smlouvy, tajemství víry, která se prolévá za vás a za mnohé na odpuštění hříčů.“ Sv. Tomáš zde kráčí ve stopách svého učitele sv. Alberta – zastává tedy druhý názor²¹ – a má pro to dobré důvody, jak si to ještě ukážeme.

Uvedená slova, v nichž spočívá konsekrační forma eucharistie, jsou pak zcela zvláštní. Když jsou vyslovena, nejenom vyjadřují určitou skutečnost, ale zároveň ji svým vyslovením působí. Jak říká přímo sv. Tomáš: „zároveň se říkají a z božské moci činí.“²² Odpovídá to základnímu a již zmiňovanému svátostnému principu, sv. Tomášem často opakovanému,²³ že svátosti *significando causant* – působí tím, že značí. Jak bylo už naznačeno, tento princip pregnančně vyjadřuje, že u svátostí je jejich duchovní příčinnost velmi úzce propojena s jejich symbolickou stránkou, čili s tím, že jsou znameními.²⁴ V našem případě tedy konsekrační slova vyjadřují a působí, že se z chleba stává právě Kristovo tělo a z vína pravá Kristova krev.

2. Eucharistická konsekrační slova činí to, co říkají, protože byla pronesena Kristem při Poslední večeři

Odkud mají konsekrační slova svou úžasnou účinnost a moc? Odkud pochází? Jistě nepochází pouze z nich samotných. Obecný učitel Církve odpovídá, že důvodem této jejich moci je skutečnost, že je Kristus pronesl při Poslední večeři. I když tato Kristova slova odezněla a jsou jako historická událost neopakovatelná, nesmíme zapomínat na to, že ten, kdo je pronesl, není pouhý člověk, ale vtělený Bůh: mají proto v sobě božskou sílu, která přesahuje čas a prostor, může dosáhnout všechna místa a všechny doby a skutečně dosahuje na různá místa a do různých dob.²⁵

Zmiňovaná božská síla se podle sv. Tomáše netýká pouze Kristových slov nad chlebem a vínem při Poslední večeři, ale všech „acta et passa Salvatoris“²⁶ – všeho toho, co náš Spasitel vykonal a vytrpěl. Andělský učitel s precizností sobě vlastní upřesňuje, že skutky a utrpení Kristova lidství jsou vzhledem k této božské síle nástrojovou příčinou (*causa instrumentalis*), která náleží do řádu příčiny účinné (*causa efficiens*) a jež je v tomto případě úzce spjata s příčinou vzorovou (*causa exemplaris*). Kristovy činy a utrpení, neboli tajemství (*mysteria*) jeho života jsou tak nástroji a zároveň vzory, tedy živými vzory, které současně působí to, co předkládají jako příklad.²⁷

Na základě toho, co jsme právě vyložili, můžeme tudíž souhrnným způsobem říci, že eucharistická konsekrační slova činí z chleba Kristovo tělo a z vína Kristovu krev, protože byla pronesena Pánem při Poslední večeři: tato Kristova slova při Poslední večeři se tak stala pravzorem, archetypem všech budoucích eucha-

ristických konsekrací a zároveň, pro Kristovu božskou moc, jejich nástrojovou příčinou. Můžeme je tak s jedním autorem nazvat „božsko-lidskými slovy“:²⁸ slovy řečenými lidsky, Kristovou lidskou přirozeností, ale jako nástroj jeho božské přirozenosti a moci a jménem jeho jediné božské osoby Slova.

3. Eucharistická konsekrační slova nástrojově činí to, co říkají, jsou-li řečena knězem

Zdálo by se, že k tomu, aby někdo vstoupil do kontaktu s vzorovou a nástrojovou příčinností Pánových slov při Poslední večeři, stačí, aby je opakoval nad chlebem a vínem. Avšak sv. Tomáš jasně ukazuje na to, že je to nedostatečné. Píše:

...konsekrační moc nespočívá pouze v samotných slovech, ale také v moci udělené knězi při jeho vysvěcení, když mu biskup říká: „Přijmi moc přinášet obět v Církvi jak za živé, tak za zemřelé.“ Vždyť nástrojová moc spočívá ve více nástrojích, skrze něž jedná hlavní činitel.²⁹

Je tedy zapotřebí, aby konsekrační slova říkal ten, kdo svátostně reprezentuje Ježíše Krista kněze, tj. kněz, který při své ordinaci „je postaven do stupně těch, kterým Pán řekl: ‚To činite na mou památku‘ (Lk 22,19).“³⁰ Při kněžském svěcení je totiž do duše svěcence vtíštěn svátostný charakter, který ho v očích Božích odlišuje od ostatních lidí a dává mu zvláštní účast na Kristově kněžství a tím moc konsekrovat.³¹

Andělský učitel dále zdůrazňuje, že konsekrační moc kněží a jejich konsekrační slova mají nástrojovou účinnost. Už jsme si říkali, že nástrojová příčina spadá do řádu příčiny účinné: v jejím případě totiž sv. Tomáš rozlišuje mezi hlavní účinnou příčinou (*causa efficiens principalis*) a nástrojovou účinnou příčinou (*causa efficiens instrumentalis*).³² V případě eucharistické konsekrace je hlavní účinnou příčinou, jež působí proměnu chleba v Kristovo tělo a vína v Kristovu krev, samotný Bůh: vždyť je to vpravdě božský účinek; něco, co může způsobit jedině Bůh, podobně jako pouze Bůh může někoho vzkřísit z mrtvých. Konsekrační moc kněze a jeho konsekrační slova jsou pak nástrojovou účinnou příčinou této podivuhodné proměny.³³

Zde však může vzniknout určitý problém: před chvílí jsme hovořili o nástrojové účinnosti Kristova lidství a jeho slov při Poslední večeři, nyní mluvíme o nástrojové příčinnosti kněze, jeho moci a konsekračních slov. Jaký je tedy mezi nimi poměr? Sv. Tomáš tento problém řeší rozlišením mezi *instrumentum coniunctum* – spojeným nástrojem, kterým jsou Kristovo lidství a jeho slova, a *instrumentum separatum* – odděleným nástrojem, jímž jsou moc a konsekrační slova kněze. Obojí

působí jako nástrojová účinná příčina, ale nikoli na stejné úrovni: vše závisí na Bohu jako na hlavní účinné příčině, ale moc a konsekrační slova kněze závisí jí navíc druhotným způsobem na Kristově lidství a jeho konsekračních slovech při Poslední večeři a jsou jim podřízeny. Máme zde tudíž jakousi stupnici: Bůh – Kristovo lidství a jeho konsekrační slova při Poslední večeři – kněz se svou mocí a se svými konsekračními slovy.³⁴ Můžeme zde připomenout známé přirovnání k psaní: píše já jako hlavní činitel; píše má ruka jako spojený nástroj; píše pero jako oddělený nástroj.

4. Eucharistická konsekrační slova nástrojově činí to, co říkají, jsou-li řečena knězem s náležitým úmyslem

Musíme si ovšem být vědomi toho, že když kněz aktualizuje svou moc a pronáší při mši svaté konsekrační slova, nečiní tak jako neživý nástroj, jako např. ono zmiňované pero, nýbrž jako oduševnělý nástroj, obdařený rozumem a svobodnou vůlí. Musí proto mít alespoň virtuální úmysl (*intentio*) činit to, co činí Kristus a církev. Sv. Tomáš to potvrzuje slovy:

...neživý nástroj nemá nějaký úmysl vzhledem k účinku, ale místo úmyslu je zde pohyb, kterým je hýbán od hlavního činitele. Ale oduševněný nástroj, jakým je vysluhovatel, není pouze hýbán, nýbrž určitým způsobem hýbe sám sebe, neboť svou vůlí hýbe údy k činnosti. A proto se vyžaduje jeho úmysl, jímž se podřizuje hlavnímu činiteli, aby totiž zamýšlel činit to, co činí Kristus a Církev.³⁵

Tato důležitost úmyslu při eucharistické konsekraci vyplývá z obecného pravidla, podle něhož „skutky, které koná vůle, jsou určovány a specifikovány úmyslem.“³⁶ V případě svátostí pak úmysl jejich vysluhovatele spojuje v jedno svátostnou látku a formu s jeho službou a vše zaměřuje k dosažení svátostného duchovního účinku.³⁷

Naše intelektuální putování dospělo tudíž prozatím k cíli a závěru, že duši svaté mešní oběti, neboli formálním aspektem její podstaty, je úmysl kněze činit to, co činí Kristus a církev (*intentio faciendi id quod facit Christus et Ecclesia*).

5. Síla Kristova utrpení

Díváme-li se na věci širším pohledem, musíme však konstatovat, že tento cíl je pouze částečný: bude ještě nutné pokračovat v uvažování o tom, co je duši mše svaté vzhledem k jejímu vztahu k Ježíšově oběti na kříži.

Vztah eucharistické oběti k oběti kříže je podstatný, neboť je k ní zaměřena celým svým bytím. To, co spojuje obě oběti – oběť na kříži a oběť mše svaté –, je nejprve stejný obětní dar a stejný hlavní obětující čili kněz, kterým je v obou případech samotný Kristus.³⁸ To, co dále sjednocuje obě oběti – to, co je podle jednoho autora „středním pojmem“³⁹ (*medium*) obou obětí, – je spásonosná síla Kristova utrpení (*virtus passionis Christi*), neboť ona působí v obou obětech.⁴⁰ „I když se Kristovo umučení a smrt už nemají více opakovat, přesto síla této oběti trvá navěky.“⁴¹ Obě oběti jsou proto podstatně jedinou obětí, jak to přímo učí sv. Tomáš:

Musí se říci, že neobětujeme oběť odlišnou od té, kterou Kristus za nás přinesl, totiž jeho krev. Není zde tudíž jiná oběť, ale památka té oběti, kterou přinesl Kristus.⁴²

Síla Kristova utrpení je tedy duší mešní oběti, formálním aspektem její podstaty, pokud ji nahlédneme v jejím podstatném vztahu k oběti na kříži.

Síla Kristova utrpení v oběti mše svaté působí, že se vzdává Bohu nejdůstojnější kult, úcta,⁴³ a že se všem lidem přináší odpuštění hříchů, Boží milost a nakonec nebeská sláva. Tato síla Kristova utrpení v eucharistické oběti je vyjádřena a nástrojově působena slovy, jež v konsekrační formě Kristovy krve následují po hlavní větě „Hic est calix sanguinis mei – Toto je kalich mé krve“, totiž slovy: „novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum – nové a věčné smlouvy, tajemství víry, která se prolévá za vás a za mnohé na odpuštění hříchů“: sv. Tomáš zde vztahuje účinek nebeské slávy k slovům „novi et aeterni testamenti“, účinek Boží milosti k slovům „mysterium fidei“ a účinek odpuštění hříchů k slovům „effundetur in remissionem peccatorum“. To je také důvod, proč náš svatý učitel trval na tom, že jsou součástí konsekrační formy Pánovy krve.⁴⁴

Blahodárná a nesmírná síla Kristova utrpení se obrací ke všem, ale skutečně zasahuje jen ty, kteří se spojují s eucharistií vírou a láskou.⁴⁵ V případě odpuštění hříchů působí přímo jen odpuštění lehkých hříchů;⁴⁶ u těžkých hříchů vyprošuje pak jako oběť milost obrácení:⁴⁷ odpouští je tedy pouze nepřímo. Také působí odpuštění části trestů za hříchy⁴⁸ a chrání před budoucími hříchy.⁴⁹

6. Síla Kristova utrpení zprostředkovaná úmyslem kněze

Jako oběť mše svaté sama o sobě a eucharistická oběť ve svém podstatném vztahu ke kříži není dvojí skutečností, ale jedinou, pouze nahlíženou z různých zorných

úhlů, tak také úmysl kněze činit to, co činí Kristus a církev a síla Kristova utrpení nejsou v oběti mše svaté vzájemně oddělené, nýbrž velmi úzce propojené. Základ čili „střední pojem“, který je spojuje, můžeme vidět v konání toho, co činí Kristus a církev. Kněz, jenž slaví mši svatou, má úmysl konat to, co koná Kristus a církev. Tím, co Kristus a jeho církev chtějí konat a skutečně konají prostřednictvím eucharistie, je pak to, aby síla Kristova utrpení vzdala úctu Bohu a nabídla všem lidem odpuštění hříchů, Boží milost a nebeskou slávu.

Můžeme proto uzavřít, že podle sv. Tomáše Akvinského je duší svaté mešní oběti, neboli formálním aspektem její podstaty *síla Kristova utrpení zprostředkovaná úmyslem kněze činit to, co činí Kristus a církev*. Tato duše eucharistické oběti tedy vnitřně určuje a oduševňuje její tělo, jímž je, jak jsme již naznačili, dvojí konsekrace chleba v Kristovo tělo a vína v jeho krev jako zvláštní znázornění jejich fyzického oddělení při utrpení Páně.

V dominikánském kostele sv. Jiljí v Praze je krásný barokní obraz, na němž jsou vyobrazeni svatí dominikáni a dominikánky stojící u paty Kristova kříže a objímající tento kříž. Jeho umístění nad hlavním oltářem, na němž se slaví mše svatá, není náhodné: je znamením toho, co jsme se v tomto článku snažili zachytit z učení sv. Tomáše Akvinského, že totiž při eucharistické oběti jsme jistým způsobem přítomni samotné Kristovy oběti na kříži. Tuto starobylou nauku sv. Tomáše a církve vůbec nově vyjádřil i současný Svatý otec Benedikt XVI., když ve své hluboké homilii při převzetí římské katedry v Lateránské bazilice v Římě⁵⁰ řekl o eucharistii:

V tomto tajemství se Kristova láska stává stále vnímatelnou mezi námi. Tady se on stále znovu dává. Tady si stále znovu nechává probodnout srdce; tady zachovává svůj slib, slib, že z kříže přitáhne všechno k sobě.⁵¹

Díla sv. Tomáše Akvinského:

De Verit.: ed. ESD = *Le questioni disputate. La verità*. Testo latino dell'Edizione Leonina e traduzione italiana. A cura di R. Coggi. Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1992–1993, vol. 3.

In I Cor.: ed. Cai = *Super Primam Epistolam ad Corinthios Lectura*, in S. THOMAS AQUINAS, *Super Epistolas S. Pauli Lectura*. Cura R. Cai. 8. ed. Taurini – Romae, Marietti 1953, vol. 1, s. 231–435.

In Hebr.: ed. Cai = *Super Epistolam ad Hebraeos Lectura*, in S. THOMAS AQUINAS, *Super Epistolas*, vol. 2, pp. 335–506.

- In Ioann.: ed. Cai = *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*. Cura R. Cai. 5. ed. Taurini – Romae, Marietti 1952.
- In Matth.: ed. Cai = *Super Evangelium S. Matthaei Lectura*. Cura R. Cai. 5. ed. Taurini – Romae, Marietti 1951.
- In Sent. IV: ed. Moos = *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*. Tome IV: *Scriptum super Quarto libro Sententiarum*. Recognovit atque iterum ed. M. F. Moos. Parisiis, P. Le-thielleux 1947.
- In Sent.: ed. Parmae = *Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Parmae, typis Petri Fiacadori 1856–1858, vol. 2.
- S. Theol.: ed. Paulinae = *Summa Theologiae*. 2. ed. Cinisello Balsamo (Milano), Editiones Paulinae 1988.

POZNÁMKY

- 1/ Tuto první část naší studie jsme zpracovali podrobněji v článku „L'âme du saint sacrifice de la Messe' secondo il Padre R. Garrigou-Lagrange OP“, *Doctor Angelicus* 2004, vol. 4, s. 127–137.
- 2/ „Un Maître prestigieux“, *Angelicum* 1965, vol. 42, fasc. 1–2, s. 195–199 [198].
- 3/ Srov. literaturu o tomto tomistovi: *Angelicum* 1965, vol. 42, fasc. 1–2 [dvojčíslo časopisu věnované celé otci Garrigou-Lagrangeovi]; I. COLOSIO: *Il P. Maestro R. Garrigou-Lagrange O. P. 1877–1964. Ricordi di un discepolo*. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina 1965; *Padre Garrigou-Lagrange, maestro di vita spirituale*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1984; G. PAPARONE: „La teologia mistica in Padre Garrigou-Lagrange“, *Sacra Doctrina* 1999, a. 44, n. 3–4.
- 4/ V osobním dopise z 14. října 1984.
- 5/ „Come ex-alunno di codesta sede universitaria, il quale ebbe il privilegio di seguire le lezioni del compianto ed amato Maestro Garrigou-Lagrange, che fu anche moderatore nella discussione della sua tesi di teologia spirituale, sono ben lieto di offrire alle celebrazioni il mio personale contributo, che vuol essere ed è di adesione, di incoraggiamento e, soprattutto, di riconoscenza.“ Cit. in *Padre Garrigou-Lagrange*, s. 6.
- 6/ Srov. např. jeho knihu *De Deo uno. Commentarium in primam partem S. Thomae*. Paris, Desclée de Brouwer 1938, „De studii theologici relatione cum vita spirituali“, s. 30–34.
- 7/ Srov. EMONET: *Un Maître*, s. 197: „Il y eut des heures d'intensité merveilleuse quand, interrompant son exposé didactique, il prolongeait son commentaire en des perspectives de vie spirituelle. L'auditoire était fortement impressionné. Ce n'était plus le professeur, c'était le contemplatif qui vivait la réalité devant ses élèves.“
- 8/ Srov. COLOSIO: *Il P. Maestro*, s. 19; M. L. CIAPPI: „Sacerdote e religioso esemplare“, in *Padre Garrigou-Lagrange*, s. 61–66 [62]; PAPARONE: „La teologia“, s. 81.
- 9/ Tato teorie je obsažena zvláště v jeho dílech *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus. Étude de théologie mystique sur le problème de l'amour et les purifications passives d'après les principes de St. Tho-*

mas d'Aquin et la doctrine de St. Jean de la Croix. Juvisy, Cerf 1929, cap. IX, vol. 2, s. 847–873; *De Eucharistia. Accedunt de Paenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae*. Torino – Paris, L.I.C.E. – R. Berruti – Desclée de Brouwer 1943, s. 274–300; *Le Sauveur et son amour pour nous*. 2. éd. Paris, Éd. du Cèdre 1952, cap. XIII & XIV, s. 309–332.

10/ Srov. literaturu o této svátostné teorii: G. SARTORI: *Le concezioni sacramentali del sacrificio della Messa*. Bassano del Grappa, A. Vicenzi 1949. Diss. Gregoriana; týž: „Le concezioni sacramentali del sacrificio della Messa“, *La Scuola cattolica* 1950, a. 78, fasc. 1, s. 3–24 (Garrigou-Lagrange není zmíněn); R. MASI: „La dottrina sacramentale del sacrificio della S. Messa“, *Euntes Docete* 1959, a. 12, fasc. 2, s. 141–181 (Garrigou-Lagrange je zmíněn na s. 163); G. ANICHINI: „Note alla teoria sacramentale del Sacrificio eucaristico“, *La Scuola cattolica* 1963, a. 91, fasc. 5, s. 331–352 (teorie otce Réginalda je vyložena a kritizována na s. 338–339).

11/ Srov. známý výklad této diskuse M. LEPINA: *L'Idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*. Paris, Gabriel Beauchesne 1926, s. 252nn.

12/ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 2, q.la 1, ad 2 & ad 3: ed. Moos, s. 340; id. IV, d. 8, q. 2, a. 2, q.la 2, c.: s. 341; id. IV, d. 8, q. 2, a. 2, q.la 3, ad 6: s. 343; id. IV, d. 8, q. 2, a. 4, q.la 1, ad 1: s. 350; id. IV, d. 11, q. 2, a. 1, q.la 1, c.: s. 460; id. IV, d. 13, a. 1, a. 3, q.la 2, c.: s. 562; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 5: ed. Cai, s. 356, n. 653; id., cap. XI, lect. 6: s. 361, n. 675; id.: s. 362, n. 681; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 4: ed. Cai, s. 338, n. 2191; *S. Theol.* III, q. 74, a. 7, ad 2: ed. Paulinae, s. 2258; id. III, q. 76, a. 2, ad 1 & ad 2: s. 2270; id. III, q. 78, a. 3, ad 1 & ad 2 & ad 7: s. 2288–2289; id. III, q. 80, a. 12, arg. 3 & ad 3: s. 2312–2313; id. III, q. 83, a. 2, ad 2: s. 2326.

13/ Srov. *AAS* 1947, vol. 39, s. 521–600 [548–549].

14/ Srov. *De Eucharistia*, s. 283–286; *Le Sauveur*, s. 309–310.

15/ „...l'oblation intérieure toujours vivante au cœur du Christ“, *L'Amour*, vol. 2, s. 862. Srov. také *Le Sauveur*, s. 320: „...c'est cet acte intérieur d'oblation, toujours vivant en son cœur, qui est l'âme du sacrifice de la Messe.“

16/ Jedná se zvláště o významného tomistického teologa Antonia Piolanti († 2001), který psal o eucharistické oběti v mnoha svých dílech (srov. E. BINI: „Bibliografia degli scritti di Mons. Antonio Piolanti“, *Divinitas* 2001, a. 44, fasc. 3, s. I–XXXVI): především se může konzultovat jeho zralé dílo *Il Mistero Eucaristico*. 3. ed. Città del Vaticano, Pontificia Accademia Teologica Romana – Libreria Editrice Vaticana 1983, s. 483–497.

17/ „...un certain ‚platonisme sacramentel‘“; T.-D. HUMBRECHT: „L'eucharistie, ‚représentation‘ du sacrifice du Christ, selon saint Thomas“, *Revue thomiste* 1998, t. 98, n. 3, s. 355–386 [364].

18/ „...fra il segno esterno e l'atto invisibile del Cristo, infatti, non c'è un rapporto formale di significato e di causalità. Le parole della consacrazione e le specie separate indicano l'immolazione della Croce, non l'attuale oblazione interiore del Cuore di Cristo.“ ANICHINI: „Note...“, s. 338. Srov. také kritiku JOSEPHA DE SAINTE-MARIE: „Note sur le Sacrifice de la Messe selon Jacques Maritain et sur ‚l'âme du Saint Sacrifice de la Messe‘ d'après le Père Garrigou-Lagrange“, *Divinitas* 1975, a. 19, fasc. 1, s. 61–78 [76–78].

19/ Srov. literaturu (výběrovou) o nauce sv. Tomáše o oběti mše svaté: A. VONIER: *A Key to the Doctrine of the Eucharist*. London, Burns Oates & Washbourne 1925; A. HOFFMANN: „De sacrificio Missae iuxta S. Thomam“, *Angelicum* 1938, vol. 15, fasc. 3, s. 262–285; Ch. JOURNET: *La Messe, présence du sacrifice de la Croix*. Paris, Desclée de Brouwer 1957; D. C. FANDAL: *The Essence of the Eucharistic Sacrifice*. River Forest (Illinois), The Aquinas Library 1960. Diss. *Angelicum*; M. M. MATTHIJS: *De aeternitate Sacerdotii Christi et de unitate Sacrificii crucis et altaris*. Roma, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe 1963; A. RÓDENAS MARTÍNEZ: „Santo Tomás de Aquino y la esencia sacramental de la misa“, in H. SANTIAGO-OTERO – S. COSTOYAS (edd.): *Miscelánea Manuel Cuervo López. Homenaje de antiguos alumnos*. Salamanca, Imprenta de Aldecoa, Burgos 1970, s. 189–228; JOSEPH DE SAINTE-MARIE: „L'eucharistie, sacrement et sacrifice du Christ et de l'Eglise. Développements des perspectives thomistes“, *Divinitas*, 1974, a. 18, fasc. 2, s. 234–286, fasc. 3, s. 396–436; HUMBRECHT: „L'eucharistie...“; D. CHARDONNENS: „Éternité du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l'eucharistie. La contribution de saint Thomas à un thème de théologie sacramentaire“, *Revue thomiste* 1999, t. 99, n. 1, s. 159–180.

20/ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 1: ed. Moos, s. 326–337; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 5: ed. Cai, s. 355 až 359; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 3: ed. Cai, s. 334–338; *S. Theol.* III, q. 78, aa. 1–2: ed. Paulinae, s. 2284–2287.

21/ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 2: ed. Moos, s. 337–343; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 6: ed. Cai, s. 360 až 383; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 4: ed. Cai, s. 338–340; *S. Theol.* III, q. 78, a. 3: ed. Paulinae, s. 2287–2289.

22/ „...simul dicit, et ex virtute divina facit.“ *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 3: ed. Cai, s. 337, n. 2184.

23/ Srov. *In Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 4, q. la 1, s. c. 1: ed. Moos, s. 27; id. IV, d. 1, q. 1, a. 5, q. la 1, c.: s. 41; id. IV, d. 2, q. 1, a. 4, q. la 4, s. c.: s. 89–90; id. IV, d. 3, a. 2, q. la 1, ad 4: s. 120–121; id. IV, d. 8, q. 1, a. 1, q. la 1, arg. 2: s. 304; id. IV, d. 8, q. 2, a. 3, ad 6: s. 346–347; id. IV, d. 9, a. 2, q. la 2, s. c. 2: s. 367; id. IV, d. 11, q. 1, a. 3, q. la 3, ad 1: s. 447; id. IV, d. 11, q. 2, a. 1, q. la 1, c.: s. 460; id. IV, d. 22, q. 2, a. 2, q. la 1, c.: s. 1099; id. IV, d. 27, q. 1, a. 2, q. la 3, c.: ed. Parmae, s. 929; *De Verit.*, q. 27, a. 4, ad 13: ed. ESD, vol. 3, s. 700; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 3: ed. Cai, s. 336, n. 2181; id., lect. 3: s. 337, n. 2184; *S. Theol.* III, q. 62, a. 1, ad 1: ed. Paulinae, s. 2173; id. III, q. 75, a. 7, ad 3: s. 2267; id. III, q. 78, a. 2, c.: s. 2287; id. III, q. 78, a. 2, ad 2: s. 2287; id. III, q. 78, a. 4, ad 3: s. 2290; id. III, q. 79, a. 1, ad 3: s. 2293.

24/ Literatura o tomto svátostném principu u sv. Tomáše je velmi bohatá: srov. např. E. SCHILLEBEECKX: *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*, Traduit par Y. van der Have. Fribourg, Academic Press 2004 (tit. or.: *De sacramentele Heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*. Antwerpen, 't Groeit 1952), s. 147–153; J. F. GALLAGHER: *Significando causant. A Study of Sacramental Efficiency*. Fribourg, The University Press 1965; G. ATZEI: *L'umanità di Cristo come fondamento della struttura sacramentaria. Studio teologico*. Roma, Pontificia Università Lateranense 1969,

s. 91–108; E. ROBILLARD: „Causalité du symbole comme symbole et causalité physique du sacrement“, *Laval théologique et philosophique* 1976, vol. 32, n. 1, s. 3–9; M. J. ORDEIG: „Significación y causalidad sacramental según Santo Tomás de Aquino“, *Scripta Theologica* 1981, vol. 13, fasc. 1, s. 63–114. 25/ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 1, q. la 4, ad 4: ed. Moos, s. 336; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 5: ed. Cai, s. 359, n. 667; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 3: ed. Cai, s. 336, nn. 2180–2181; *S. Theol.* III, q. 78, a. 1, ad 1: ed. Paulinae, s. 2286; id. III, q. 78, a. 4, c.: s. 2289–2290; id. III, q. 78, a. 5, c.: s. 2290; id. III, q. 81, a. 3, arg. 3: s. 2315; id. III, q. 82, a. 5, ad 2: s. 2320; id. III, q. 83, a. 4, ad 1: s. 2331. Srov. také J. BRINKTRINE: „De modo, quo operentur verba Christi in conficiendo SS. Eucharistiae Sacramento“, *Divus Thomas* (Piacenza) 1929, a. 32, n. 2, s. 128–142.

26/ Srov. *S. Theol.* III, prologus: ed. Paulinae, s. 1863.

27/ Srov. id. III, q. 8, a. 1, ad 1: s. 1913; id. III, q. 19, a. 1: s. 1968–1969; id. III, q. 48, a. 6, c.: s. 2110; id. III, q. 49, a. 1: s. 2111–2112; id. III, q. 56, a. 1, ad 3 & ad 4: s. 2146; id. III, q. 78, a. 4, c.: s. 2290. Literatura o tomto aspektu Tomášova učení je opět velmi bohatá: srov. např. T. TSCHIPKE: *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des heiligen Thomas von Aquin*. Freiburg im Breisgau, Herder 1940 (franc. vyd.: *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, traduit par P. Secrétan. Fribourg, Academic Press 2003); F. MITZKA: „Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin“, *Zeitschrift für katholische Theologie* 1947, r. 69, n. 2, s. 189–208; J. LÉCUYER: „La causalité efficiente des mystères du Christ selon saint Thomas“, *Doctor communis* 1953, vol. 6, n. 1–2, s. 91–120; M. M. MATTHIJS: „Mysteriengegenwart‘ secundum S. Thomam“, *Angelicum* 1957, vol. 34, fasc. 4, s. 393–399; H. BOUËSSÉ: „De la causalité de l’humanité du Christ“, in *Problèmes actuels de christologie. Travaux du symposium de l’Arbresle 1961*. Paris, Desclée De Brouwer 1965, s. 147–177; R. CUESTA: „Valor sacramental de la humanidad de Cristo como instrumento de salvación, según Santo Tomás de Aquino“, *Escritos del Vedat* 1972, vol. 2, s. 53–85; R. BIAGI: *La causalità dell’umanità di Cristo e dei sacramenti nella „Summa Theologiae“ di S. Tommaso d’Aquino*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1985; J.-P. TORRELL: *Le Christ en ses mystères. La vie et l’œuvre de Jésus selon saint Thomas d’Aquain*. Paris, Desclée 1999, tome I, II.

28/ „...les paroles divino-humaines...“ – B.-D. DE LA SOUJEOLE: „La forme de l’Eucharistie“, *Revue thomiste* 2003, t. 103, n. 1, s. 92–103 [101].

29/ „...virtus consecratoria non solum consistit in ipsis verbis, sed etiam in potestate sacerdoti tradita in sua consecratione vel ordinatione, cum ei dicitur ab episcopo: Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia tam pro vivis quam pro mortuis.‘ Nam et virtus instrumentalis in pluribus instrumentis consistit, per quae agit principale agens.“ *S. Theol.* III, q. 82, a. 1, ad 1: ed. Paulinae, s. 2317. Srov. také *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 3, ad 9: ed. Moos, s. 347–348.

30/ „...ponitur in gradu eorum quibus dictum est a Domino: Hoc facite in meam commemorationem.“ *S. Theol.* III, q. 82, a. 1, c.: ed. Paulinae, s. 2317. Srov. také id. III, q. 82, a. 2, c.: s. 2317; id. III, q. 82, a. 7, s. c. & c. & ad 3: s. 2321; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 3: ed. Cai, s. 336, n. 2178. Z literatury o Tomášově nauce o svátosti kněžského svěcení a služebném kněžství srov. např. J. PE-

RINELLE: „La doctrine de S. Thomas sur le sacrement de l'Ordre“, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1930, a. 19, n. 2, s. 236–250; J. TERNUS: „Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe“, *Scholastik* 1932, r. 7, n. 2, s. 161–186; n. 3, s. 354–386; 1933, r. 8, n. 2, s. 161–202; H. BOUËSSÉ: *Le sacerdoce chrétien*. Paris, Desclée de Brouwer 1957; M.-J. NICOLAS: „La doctrine de S. Thomas sur le sacerdoce“, in *S. Tommaso e l'odierna problematica teologica. Saggi*. Roma, Città Nuova – Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino 1974, s. 309–328; E. SAURAS: „El sacerdocio ministerial en la doctrina de Santo Tomás“, in id., s. 329–343; A. HUERGA TERCELO: „La potestad de Orden en Santo Tomás de Aquino“, in *Teología del sacerdocio 8: La potestad de Orden*. Burgos, Aldecoa 1976, s. 181–212; A. DEL PORTILLO: „Influencia de Santo Tomás en la doctrina del Concilio Vaticano II sobre el sacerdote y ser ministerio“, in *Atti dell' VIII Congresso Tomistico Internazionale, IV: Prospettive teologiche*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1981, s. 427–436; P.-M. GY: „Évolution de saint Thomas sur la théologie du sacrement de l'Ordre“, *Revue thomiste* 1999, t. 99, n. 1, s. 181–189.

31/ Sv. Tomáš má velmi hlubokou nauku o svátostném charakteru v *In Sent.* IV, d. 4, q. 1: ed. Moos, s. 147–164, a zvláště v *S. Theol.* III, q. 63: ed. Paulinae, s. 2178–2183. O spojení mezi kněžským charakterem a konsekrační mocí srov. také *In Sent.* IV, d. 13, q. 1, a. 1, q. 1a 3, s. c. 1: ed. Moos, s. 546; *S. Theol.* III, q. 82, a. 8: ed. Paulinae, s. 2322. Z četné literatury o Tomášově učení o svátostném charakteru zmiňme alespoň F. BROMMER: *Die Lehre vom sakramentalem Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive*. Paderborn, F. Schöningh 1908; B. DURST: „De characteribus sacramentalibus“, in S. SZABÓ (curavit): *Xenia Thomistica*. Romae, Typis Polyglottis Vaticanis 1925, vol. 2, s. 541–581; SCHILLEBEECKX: *L'économie sacramentelle*, s. 409–450; I. J. ŁUCZYŃSKI: „Le caractère sacramentel comme pouvoir instrumental selon S. Thomas d'Aquin“, *Divus Thomas* (Piacenza) 1965, a. 68, n. 1, s. 3–14; A. G. FUENTE: „Dinamicidad del carácter sacramental, según Santo Tomás de Aquino“, in *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale (Roma – Napoli – 17/24 aprile 1974), IV: Problemi di teologia*. Napoli, Edizioni Domenicane Italiane 1976, s. 455–485; M.-J. NICOLAS: „La nature ontologique du caractère sacerdotal dans la pensée de saint Thomas“, in id., s. 486–492.

32/ Pojem nástrojové příčiny byl sv. Tomášem velmi upřesněn a prohlouben: srov. např. E. HUGON: *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*, 3. éd. Paris, P. Téqui 1924; HIERONYMUS A PARISIIS: „De vera et propria ratione causae instrumentalis secundum doctrinam S. Thomae“, *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* 1935, vol. 2, s. 176–192; A. HAYEN: *L'intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*. Paris, Desclée de Brouwer 1942; C. FABRO: *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino, Società Editrice Internazionale 1960, s. 323–448. Srov. také literaturu v pozn. 27.

33/ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 3: ed. Moos, s. 343–348; *S. Theol.* III, q. 78, a. 4: ed. Paulinae, s. 2289–2290.

34/ Srov. *In Sent.* IV, d. 5, q. 1, a. 1: ed. Moos, s. 200–202; *In I Cor.*, cap. I, lect. 2: ed. Cai, s. 238, n. 29; *In Ioann.*, cap. I, lect. 14, 5: ed. Cai, s. 55–56, n. 276; *S. Theol.* III, q. 64, a. 3: ed. Paulinae, s. 2185.

35/ „...instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus: sed loco intentionis est motus quo movetur a principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut est minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, inquantum sua voluntate movet membra ad operandum quod facit Christus et Ecclesia. Et ideo requiritur eius intentio, qua se subiiciat principali agenti: ut scilicet intendat facere.“ *S. Theol.* III, q. 64, a. 8, ad 1: ed. Paulinae, s. 2189. Srov. také *In Sent.* IV, d. 6, q. 1, a. 2: ed. Moos, s. 234–239; id. IV, d. 8, q. 2, a. 4, q. la 3, ad 2: s. 351; *S. Theol.* III, q. 18, a. 1, ad 2: ed. Paulinae, s. 1963; id. III, q. 78, a. 1, ad 4: s. 2286.

36/ „Opera quae fiunt a voluntate, determinantur et specificantur intentione.“ *In Sent.* IV, d. 6, q. 1, a. 2, q. la 1, s. c. 2: ed. Moos, s. 235.

37/ Srov. id. IV, d. 6, q. 1, a. 2, q. la 1, c.: s. 236; id. IV, d. 8, q. 2, a. 1, q. la 4, arg. 1: s. 327; id. IV, d. 13, q. 1, a. 2, q. la 6, c.: s. 558; *S. Theol.* III, q. 60, a. 8, c.: ed. Paulinae, s. 2167–2168; id. III, q. 64, a. 8, c.: s. 2189; id. III, q. 83, a. 3, ad 8: s. 2329; id. III, q. 83, a. 4, ad 7: s. 2332. Srov. také literaturu o Tomášově učení o úloze úmyslu vysluhovatele při udělování svátostí: SCHILLEBEECKX: *L'économie sacramentelle*, s. 369–388; J. STÖHR: *Wann werden Sakramente gültig gespendet? Eine Untersuchung zur Frage der erforderlichen Intention des Sakramentenspenders*. Aschaffenburg, Paul Patloch 1980; A. F. VON GUNTEN: „Non videtur perfici sacramentum“, in A. LOBATO (a cura di): *Littera, sensus, sententia. Studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste O.P.* Milano, Massimo 1991, s. 645–660; I. ROSIER: „Signes et sacrements. Thomas d'Aquin et la grammaire spéculative“, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1990, t. 74. n. 3, s. 392–436 [398–405, 427–433].

38/ O Kristu jako obětním daru eucharistické oběti srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 1, q. la 4, ad 4: ed. Moos, s. 336; id. IV, d. 11, q. 2, a. 2, q. la 3, ad 8: s. 471; *S. Theol.* I–II, q. 101, a. 4, ad 2: ed. Paulinae, s. 996; id. III, q. 73, a. 4, ad 3: s. 2251; id. III, q. 75, a. 1, c.: s. 2260; id. III, q. 78, a. 3, ad 3 & ad 6: s. 2289. O Kristu jako hlavním knězi eucharistické oběti a o knězi jednajícím v jeho jméně srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 1, q. la 2, ad 2: ed. Moos, s. 331; id. IV, d. 8, q. 2, a. 1, q. la 4, ad 4: s. 336; id. IV, d. 8, q. 2, a. 4, q. la 2, arg. 2: s. 349; id. IV, d. 13, q. 1, a. 1, q. la 3, s. c. 2: s. 546; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 5: ed. Cai, s. 357, n. 657; *In Ioann.*, cap. VI, lect. 6, 7: ed. Cai, s. 181, n. 961; *S. Theol.* III, q. 78, a. 1, c.: ed. Paulinae, s. 2285; id. III, q. 78, a. 2, ad 4: s. 2287; id. III, q. 78, a. 4, c.: s. 2290; id. III, q. 78, a. 5, s. c.: s. 2290; id. III, q. 81, a. 3, arg. 3: s. 2315; id. III, q. 82: s. 2316–2324; id. III, q. 83, a. 1, ad 3: s. 2325. Cfr. také *In Sent.* IV, d. 10, expos. text.: ed. Moos, s. 427, n. 144: „...ipse [Filius] est sacerdos et hostia...“

39/ „...un moyen terme...“ – HUMBRECHT: „L'eucharistie...“, s. 370.

40/ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, expos. text.: ed. Moos, s. 539, n. 267; *S. Theol.* III, q. 79, a. 2, ad 1: ed. Paulinae, s. 2294; id. III, q. 79, a. 3, arg. 2: s. 2294; id. III, q. 83, a. 5, ad 3 & ad 4: s. 2334.

41/ „...licet passio et mors Christi de cetero non sit iteranda, tamen virtus illius hostiae permanet in aeternum...“ *S. Theol.* III, q. 22, a. 5, ad 2: ed. Paulinae, s. 1981. Srov. id. III, q. 52, a. 8, c.: s. 2130: „Passio autem eius non habuit temporalem virtutem et transitoriam, sed sempiternum...“

42/ „Dicendum est, quod non offerimus aliam quam illam quam Christus obtulit pro nobis, scilicet sanguinem suum. Unde non est alia oblatio, sed est commemoratio illius hostiae quam Chris-

tus obtulit.“ *In Hebr.*, cap. X, lect. 1: ed. Cai, s. 442, n. 482. Cfr. také *S. Theol.* III, q. 22, a. 3, ad 2: ed. Paulinae, s. 1980; id. III, q. 83, a. 1, ad 1: s. 2325.

43/ Srov. id. III, q. 62, a. 5, c.: s. 2176; id. III, q. 63, a. 6, c.: s. 2182.

44/ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 2: ed. Moos, s. 337–343; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 6: ed. Cai, s. 361 až 362, n. 680–682; *S. Theol.* III, q. 78, a. 3: ed. Paulinae, s. 2287–2289. Srov. také vynikající výklad těchto Tomášových textů od F. MARINELLIHO: „La forma consacratoria del calice in Tommaso d'Aquino“, in F. VATTIONI (a cura di): *Sangue e antropologia. Riti e culto III. Atti della V settimana: Roma, 26 novembre – 1 dicembre 1984*. Roma, Pia Unione Preziosissimo Sangue 1987, s. 1393–1432.

45/ Srov. *S. Theol.* III, q. 79, a. 7, ad 2: ed. Paulinae, s. 2298.

46/ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, q. 2, a. 1, q. la 1, c.: ed. Moos, s. 524; id. IV, d. 12, q. 2, a. 2, q. la 1, c.: s. 528–529; *S. Theol.* III, q. 79, a. 4: ed. Paulinae, s. 2295; id. III, q. 79, a. 8, c. & ad 3: s. 2298.

47/ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, q. 2, a. 2, q. la 2, ad 4: ed. Moos, s. 530.

48/ Srov. id. IV, d. 12, q. 2, a. 2, q. la 3, c.: s. 530; *S. Theol.* III, q. 79, a. 5: ed. Paulinae, s. 2296.

49/ Srov. id. III, q. 79, a. 6: s. 2296–2297. Srov. také to, co o Tomášově nauce o spojení mezi Eucharistií a odpuštěním hříchů, píše J.-M. R. TILLARD: *L' Eucharistie, Pâque de l'Église*. Paris, Cerf 1964, s. 155–198, a F. MARINELLI: „Eucaristia e perdono“, in týž: „Segno e realtà. Studi di sacramentaria tomista“, *Lateranum*, Nova series 1977, vol. 43, n. 2, s. 89–131.

50/ V sobotu 7. května 2005.

51/ „In questo Mistero l'amore di Cristo si fa sempre tangibile in mezzo a noi. Qui, Egli si dona sempre di nuovo. Qui, Egli si fa trafficare il cuore sempre di nuovo; qui, Egli mantiene la Sua promessa, la promessa che, dalla Croce, avrebbe attirato tutto a sé.“ – in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005.

Štěpán Martin Filip OP (* 1963 Brno) vstoupil po vystudování archivnictví na filozofické fakultě brněnské univerzity tajně do české provincie dominikánského řádu, v níž v roce 1992 složil již veřejně své slavné sliby a v roce 1995 byl vysvěcen na kněze. Po postgraduálních teologických studiích na dominikánském studiu v Bologni a na Angelicu v Římě působí nyní jako odborný asistent na teologické fakultě v Olomouci. Zároveň dokončuje svá doktorská studia na Angelicu. Tématem jeho licenciátní i doktorské teze je podstata oběti mše sv. podle sv. Tomáše Akvinského. V *Salve* naposledy publikoval článek „Redemptor humanae rationis“ (4/2003).

Druhý díl tauž Notau.

BOže můg skrytý w Swátosti/ klanjm se ti s uctiwoſtj/ své Srdce tobě
poddávám; neb žeš neſtjhlý vznávám. ¶ Zrať se meylj/ koſſt/ y
tknutj / ſám ſluh k wjše w tebe nutj / wěřjm ſlowům Pána Kryſta / gſaut
pauhá prawda/ wěc giſtá. ¶ Na Kříži krylo ſe Božſtwj/ zde Božſtwj y člo-
wěčenſtwj/ obě wſſať tu wěřjm býti/ žádám co Lotr chtěł mjtj. ¶ Aan twých
s Tomáſſem newidjm/ wſſať žeš tu můg Bůh wěrně djm/ deyz ať w tě wjc
awjc wěřjm/ dauffám w tě / twau láſkau hořjm. ¶ O památka ſmrťi Bo-
žj! žiwý Chlébe/ Swěta Žbožj/ deyz mi z tebe žiwu býti/ tebau ſladce ſe tě-
ſſyti. ¶ Kryſte dobrý Pelikáne/ twá ſwata Krew očíſtiž mne/ z niž gedna
krúpěg geſť doſti / k ſmýťj wſſeho Swěta zloſti. ¶ Gegž ſkrytěho widjm
Pane/ o kdy ſe, co žádám ſtane/ bych moh na twau Twáť patřiti/ a z nj wě-
čhau rozkoſs mjtj.

Jean-Pierre Torrell OP

Adoro Te devote: nejkrásnější modlitba sv. Tomáše Akvinského

Adoro Te devote

1 Adoro te deuote, latens ueritas,
 2 te que sub his formis uere latitas.
 3 Tibi se cor meum totum subicit,
 4 quia te contemplans totum deficit.
 5 Visus, tactus, gustus, in te fallitur,
 6 sed auditu solo tute creditur.
 7 Credo quicquid dixit dei filius,
 8 nichil ueritatis uerbo uerius.
 9 In cruce latebat sola deitas,
 10 sed hic latet simul et humanitas.
 11 Ambo uere credens atque confitens,
 12 peto quod petiuit latro penitens.
 13 Plagas sicut Thomas non intueor,
 14 deum tamen meum te confiteor.
 15 Fac me tibi semper magis credere,
 16 in te spem habere, te diligere.
 17 O memoriale mortis domini,
 18 panis uiuus uitam prestans homini.
 19 Presta michi semper de te uiuere,
 20 et te michi semper dulce sapere.
 21 Pie pellicane, Ihesu domine,
 22 me immundum munda tuo sanguine.
 23 Cuius una stilla saluum facere,
 24 totum mundum posset omni scelere.
 25 Ihesu, quem uelatum nunc aspicio,
 26 quando fiet illud quod tam sicio?
 27 te reuelata cernens facie,
 28 uisu sim beatus tue glorie.

Klaním se ti oddaně, skrytá Pravdo,
 tobě, která se skrýváš pod těmito formami.
 Tobě se mé srdce celé podřizuje,
 neboť nazíraje tebe celé umdlévá.
 Zrak, hmat, chuť se o tobě mýlí,
 ale jedině sluchem se jistě věří.
 Věřím všemu tomu, co řekl Boží Syn,
 nic není pravdivější než slovo pravdy.
 Na kříži se skrylo pouze božství,
 ale zde se také skrývá lidství.
 V obojí vpravdě věřím a obojí vyznávám,
 prosím, o co prosil lotr kající.
 Rány jak Tomáš nevidím,
 vyznávám tě však za svého Boha.
 Učiň, abych tobě stále více věřil,
 v tobě měl naději, tebe miloval.
 Ó památka smrti Páně,
 živý chlebe dávající člověku život.
 Uděl mi stále z tebe žít
 a tebe stále sladce zakoušet.
 Dobrý pelikáne, Pane Ježíši,
 mě nečistého očisti svou krví.
 Ježíž jedna kapka spasit
 může celý svět od každé hanebnosti.
 Ježíši, jehož vidím nyní zahaleného,
 kdy se stane to, po čem tolik žízním?
 abych hleděl na tvou odhalenou tvář,
 byl blažený viděním tvé slávy.

Latinský text stanovil Robert Wielockx,
 přeložil Štěpán M. Filip OP.

Autora této modlitby vůbec nemusíme představovat. Bratr Tomáš Akvinský, dominikán (1224–1274), je jedním z nejslavnějších teologů katolické církve a každý zná přinejmenším název jeho hlavního díla, *Summy teologické*. Je také známo, že napsal mnohé jiné knihy, jež jsou dodnes předmětem pozorného studia, ale již méně známo je, že mu vděčíme také za kazatelské dílo, jež by si zasloužilo vstoupit ve větší známost, a za několik modliteb, jež jsou vzácnými stopami osobního života tohoto význačného učenice a také velkého světce. Nejkrásnější z nich je bezpochyby *Adoro Tě devote*.

Podle jeho prvního životopisce, Viléma z Tocco, sv. Tomáš složil tuto modlitbu na svém smrtelném lůžku, aby tak zanechal poslední svědectví o své víře v Kristovu přítomnost v eucharistii. Toto dílko bylo dlouho neproblematicky považováno za autentické až do začátku XX. století, kdy byla jeho pravost z různých důvodů zpochybněna. Výsledky nejnovějších výzkumů však znovu radikálně nastolily otázku, není-li přece jen oprávněné tradiční stanovisko, až nakonec kritické vydání *Ystoria sancti Thomae*, které pořídila Claire Le Brun-Gouanvicová, a zveřejnění prací profesora Roberta Wielockxe definitivně rozptýlily pochybnosti. Můžeme tak nyní učinit Tomášovi zadost a vyjádřit mu svůj obdiv, ba dokonce položit tuto modlitbu za základ jeho teologie a jeho osobní zbožnosti.¹

Tento text je především modlitbou, rozhovorem světce s Bohem, a má proto navysost osobní charakter. Chceme-li jej opětovně prožít, je nutné sledovat pohyb jeho myšlenek a vžít se do jeho vroucnosti. Jde ale také o teologickou báseň. Pro úplné vychutnání této básně je třeba ji číst v její původní řeči, abychom měli možnost ocenit její rytmus a asonance. Překlad se vždy snaží přimknout co nejtěsněji k originálu, ale i když je relativně snadné dodržet jeho veršové uspořádání, mnohem méně se to daří u jeho básnické formy. Jisté požadavky na nás klade také jeho teologické sdělení, určitá těžkopádnost jde na vrub přesnosti překladu, což asi příliš nepřekvapí. Nepřekvapí ani drobné rozdíly vůči textu psanému obecnou latinou, který však není originálním textem – tak například hned v úvodním verši: „skrytá *Pravdo*“, nikoli „skrytý *Bože*“ – nejde o překladatelskou licenci, nýbrž o věrnost textu.

Hned na počátku nás zasáhne bezprostřednost vyznění básně. Autor se k Někomu obrací a mluví s ním v první osobě: „Klaním se ti..., tobě, která se skrýváš...“; „Tobě se mé srdce podřizuje...“; „abych tobě stále více věřil, v tobě měl naději, tebe miloval“; „Uděl mi..., očisti mě...“. V této modlitbě se opravdu sv. Tomáš především obrací ke Kristu a vyznává se mu ze své lásky. Snažně ho prosí, tak jako lotr na kříži. Vyjadřuje svoji nehlubší touhu: žít vždy s ním a patřit na něho tváří v tvář. Stejnou měrou je však přítomné (čtyřikrát se opakující) téma skrytého Boha a sv. Tomáš prosí tak jako kdysi Mojžíš a Eliáš: „Milost! Ukaž mi svou slávu.“ Až v posledním verši (v. 28) se skrytý Bůh zcela odhaluje.

Někteří skeptičtí teologové našli v několika slovech záminku k tomu, aby popřeli duchovní otcovství sv. Tomáše u této modlitby, protože nebyli dostatečně pozorní, aby si všimli, že autor se obrací ke Kristu, a ne hned k eucharistii: „Zrak, hmat, chuť se o tobě mýlí“ (latinsky *fallitur* – v. 5). Sv. Tomáš by ale ve skutečnosti nikdy nepřipustil, že se naše smysly mýlí, pokud jde o materii eucharistie, totiž když v ní rozeznávají kousek chleba, protože ve skutečnosti tím chce říci něco jiného: naše smysly jsou prostě v dvojím ohledu neschopny postihnout tajemství Kristovo. Jednak toho nebyly schopny ani v době, kdy Kristus trpěl na kříži, neboť jeho lidství spíše božství skrývalo, než že by jej zjevovalo, a jednak je Kristus o to víc skryt pod způsobou chleba, protože už nevidíme ani jeho lidství.

Všechny smysly ale nechybují: stačí pozorně naslouchat, abychom pevně věřili (v. 6). Sv. Tomáš se rozpomíná na list sv. Pavla *Římanům* (Řím 10,17): „Víra je tedy z *naslouchání*.“ Naše moderní *Bible* překládají častěji „hlásání“, ale v latinském textu je *auditus* a zůstává pravdou, že zvěst evangelia zasahuje srdce nasloucháním a přijetím Slova. Jedním z dominantních znaků této modlitby je, že trvá na úloze víry; čtyřikrát se mění její slovník a pokaždé s jiným důrazem. I když je sluch, který je relativně neosobní, vnějším orgánem víry, přesto stačí k pevnému přilnutí, a navíc hned přichází akt osobní bezmezná důvěry: „Věřím všemu tomu, co řekl Boží Syn“ (v. 7). Po tomto tvrzení, jež objímá obsah víry v jeho celku, následuje zase další, v němž se vyjadřuje zvlášť víra v eucharistii, jež obsahuje Ježíšovo lidství i božství: „V obojí vpravdě věřím a obojí vyznávám“ (v. 11). Definitivní podobu přináší až čtvrtá zmínka víry (v. 15) na začátku druhé části básně, která je zakončena pohledem na slávu věčného života: Slovo Pravdy, k němuž se obrací víra, nám dává žít.

Se značnou dávkou prozíravosti Robert Wielockx zaznamenal vnitřní pohyb oživující verše 3–8: autor nás nechává projít cestu od nejvyšších schopností lidské osoby, v biblickém jazyce jde o „srdce“ (v. 3–4), k nedostatečnosti smyslového vnímání (v. 5–6), aby došel k víře, jež je jediná schopna postihnout Slovo Pravdy (v. 7–8). Nejde o konstrukci promítnutou do textu vnějším pozorovatelem; stejné tři prvky najdeme ve dvou dalších Tomášových liturgických básních. Nejprve v trochu jiném pořadí v *Pange lingua*: „I když smysly nestačí / aby upevnily čisté srdce / postačí jen víra (Et si sensus deficit / Ad firmandum cor sincerum / Sola fides sufficit).“ Poté přesně ve stejném pořadí v *Lauda Sion*: „To, co nechápeš / a co nemůžeš vidět / směle tvrdí víra (Quod non capis / Quod non uides / Animosa firmat fides).“ Není to jen náhodná shoda, ale autorův rukopis.

Pochopíme, proč je dobré na tom trvat, když si připomeneme, že víra je základním poutem, jež na počátku váže člověka k jeho Bohu, zatímco láska je tím druhým: „První sjednocení duše s Bohem se dokonává skrze víru, a proto je skrze

ni duše jistým způsobem s Bohem zasnoubena, jak říká Ozeáš (Oz 2,22): „Zasnoubím si tě věrností.“ Na tomto textu komentáře k *Sentenciám* (IV, d. 39, a. 6, ad 2) není tak pozoruhodná samotná nauka, kterou sv. Tomáš sdílí se svými současníky, nýbrž citát, jímž ji podpořil a jež nalezneme také v jeho kázáních o Krédu: „Věra nám poskytuje čtveré dobro: první je, že skrze ni je člověk sjednocen s Bohem; vírou totiž vlastně křesťanská duše, abychom tak řekli, dovršuje svatbu s Bohem, jak říká Ozeáš 2,22: „Zasnoubím si tě věrností““ (n° 86o).

Přestože je sv. Tomáš v této obecné nauce zajedno s teology své doby, je naopak jediným, kdo používá právě tuto citaci, a celá věc nabývá na vzrušující plastičnosti, čteme-li verš 15 v latině: „me tibi semper credere“, a verš 20: „te michi semper sapere“ v souvislosti s prorokem: „sponsabo te michi in sempiternum.“ Je tedy dosti pravděpodobné, že při psaní těchto veršů si sv. Tomáš vzpomněl na Ozeáše a na téma svatby Boha s jeho lidem, jež se tak silně projeví v pozdější mystické tradici. Vidíme, že se sv. Tomáš se svou obvyklou zdrženlivostí a bez obširných výkladů také staví do této řady.

Přesto je modlitba především chvalozpěvem na eucharistii. Či spíše hymnem na Krista v eucharistii. Pro Tomáše to není jen svátost mezi ostatními svátostmi: eucharistie je korunou a dovedením celého systému svátostí do dokonalosti; skrze ni nejenže k nám proniká účinek Kristova utrpení tak jako v ostatních svátostech, ale ona v sobě obsahuje Krista samotného a osobně: nejen jeho tělo a krev, ale také jeho duši. Sv. Tomáš je o tom do té míry přesvědčen, že v liturgii na slavnost Těla a Krve Páně, kterou složil na žádost papeže Urbana IV., nemluví o přijímání těla Kristova a krve Kristovy, ale prostě o přijímání „Krista“, a dokonce o přijímání „Boha“. Tento výraz užívá spontánně také v jiné modlitbě: „Ó svatá hostino, při níž přijímáme *Krista*!“ Proto také když hovoří sv. Tomáš přímo k eucharistii tak jako zde, oslovuje ji stejně, jako by oslovoval Pána (v. 19–20).

Modlitba není kurzem teologie a ani tento komentář jím nechce být. Přesto však nemůžeme nebýt uchvázeni četnými a silnými analogiemi s díly, v nichž týž autor mluví *ex professo* o eucharistii: „Účinek této svátosti musíme zvážit nejprve a hlavně s ohledem na to, že obsahuje Krista, a tedy tak jako viditelný příchod Kristův na tento svět přinesl život z milosti, tak také jeho příchod ve svátosti v nás probouzí život z milosti, jak říká sv. Jan (Jan 6,58): „Kdo jí tento chléb, bude žít navěky““ (*Summa theologiae* III, q. 79, a. 1). Tak jako u sv. Jana je i v *Adoro Te eucharistie* „živým chlebem dávajícím člověku život“ (v. 18).

Sv. Tomáš pokračuje: „za druhé se [účinek eucharistie] odvíjí od toho, co zpřítomňuje: od Kristova utrpení. To, co Kristovo utrpení vykonalo v tomto světě, uskutečňuje ona svátost v člověku.“ Krev a voda, které vyšly z probodeného boku,

symbolizují svátosti, jež přinášejí až k nám plody výkupné smrti Kristovy a na prvním místě odpuštění hříchů. Jak říká sv. Tomáš v modlitbě *O sacrum*, v této svátosti „se slaví *památka jeho utrpení*“; a stejná slova používá i zde: „památko smrti Páně“ (v. 17). Narážek na utrpení je tu však více: kříž (v. 9), lotr (v. 12), rány (v. 13), krev (v. 22)...

Od jeho životopisců a také z četných pasáží jeho díla víme, že bratr Tomáš velmi miloval kříž: vždyť je připomínán jako člověk modlící se před krucifixem. Například v jedné dojemné scéně ho vidíme s rozpaženými rukama a otevřeným sešitem před krucifixem, jako by prosil svého Pána o schválení toho, co o něm napsal. Šlo pravděpodobně o jednu z těch pasáží, v nichž mluví o „jedné kapce“, která „spasit může celý svět“ (v. 23). Sv. Tomáš ve svém díle použije na více místech tento výraz, který dobře vypovídá o jeho vnitřním přesvědčení: díky důstojnosti Kristovy osoby by mělo i nejmenší z jeho utrpení (*minima passio*) nekonečnou hodnotu, totiž hodnotu samotné osoby Slova; a tedy by více než dostačovalo k tomu, aby smířilo s Otcem lidstvo, které od něho vzdálil hřích. Používá přitom podmiňovací způsob, a to z toho důvodu, že jde o hypotézu, kterou nakonec odmítne, protože utrpení ve své historické skutečnosti je daleko spíše výrazem nepochopitelné lásky, jež donutila Boha k tak krajnímu kroku: „Bůh tak miloval svět...“

Podle modlitby *O sacrum* je skrze eucharistii „duše *naplněna milostí*“. Nesmíme tomu rozumět příliš úzce. Tomáš nemá na mysli jen osobní milost každého věřícího, ale univerzální milost, jež se vztahuje na celou církev a jež ji buduje. Jazykem, který je trochu technický, ale jehož síle se nic nevyrovná, vysvětluje ve svém pojednání o eucharistii, že „tato svátost obsahuje dvě skutečnosti [dvě *res*]: jednu, již označuje a také obsahuje, totiž samotného Krista; a druhou, již označuje, aniž by ji obsahovala, totiž mystické Tělo, společenství svatých. A tak ten, kdo tuto svátost přijímá, se stává *ipso facto* tím, kdo je sjednocen s Kristem a kdo je součástí jeho Těla“ (*Summa theologiae* III, q. 80, a. 4). Povšimněme si výrazu „celý“ (*totum*), který se v *Adoro Te* objevuje na třech místech na začátku a na konci (v. 3–4 a 24): věřící se „celý“ podvoluje, také Ježíš se dává „celý“ (srov. také „obojí“, v. 11) k spáse „celého“ světa. Sv. Tomáš ještě vysvětluje k obrazu Ježíše jako živého chleba, že „užitečnost této svátosti je univerzální, neboť život, který přináší, není životem jen jednoho člověka, ale životem celého světa [...]. Tuto milost nepřijímá jen jeden člověk jako u křtu, ale všichni; dar této svátosti má univerzální účinek“ (*In Joannem*, n° 964).

Tomáš ale za to nejcennější považuje milost osobního důvěrného vztahu s Kristem; tu také kultivuje a právě ona vystupuje v prvním plánu *Adoro Te*. Když o ní mluví, volí ta nejvroucnější slova a nešetří užitím druhé osoby („Ty“ v různých

pádech se na těch několika řádcích objevuje čtrnáctkrát!), až ji nakonec nazve jménem: Ježíši! (což je ve vědeckých spisech spíše řídké), a vyjevuje tak, že Boha oslovuje jako svého přítele. Ono slovo zde není náhodou: Tomáš je prvním a jediným ve své době, kdo definuje lásku jako přátelství; to přátelství, jež nám uděluje Bůh a k jehož sdílení – jak s ním, tak s našimi bratry – nás zve (*Summa theologiae* II–II^{ac}, q. 23, a. 1).

A zcela přirozeně Tomáš také začíná mluvit o eucharistii jako o svrchovaném výrazu přátelství, jež chová Kristus k těm, kdo jsou mu nablízku: „Přátelství je zcela vlastní, že ti, kdo je sdílí, spolu žijí [...], a proto nám Kristus za odměnu slíbil svou tělesnou přítomnost [...]. Proto nás nechťel během našeho putování o tuto tělesnou přítomnost připravit, nýbrž skrze pravdu svého těla a své krve nás v této svátosti se sebou spojuje [...], tato svátost je také známkou té největší lásky a útěchou naší naději díky onomu niternému sjednocení s Kristem“ (*Summa theologiae* III, q. 75, a. 1).

Tomáš jako věřící volá: „Učini, abych v tobě měl naději!“; je však zároveň teologem, a poukazuje proto na eucharistii jako „útěchu pro naši naději“; oba – věřící i teolog – se spojují v modlitbě *O sacrum*, pro niž je eucharistie „zárukou příští slávy“. Stejně můžeme vysvětlit i závěr *Adoro Tě*: přítel, který s Přítelem sdílí eschatologickou hostinu a žije v kontemplaci jeho svátostné přítomnosti – avšak „pod závojem!“ –, snažně prosí o to, aby se vyplnilo to, po čem „tolik žízni“: vidět ho tváří v tvář. Teprve ve chvíli, kdy na něho bude moci hledět, bude nejen „šťastný“, ale přesněji řečeno „blažený“, mající podíl na blaženosti oné definitivní Vlasti, v níž budeme poznávat věci podobně, jak Bůh poznává nás (srov. 1 Kor 13,12).

Ještě poslední poznámka. Jistě si všimneme vizuální metaforiky v této poslední sloce. Zatímco v první části básně převládaly výrazy týkající se slyšení a víry, zde se opakuje „vidění“, a to dokonce třikrát. Velikou zásluhou sluchu je, že nám zprostředkuje víru, která pro nás představuje počátek života věčného – jak říká sv. Tomáš, je „předchutí“ dober, které nám přislíbil Bůh – ale věřící, který se modlí *Adoro Tě*, ví až příliš dobře, že tento počátek je jen matným odleskem toho, co bude završeno v budoucím světě. Po naslouchání tedy přijde schopnost vidět.

A tak přestože jsme se smyslového vnímání na začátku (v. 5) zřekli, ukazuje se jako nezbytné pro pochopení významu a kontemplaci svátostného Krista, dokonce bychom mohli říci, že přetrvává jakožto oslavené. Na věčnosti bude předmětem naší kontemplace i Kristovo lidství: „Naše tělo bude zakoušet jistou blaženost, nakolik uvidí Boha ve stvořených, smysly vnímatelných věcech, a především v těle Kristově“ (*In Sent.* IV, d. 49, q. 2, a. 2). Jinde sv. Tomáš upřesňuje: „Blažení kontemplují primárně Kristovo božství, a ne jeho lidství. Ale radost jim přináší kon-

templace obojího“ (*Quodlibet* VIII, q. 9, a. 2). Obojí bude nedílnou součástí jejich blaženosti. Sv. Tomáš, který bude sám „zcela“ oslavený, bude hledět tváří v tvář „zcela“ oslavenému Ježíši.

Na mnoha místech svých vědeckých děl sv. Tomáš zařadil chvalořeč na *vetulu*, „staženku“, která díky své lásce zná Boha lépe než mnoho vědců naplněných pýchou vědění. Kdo si přečte náš komentář, může se zeptat, jestli by ona staženka viděla v *Adoro Te* všechno to, co jsme z něj vyčetli – což ovšem zdaleka neodpovídá všemu tomu, co se v něm skutečně nachází! Mám sklon si myslet, že by porozuměla mnohem lépe, než si vůbec dovedeme představit. Koneckonců tuto modlitbu zpívala a vychutnávala celá staletí eucharistické zbožnosti!

Každý se modlí podle toho, jak je mu dáno, a nemůžeme se nadít, že by se teolog s takovým rozsahem vědomostí jako sv. Tomáš modlil jako prostý věřící. Teolog se modlí po svém, tudíž jako teolog. Sv. Tomáš použil slova, obrazy, přirovnání a myšlenky, které pro něho byly důvěrně známé, a *Bible* každé z těchto slov potvrzuje. Jeho modlitba je obdivuhodně napsaná, a přitom v ní není ani jedno slovo navíc. Vůbec není těžkopádná, naopak tryská z nitra. Ústa vyslovují to, čím srdce překypuje. Rozhodně si myslím, že bylo mnohem pracnější k ní napsat komentář, než ji složit. Koneckonců může snad literární kritika nahradit román, o němž píše...? Jistěže nemůže, a o to více to platí u básně. Nemá snad větší cenu poslouchat hudbu a nechat se jí prodchnout...? Tak tedy i ty, můj bratře, má sestro, se modli *Adoro Te*, a uvidíš.

Z francouzského originálu
„*Adoro Te*. La plus belle prière de saint Thomas“,
La vie spirituelle, 1998, t. 152, n. 726, s. 28–36,
přeložil Tomáš Chudý.

POZNÁMKY

¹ Pro ty z našich čtenářů, kteří mají o tento aspekt zájem, odkazujeme ke knize J.-P. TORRELLA: *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Paris, Cerf 1993 (Vestigia 13), s. 193–197, kde najdou celou historii této debaty; viz také C. LE BRUN-GOUANVIC (ed.): *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco*. Toronto, Pontifical Institute 1996 (Studies and Texts 127), která objevila čtvrtou redakci jeho životopisu. V ní se opravdu vyskytuje text *Adoro Te devote*, jež nepodává ani jedna z předchozích verzí (text komentáře je ve francouzštině). Chtěli bychom tímto poděkovat prof. R. WIELOCKXOVI, který nám dal laskavé svolení k použití latinského textu v jeho kritickém vydání *Adoro Te* sestaveném na základě 51 existujících rukopisů a jemuž vděčíme za četné interpretační návr-

hy obsažené v jeho přednášce na univerzitě Notre Dame v září 1995, která byla nyní zveřejněna pod názvem „Poetry and Theology in the *Adoro te devote*: Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness“, in K. EMERY JR. – J. WAWRYKOW (edd.): *Christ Among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of the Preachers*. Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press 1998, s. 157–174.

Jean-Pierre Torrell OP (* 1927 u Bordeaux) je členem toulouské provincie dominikánského řádu, doktorem teologie a filozofie. Byl profesorem fundamentální a dogmatické teologie v Toulouse, Římě, Torontu a naposledy ve švýcarském Fribourgu, kde také dnes žije. V letech 1973–1981 byl členem římské *Comissio Leonina*, připravující kritické vydání děl sv. Tomáše Akvinského. Jeho odborná publikační činnost je rozsáhlá: kromě mnoha článků, otištěných v *Revue thomiste* a v jiných časopisech, je autorem řady knih. Z nich jsou nejznámější *Initiation à S. Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre* (Úvod do sv. Tomáše Akvinského. Jeho osoba a jeho dílo; 1993) a její pokračování *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel* (Svatý Tomáš Akvinský, duchovní učitel; 1996), které jsou pokládány za nejlepší současný úvod do života a díla sv. Tomáše a byly přeloženy do různých jazyků. V poslední době se zabývá kristologickou částí *Teologické summy* (srov. jeho dvousvazkové dílo *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin* [Kristus ve svých tajemstvích. Ježíšův život a dílo podle svatého Tomáše Akvinského]; 1999).

w Swátosti/ Klanjm se ti
eb žes nestihlý vznáwán
ře w tebe nutj / wěřjm
gista. ¶ Na Kříži krylo
tu wěřjm býti/ žádám co
/ wšak žes tu můg Bůh
i w tě / twan lástau hoř
ta Žbožj/ deyž mi z tebe
ý Pelikáne/ twá swatá
smýtj wšeho Swěta zlo
ám stane/ bych moh na



Pavel Vojtěch Kohut OCD

Eucharistie: zjevení Otcovy lásky a brána k Trojici Mystická báseň Jana od Kříže *Že dobře já znám pramen*

Ještě dříve, než nás nedávno zesnulý papež Jan Pavel II. vyzval k tomu, abychom v roce 2004–2005 slavili *Rok eucharistie*,¹ povzbudil celou církev, aby „vstoupila do školy svatých, velkých příkladů opravdové eucharistické úcty“, a to proto, že „v nich nabývá eucharistická teologie veškerou zář žité zkušenosti, „nakazí nás“ a v jistém slova smyslu nás „zahřívá“.“²

Teologie světců je totiž teologií *existenciální*, žitou, vycházející z konkrétní, autentické duchovní zkušenosti. A tak má pro nás svědeckví světců nesmírný význam a obrovský motivační náboj. O křesťanských mysticích to přitom platí dvojnásob, neboť jejich zkušenost je nejen ve shodě s obecnou duchovní zkušeností ostatních křesťanů, ale nese navíc punc mimořádné intenzity a výpovědní hodnoty.³

Z tohoto důvodu pro nás může být velmi inspirující a přínosné zamyslet se i nad mystickou zkušeností eucharistie, jak ji nacházíme u svatého Jana od Kříže. Tento *Mystický učitel* sice nevěnuje eucharistii ve svých spisech tolik místa, jak by se u autora jeho formátu zřejmě čekalo,⁴ avšak rozhodně o ní má co říci, a to „slova pronášená k srdci, zalitá něhou a láskou“, neboť tak to má Bůh rád a tím se také lidem nejsnáze odstraňují překážky na cestě následování Ježíše Krista a připodobnění se jemu.⁵ I Janova mystická zkušenost s eucharistií je tedy s to nás „nakazit“ a v jistém smyslu „zahřát“.

Nacházíme ji zejména v básni *Že dobře já znám pramen*, označované podle ústředního symbolu zkráceně také jako *Pramen*, a proto se na následujících stránkách pokusím o jakýsi teologický a duchovní komentář této poemy. Pojedu o ní ve třech částech: nejprve si povšimnu postupného vzniku básně (a tím se pokusím odhalit také rozvoj autorovy mystické zkušenosti); dále provedu krátkou literárně-pramennou analýzu těchto veršů; a nakonec se budu věnovat jejich teologicko-duchovnímu rozboru. Věřím, že nás tento postup vhodně uvede do mystické zkušenosti eucharistie svatého Jana od Kříže a že tím získáme nemálo duchovních podnětů i pro naše vlastní prožívání této ústřední svátosti křesťanské existence.

Znění básně a problém textové kritiky

Než se ovšem budu věnovat vlastnímu vzniku básně *Že dobře já znám pramen*, je velmi užitečné, abychom zaměřili pozornost nejprve na vlastní znění veršů a vyřešili tak hned zpočátku problém textových variant. Jsem totiž přesvědčen, že nám

tato skutečnost pomůže nejen odhalit *postupný* vznik této básně, ale vrhne rovněž rozhodující světlo na vlastní strukturu a interpretaci skladby.

Nejdelší varianta této básně svatého Jana od Kříže zní v co nejdoslovnějším překladu⁶ zhruba takto:

Zpěv duše, která se těší z poznání Boha ve víře

- | | |
|--|----|
| Že dobře já znám pramen,
který tryská a stéká,
třebaže patří noci! | 1 |
| 1. Onen věčný pramen je skrytý,
jak dobře já vím, kde má svůj příbytek,
třebaže patří noci. | 4 |
| 2. <i>V této temné noci života,
jak dobře já znám skrze víru [svěží] pramen,
třebaže patří noci.</i> | 7 |
| 3. Jeho původ neznám, vždyť jej nemá,
avšak vím, že všechen původ pochází z něj,
třebaže patří noci. | 10 |
| 4. Víím, že nemůže být věc tak krásná
a že nebe i země pijí z ní,
třebaže patří noci. | 13 |
| 5. Dobře víím, že dno se v něm nenachází
a že jej nikdo nemůže přebrodit,
třebaže patří noci. | 16 |
| 6. Jeho jas nikdy není zatemněn,
vím, že všechno světlo vzešlo z něj,
třebaže patří noci. | 19 |
| 7. Víím, že tak vydatné jsou jeho proudy,
že podsvětí, nebesa zavlažují a národy,
třebaže patří noci. | 22 |

8. Proud, který se rodí z tohoto pramene, 25
dobře vím, že je tak schopný a všemohoucí,
třebaže patří noci.
9. *Proud, který z těchto dvou vychází,* 28
vím, že jej žádný z obou nepředchází,
třebaže patří noci.
10. *Dobře vím, že tři v jedné jediné živé vodě* 31
sídlí, a jeden z druhého vyplývá,
třebaže patří noci.
11. Tento věčný pramen je skrytý 34
v tomto živém chlebě, aby nám dal život,
třebaže patří noci.
12. Zde si svolává tvory 37
a (ti) se touto vodou sytí, třebaže v temnotě,
protože patří noci.
13. Tento živý pramen, po němž toužím, 40
v tomto chlebě života já jej vidím,
třebaže patří noci.

Pomineme-li drobnější odchylky ve variantách vztahujících se k jednotlivým slovům, zůstává pro nás zásadní otázkou, zda jsou autentické celé tři strofy této básně: druhá, devátá a desátá (pro větší zřetelnost odlišené kurzívou). Existují totiž tři hlavní kodexy, v nichž nacházíme text skladby: kodex z Jaénu, ze Sanlúcaru de Barrameda a Sacromonte z Granady. Jde o opisy, nikoli autorův originál, který se v případě *Pramene* nedomochoval. A zatímco v kodexu z Jaénu chybí všechny tři zmíněné strofy, takže tento text představuje nejkratší možné čtení (tedy deset strof v pořadí: 1, 3–8, 11–13), rukopis ze Sanlúcaru postrádá druhou a desátou strofu, zařazuje však strofu devátou (takže uvádí strof jedenáct: 1, 3–9, 11–13),⁷ a rukopis z Granady předkládá báseň v citované podobě všech třinácti strof. Co způsobilo rozdílnost těchto znění? Jde o pozdější dodatky, ať už autorovy, či někoho jiného, nebo naopak o zkrácení či opomenutí?

Vzhledem k tomu, že všechny tři kodexy jinak vykazují značnou snahu o věrnost v předání sanjuanistických textů,⁸ je málo pravděpodobné, že by šlo o cizí

interpolace nebo naopak hrubá zanedbání při opisování. Když si navíc textovou a lexikální analýzou těchto tří strof ověříme, že neobsahují slova, obraty ani myšlenky, které by autorovi byly zásadně cizí,⁹ ani že vážným způsobem nenarušují obsahovou linii poemy,¹⁰ jeví se jako nejpravděpodobnější, že jsou všechny autentické.

K tomu přistupuje navíc fakt, že jak kodex ze Sanlúcaru, tak kodex Sacromonte z Granady, které přinášejí rozšířené verze básně, se těší mezi badateli velké úctě. První proto, že byl zcela evidentně procten samotným autorem, který v něm tu a tam přidal na okraj své poznámky.¹¹ Do textu *Pramene* však nezasáhl. Bylo by stěží pochopitelné a přijatelné, že by neškrtl jako neautentickou onu devátou strofu, o níž je báseň oproti jaenskému znění rozšířena, pokud by skutečně nepocházela od něho. Právě z tohoto důvodu byla báseň dlouho vydávána v této intermediální podobě s jedenácti strofami, zatímco strofy, které jsou v granadském kodexu navíc (tedy druhá a desátá), byly už považovány za neautentické, a tedy někým jiným přidané později. Toto přesvědčení bylo ovšem rozšířené jen do doby, než se podařilo identifikovat opisovače granadského kodexu, jímž je se vši pravděpodobností Juan Evangelista de Molina López, milovaný učedník, věrný průvodce, dlouholetý osobní sekretář a zpovědník světce.¹² Je dost dobře nepředstavitelné, že by ten, který znal Jana od Kříže tak důvěrně jako on, nevěděl, co pochází z pera jeho mistra a co ne.

Nejpravděpodobnějším vysvětlením rozdílných znění tedy je *postupný* vznik této básně. Nejkratší, jaénská verze, by tak odpovídala jejímu prvnímu sepsání, zatímco sanlúcarská a granadská dalším dvěma drobným rozšířením v následujících momentech.¹³ Něco takového nebylo u Jana od Kříže ostatně nijak neobvyklé: i strofy *Duchovní písně* vznikaly postupně, nejméně ve třech obdobích.¹⁴ Přijmeme-li tuto tezi, může nám to významně pomoci nejen ve snaze o rekonstrukci vzniku básně, nýbrž ještě mnohem víc k pochopení jejího obsahu a tím i rozvíjející se Janovy mystické zkušenosti eucharistie. Že to pak může být nemalou inspirací pro naše vlastní postupné vstupování do tajemství této svátosti, snad není třeba zdůrazňovat.

Postupný vznik básně

Z toho, co bylo právě uvedeno, lze vyvodit, že báseň vznikla ve třech, případně čtyřech nesporně významných etapách. Nejstarší a nejdůležitější moment představují strofy 1, 3–8, 11–13, jak je zaznamenává jaénský opis, který tak zřejmě odráží první, základní podobu básně z toledského vězení (1577–1578); ve druhé etapě (mezi lety 1578–1585) byla přidána devátá strofa, jak je uvedena v sanlúcarském

kodexu (tedy 1, 3–9, 11–13), zatímco granadská verze kodifikuje třetí fázi (případně třetí a čtvrtou, pokud druhá a desátá strofa vznikly každá zvlášť), jíž se postupný vznik básně završil, se vši pravděpodobností před rokem 1587.

Boží blízkost v toledském vězení

První, nejdůležitější moment je spjat s jedním z klíčových období života svatého Jana od Kříže – s jeho pobytem v toledském vězení. A jestliže je třeba na jedné straně připustit, že své první dvě básně napsal světec již před rokem 1577, a ne až zde, jak se dříve mělo za to,¹⁵ pak na straně druhé stále platí, že ke skutečnému zrodu jeho básnického génia dochází opravdu až v oněch devíti těžkých měsících konventního žaláře v letech 1577–1578. Tady vznikl základ rozsahem skromného básnického korpusu *Mystického učitele*:¹⁶ jedna *Romance na žalm „Super flumina Babilonis“*, devět *Romancí na evangelium „In principio erat Verbum“*, jedenatřicet strof poemy *Kam ses ukryl, Milovaný?* a nás zvlášť zajímavých deset strof poemy *Že dobře já znám pramen*.¹⁷ Přesnější vymezení, kdy která z daných skladeb vznikla, je velmi nesnadné: osobně se domnívám (a to spíše s ohledem na obsah a rozsah básní), že jako první vznikla poetická parafráze žalmu 137, zatímco romance o Trojici a Vtělení vznikaly průběžně, podobně jako jedenatřicet strof budoucí *Duchovní písně*.

Jen datování poemy *Že dobře já znám pramen*, jak se zdá, může být určeno přesněji: autoři se shodují na tom, že to bylo spíše v závěru jeho pobytu ve vězení, s největší pravděpodobností však ne v samotném oktávu Nanebevzetí Panny Marie, jak zněla tradiční teze,¹⁸ nýbrž spíše někdy mezi slavnostmi Nejsvětější Trojice a Božího Těla, které roku 1578 připadly na 25. a 29. května. Pro toto určení hovoří ostatně vlastní obsah básně.¹⁹ Avšak bez ohledu na přesné datum, oním *Sitz im Leben* básně jsou v každém případě těžké podmínky toledského věznění, kdy svatý Jan od Kříže prožíval mnoho vnějších i vnitřních útrap, včetně té, že mu byla odpírána nejen možnost celebrovat, ale i přijímat eucharistii.²⁰ Právem tedy za danou situaci tušíme Janovu obrovskou (a dlouho nenaplněnou) touhu po Nejsvětější svátosti. Snad právě proto, jak uvidíme dále, jde světec při psaní svých veršů rovnou k podstatě věci, k nejzazší povaze této svátosti.

Co je však při čtení této básně (podobně ovšem jako u veškeré poezie vzniklé v toledském vězení) zřejmě nejpůsobivější, je autorova hluboká zkušenost Boží blízkostí uprostřed lidské opuštěnosti. Zdálo by se, že za situace, kdy se světec právem cítí sám, kdy si je možná dokonce nejistý tím, zda postupuje správně, když se odmítá zřící řeholní reformy, bude nutně prožívat také nejistotu co do svého vztahu s Bohem. A zatím, alespoň v jeho poetické tvorbě, to vypadá přesně na-

opak: jako by právě uprostřed oné skličující temnoty objevil nezpochybnitelnou Boží přítomnost! Janovi je odmítán přístup k eucharistii, a právě za této okolnosti ji „objevuje“ docela novým, mystickým způsobem: jako znamení zjevení Otcovy lásky v Kristu, která se stává pokrmem věřících.

Janovy Letnice v Granadě

Původně desítistrofá poema *Že dobře já znám pramen*, která sama o sobě působí dojmem ukončenosti, je v následujícím období rozšířena o verše, jež navazují na kontemplaci „proudu, který se rodí z tohoto pramene“, tedy na kontemplaci Syna, jenž od věčnosti vychází z Otce. Mystický učitel vnímá potřebu doplnit tuto vizi o „proud, který z těchto dvou vychází“, tedy o Ducha svatého. Kdy a proč se tak děje?

Domnívám se, že jakkoli máme k dispozici období jdoucí od útěku z toledského ho vězení (srpen 1578) až po rok 1585,²¹ je velmi pravděpodobné, že se tak stalo až někdy v letech 1584–1585. K této domněnce – kterou jistě není možné doložit nezvratnými historickými důkazy – mě vede skutečnost, že až při psaní závěru první redakce prozaického komentáře *Duchovní píseň* světec opouští ryze christocentrickou perspektivu a přechází postupně k perspektivě trojiční (srov. DPA 35–39), zřejmě pod vlivem dvou po sobě následujících hlubokých zkušeností, které prožil v tomto období: teocentrické a pneumatopatické.²² Na vrcholu svého vlastního mystického života s Kristem totiž Jan nejprve nově objevuje láskyplný vztah mezi Otcem a Synem (jakkoli první zkušenosti tohoto druhu odrážejí již zmiňované *Romance na evangelium* „In principium erat Verbum“, které vznikly v toledském vězení), aby byl vzápětí doveden k hlubokému zakoušení přítomnosti a působení Ducha svatého ve vlastním nitru.²³

V té době žije Mystický učitel v Granadě a je na vrcholu nejen své literární tvorby, ale i ostatní vnější činnosti.²⁴ Dá se bez přehánění říci, že zde Jan od Kříže prožívá své osobní Letnice: v té době již sepsal zbytek básně *Kam ses ukryl, Milovaný?* i její komentář, první redakci *Duchovní písně* (1584), báseň *Ó, živý plamení lásky!* (závěr roku 1584), měl snad již rozepsanou druhou redakci *Duchovní písně* (1585–1586)... Ne náhodou je tedy devátá strofa, kterou v té době k básni *Pramen* přidává, strofou pneumatologickou, vypovídající o Duchu svatém.

V Trojici za noci tohoto života

Poslední dvě strofy (druhá a desátá), jak je nacházíme v granadském kodexu, musely vzniknout někdy v letech 1585–1587, taktéž v Granadě. Nemohly se zrodit

dříve, jinak by jistě figurovaly v sanlúcarské verzi básně, a stěží mohly vzniknout později, neboť v průběhu roku 1587 skončil opisovač granadského kodexu, otec Jan Evangelista, svůj úřad osobního sekretáře svatého Jana.

V tomto období již byl zcela jistě (a to bez ohledu na různé teorie, které v této otázce existují) dokončen diptych Mystického učitele *Výstup na horu Karmel a Tmná noc*. Zároveň je to období, kdy již existuje první redakce *Živého plamene lásky* (přelom 1585–1586) a kdy vzniká druhá redakce *Duchovní písně* (1585–1586).

Tématy, která tedy Jan od Kříže rozvíjel a propracovával v tomto období nejvíce, jsou na jedné straně duchovní život v Trojici a počátek oslavení již v tomto životě, a na straně druhé apofatický charakter teologální existence. Tomu dokonale odpovídá obsah oněch obou strof, které nám předává navíc granadský kodex: zdůraznění aspektu víry („noc tohoto života“) ve druhé strofě a láskyplná jednota tří božských osob v jejich vzájemné perichorezi ve strofě desáté.

Zdá se tedy skutečně oprávněné mluvit o *postupném* vzniku poemý *Že dobře já znám pramen*, přičemž je možné odvodit zhruba tři etapy vzniku: první a základní, která představuje eucharistii jako znamení Otcovy lásky k lidem, která se jim dává za pokrm v Kristu; druhá, jež doplňuje tuto perspektivu o duchovní, pneumatologický rozměr; a třetí, jež následně zdůrazňuje apofatický a trojiční ráz tohoto nahlížení.

Několik postřehů k literární analýze

Dříve než se budu věnovat vlastní teologické analýze těchto veršů a pokusím se o jejich následnou aplikaci na naše duchovní prožívání, bude ale dobré zaměřit trochu pozornosti na literární analýzu, neboť forma a obsah jsou zejména v poezii naprosto neoddělitelnými skutečnostmi a mystická báseň je jedinečná a působivá právě tím, že v sobě harmonicky zahrnuje krásu uměleckého tvaru s pronikavostí duchovní myšlenky, takže je sice užitečné tyto dva prvky odlišovat, avšak zároveň je stejně tak důležité je od sebe neoddělovat. Nebudu se pokoušet o příliš detailní rozbor, neboť k tomu mi chybí jak odborná kompetence, tak prostor této studie; navíc, v následující úvaze si kladu za cíl přiblížit pouze ty skutečnosti, které mají bezprostřední význam pro naše teologické chápání a duchovní spoluprožívání básně. Omezím se proto pouze na několik základních postřehů.

Strofická struktura, rytmus a rým

Svatý Jan od Kříže využíval při svém psaní většinou běžných a ve Španělsku jeho doby již úspěšně zavedených veršových rozměrů,²⁵ v případě poemý *Že dobře já znám pramen* máme ovšem před sebou zcela ojedinělé metrum, či přesněji hned

několik stop, bereme-li v potaz jak vlastní schéma strof, tak i schéma úvodního tématu. Velký znalec španělské poezie, včetně té sanjuanistické, Damaso Alonso, k tomu píše: „V této básni je všechno zvláštní, a především rytmus. Téma, které je výchozím bodem skladby, třebaže je obvykle psáno ve dvou verších, tvoří ve skutečnosti kombinace sedmi a pěti slabik (příbuzné oné *seguidille*, která se utvářela v XVI. století). Ale následující strofy průběhu jsou tvořeny párem jedenáctislabičných veršů, po nichž se opakuje monotónní refrén *aunque es de noche* („třebaže patří noci“). Všimněme si, že refrén je přitom nezávislý na rytmu strof.“²⁶ A jinde dodává: „Je cosi znepokojivého v této tak prosté, krásné, ponuré, zvláštní, působivé poemě. Její úvodní jádro (s rytmem 7+5+5), navazuje na určitou tradici [...]. Avšak toto jádro je rozvíjeno celou řadou párovaných jedenáctislabičných veršů (ano, jedenáctislabičných, navzdory všemu, co by člověk očekával), po kterých se opakuje refrén *aunque es de noche*.“²⁷

Skladba tedy začíná tematickým trojverším bez výraznějšího rýmu (avšak s asonancí samohlásek *o – e*, srov. *fonte – corre – noche*),²⁸ tvořeným jedním sedmislabičným a dvěma pětislabičnými verši (tedy ve vzorci *A–b–c*, případně *A–a'–a*), po kterém následují jednotlivé strofy, tvořené rovněž trojveršími, ovšem s dvěma jedenáctislabičnými a jednou pětislabičnou stopou, přičemž párové jedenáctislabičné verše jsou vázány rovněž pravidelným rýmem (tedy ve strofickém vzorci *A–A–b*).

Tato odlišnost rytmu u tématu a jednotlivých strof, obohacených navíc o nečekaně krátký motiv v jejich závěru, vyvolává při četbě v originálu následující účinky:

1. Do popředí vystupuje samotné téma, a to jako jakási „lidové zvolání“ či popěvek, *villancico*,²⁹ na který navazují vlastní strofy básně, působící již spíše – a to jak svou formou, tak i obsahem – jako jakási „teologická meditace“,³⁰ která je doplňovaná o „lidovou ozvěnu“ v podobě neúnavného tvrzení „*aunque es de noche* (třebaže patří noci)“. Jako bychom tu byli svědky zvláštního druhu vnitřního rozhovoru mezi teologem a prostým věřícím, v němž věřící zdůrazňuje víru (která ho ostatně spojuje s teologem!), zatímco teolog formuluje věroučné pravdy, které znovu a znovu vedou k této prosté víře.

2. Rytmická alternace v jednotlivých strofách, kde po stejně dlouhých (přesněji: jedenáctislabičných), rýmem spárovaných verších následuje neúměrně krátký³¹ refrén („třebaže patří noci“), vytváří zajímavý efekt, který jako by vyjadřoval postupnost a délku toku oné vody, která prýští ze vzdáleného pramene,³² a zároveň její jistou dravost či živost.³³ Nebo má snad jít o náznak atmosféry Janových úkosť v toledském vězení?³⁴

V každém případě je třeba konstatovat, že autorem zvolená rytmiická kombinace veršových stop vytváří naprosto jedinečný a neopakovatelný dojem. „Jedním slovem: tato skladba je nepochopitelně vzácným hybridem dvou literárních světů:

jednoho tradičního (k němuž náleží jádro); a druhého, poitalšujícího (čemuž odpovídají jedenáctislabičné verše).³⁵

Již vícekrát zmiňované lidové prvky jsou zdůrazněny i v technice rýmu: několikrát se zde setkáváme s asonancí a konsonancí v po sobě jdoucích strofách (srov. např. první a druhá strofa a sedmá s osmou) a vůbec s častým opakováním stejných koncovek, jak to bývá velmi obvyklé právě u lidových skladeb.³⁶

Prameny inspirace a struktura básně

Lidová kastilská poezie je také jedním z literárních zdrojů inspirace poemy *Že dobře já znám pramen*. Viděli jsme to již jak na úvodním motivu (v oné kombinaci *que bien* s nářečním *fonte*), tak na pětislabičném zvolání „aunque es de noche“, které se jako refrén vrací na konci každé strofy.³⁷ K této lidové formě bychom mohli připočít také slova jako *dó* (zkrácené *adonde* – „kde“) či *manida* („příbytek“) namísto obvyklejšího *morada*. K těmto spíše formálním svědectvím je třeba přiřadit ještě zmínku o „svěžím prameni (*fonte frida*)“, která bezesporu odkazuje na lidovou romanci *Fontefrida*.³⁸

Obsahovou inspiraci je ovšem třeba hledat bezesporu docela jinde: v biblické a teologické literatuře. Zejména ústřední symbol *pramene* odkazuje v tomto smyslu na celou řadu možných inspiračních zdrojů. Nejpravděpodobnějším jsou biblické texty o prameni vytékajícím z Hospodinova chrámu (Ez 47,1–12),³⁹ o prameni živé vody, o němž rozmlouval Ježíš se samaritánkou (Jan 4,10–14) nebo Ježíšův výrok o proudech živých vod plynoucích z jeho nitra (Jan 7,37–39).⁴⁰ Nebo snad, přihlédneme-li k rozvinutí tohoto symbolu o *proudy*, které z něj vyvěrají (srov. osmá a devátá strofa básně), vycházel autor z Atanášova trojičního schématu *pramen – řeka – voda*, jež se k němu mohlo dostat přes španělské františkánské mystiky, Bernardina z Lareda (1482–1540?) či Francisca z Osuny (1492?–1540/1), kteří tento obraz předávají v podobě *pramen – řeka – moře*?⁴¹ Nevíme. Jisté je, že křesťanská literatura, ať už biblická, patristická, středověká či novověká, s tímto symbolem hojně pracují, a to i ve smyslu, v jakém ho používá Mystický učitel. Proto, a také s ohledem na vlastní obsah básně, jak uvidíme dále, je velmi pravděpodobné, že hlavní inspiraci svatého Jana od Kříže je v tomto případě hledat v biblicko-teologické tradici, jakkoli mohl být tento pramen obohacen rovněž o poetickou inspiraci, třeba právě v podobě již vícekrát zmíněné lidové romance *Fontefrida*.⁴²

Pro náležité pochopení a správný výklad básně, o které se chci vzápětí pokusit, je ovšem důležitější vlastní literární struktura básně než její inspirační vzory. Celá řada autorů upozorňuje na skutečnost, že v textu básně nalezneme dva takřka totožné znějící verše: „Onen věčný pramen je skrytý (Aquella eterna fonte está

escondida)“ na začátku první strofy a „Tento věčný pramen je skrytý (Aquesta eterna fonte está escondida)“ na začátku strofy jedenácté (případně osmé, pokud vycházíme z nejstarší verze).⁴³ Tím je ovšem báseň přirozeně jakoby rozdělena na dvě nestejně dlouhé části: první je tvořena sedmi až desíti strofami, zatímco na druhou připadají strofy tři, a to v každé existující verzi. Jak uvidíme dále, pro správnou četbu této básně má obrovský význam nejen samotné toto rozdělení, ale i onen drobný rozdíl ve znění zmíněných veršů. Označení „onen“ (*aquella*) a „tento“ (*aquesta*)⁴⁴ už totiž samy o sobě evokují základní dynamiku poemy, pohyb od vzdálenosti k blízkosti: pramen, který se nachází nejprve kdesi v dálce, se následně stává hmatatelně blízkým. Tato výpověď je prvním důležitým údajem pro teologický a duchovní výklad celé poetické skladby.

Teologický a duchovní rozbor básně

Aby nám bylo přemítání o básni *Že dobře já znám pramen* co nejvíce k užtku, považuji za vhodné provést teologickou analýzu pouze na základě první, nejkratší varianty znění poemy, zatímco při pokusu o duchovní aplikaci zohledním také její rozšířenou, definitivní verzi. Tím se nám otevře možnost porozumět jak prvotní mystické zkušenosti svatého Jana od Kříže v té podobě, kterou prožil a písemně zachytil v toledském vězení, tak zároveň docenit pozdější duchovní rozvoj Mystického učitele na základě postupně přidávaných tří strof.

A. Mystická zkušenost eucharistie v toledském vězení

Teologickou analýzu básně je dobré začít identifikací hlavního symbolu: co nebo koho označuje „onen věčný pramen, který je skrytý“? Kdybychom měli vycházet pouze z toho, co tvrdí většina odborníků, dospěli bychom k závěru, že Nejsvětější Trojici.⁴⁵ Avšak je tomu skutečně tak? Věnujeme-li pozornost vlastnímu textu a strofickému rozvoji, zjistíme velmi snadno, že symbol *pramene* zde odpovídá výhradně Bohu Otci. Co mě vede k tomuto přesvědčení? Předně, strofy, které jsou výslovně věnovány Synu a Duchu svatému (tedy osmá a devátá), nehovoří o těchto božských Osobách jako o „prameni“, nýbrž jako o „proudech“ (*corrientes*), které vycházejí z „tohoto pramene“ (srov. osmá strofa), respektive „z těchto dvou“ (srov. devátá strofa).⁴⁶ Symbol pramene je tedy třeba vyhradit výlučně Bohu Otci. Ale nejen to! Mezi úvodní motivem a první strofou ani mezi první strofou a následujícími strofami (až po christologickou osmou strofu) navíc nedochází k žádné změně perspektivy ani k jakémukoli jinému formálnímu či materiálnímu posunu, což v praxi znamená, že všechny tyto strofy je třeba číst jako *věnované Otci*! A po-

kud máme tyto údaje dovést až do důsledku, pak rozdělení básně na prvních sedm (respektive deset strof) a závěrečné tři (na základě výše uvedeného rozlišení „onen“ a „tento pramen“) se netýká přechodu od Otce k Synu či od Trojice k eucharistii, nýbrž *dvou různých perspektiv*, vztahujících se ovšem stále k prameni, tedy k Otcí. Nezbyvá nám proto, než konstatovat, že *celá báseň Pramen je věnována Bohu Otcí!*⁴⁷ A jako interpretační klíč pro její četbu nám může posloužit následující výpověď Segundina Castra: „V básni *Pramen* Jan obdivuhodně ztvárnil svou víru v Otce, Boha, který se rozprostírá nad člověkem jako život a milost prostřednictvím ostatních dvou Osob Trojice, jímž je také pramenem; a konečně, jako spočívajícího rovněž v eucharistii, odkud zaplavuje člověka sebou ve svém vzkříšeném Synu.“⁴⁸

Teologická struktura básně a její základní výpověď

Když se takto díváme na poemu *Že dobře já znám pramen*, pak jsme s to již načrtnout její hlavní teologickou strukturu a formulovat základní výpověď, kterou obsahuje. Myslím, že graficky je možné ideovou kompozici básně představit následujícím způsobem:

ONEN VĚČNÝ PRAMEN	Otec — sám v sobě (pramen)	[	<i>motiv</i>	verše:	1–3
			skrytý pramen		4–6
			<i>noc života</i>		7–9
			původ bez původu		10–12
			jeho krása		13–15
			jeho nesmírnost		16–18
			jeho jas		19–21
			jeho hojnost/bohatost		22–24
	a v Trojici	[	Syn (proud)	schopnost/všemohoucnost	25–27
			Duch (proud)	rovnost se „dvěma“	28–30
			<i>jednota Trojice a perichoreze</i> (jedna jediná voda)		31–33
<hr/>					
TENTO VĚČNÝ PRAMEN	Otec — v eucharistii	[	skrytý pramen v chlebě		34–36
			voda, která sytí tvory		37–39
			pramen viděný v chlebě		40–42

Takto vyjádřené schéma básně ještě nemusí být nejčitelnější, neboť zahrnuje i později dodané strofy (zvýrazněné kurzívou), které doplňují původní poemu o nové prvky. Když si je z této struktury odmyslíme, vyloupne se nám původní mystická zkušenost eucharistie svatého Jana od Kříže z doby toledského vězení v následující podobě:

ONEN VĚČNÝ PRAMEN	Otec — sám v sobě (pramen)	[	<i>motiv</i>	verše:	1–3
			skrytý pramen		4–6
		]	původ bez původu		10–12
			jeho krása		13–15
			jeho nesmírnost		16–18
			jeho jas		19–21
			jeho hojnost/bohatost		22–24
			schopnost/všemohoucnost		25–27
			Syn (proud)		

TENTO VĚČNÝ PRAMEN	Otec —	[	skrytý pramen v chlebě		34–36
	v eucharistii	]	voda, která sytí tvory		37–39
			pramen viděný v chlebě		40–42

Stojí tak před námi možná dost nezvyklá, až překvapivá výpověď: v eucharistii se setkáváme nejen *bezprostředně* s Kristem, když máme účast na jeho těle a krvi, ale *prostředně* i s Bohem Otcem, který se k nám láskyplně sklání a sytí nás. A tento jeho postoj lásky vyjadřuje jeho podstatu, onu *proexistenci* (bytí pro druhé), se kterou nejen tvoří a udržuje celý vesmír (srov. čtvrtá a sedmá strofa), ale dává od věčnosti bytí také svému Synu (srov. strofa osmá).

Právě tato značně neobvyklá perspektiva nahlížení na eucharistii jako výron všeobjímající Boží, Otcovy lásky, kterou je báseň charakteristická, je jediným vážným důvodem, proč se můžeme domnívat, že je *Pramen* uměleckým zachycením autentické mystické zkušenosti autora a nikoli jen zbožnou či teologickou meditací nebo snad útěchu hledajícím přemítáním nešťastného vězně.⁴⁹

Zůstaňme na chvíli ještě u této originální Janovy perspektivy zakoušení eucharistie jako projevu Otcovy lásky a pokusme se z ní vytěžit více ve dvou směrech: jak z pohledu vnímání samotné osoby Boha Otce (strofy první až sedmá), tak i z vlastního pohledu teocentrického původu eucharistie (strofy jedenáctá až třináctá).

Bůh Otec – věčný pramen všeho

Je-li pramen symbolem Boha Otce, pak se celá báseň vztahuje prvořadě k němu, a to znamená, že zde máme k dispozici – zvláště v prvních sedmi strofách – jakýsi náčrt mystické zkušenosti Boha Otce u svatého Jana od Kříže. Každý, kdo zná dějiny křesťanské spirituality a rovněž trojiční teze tradiční teologie, hned ví, co takové tvrzení znamená. Neexistuje totiž mnoho mystiků či jiných duchovních autorů, kteří by nám nabízelí přímou zkušenost Boha Otce, která jako by se vymykala možnostem lidského vnímání; navíc tradiční teologie svým jednostranným zdůrazňováním axiomu, že veškeré působení Boha navenek je všem třem božským Osobám společné,⁵⁰ dochází k závěru, že rozlišovat mezi nimi můžeme pouze na základě „vhodnosti“ a „připisování“ (*appropriationes*). To je však pro mnohé teology dostatečným důvodem k popírání možnosti *reálného* mystického zakoušení přítomnosti a působení jednotlivých božských Osob. Přijmeme-li však s modernějším přístupem, že dávný axiom je třeba doplnit tak, že jednotlivé božské Osoby se v onom jediném působení navenek projevují odlišně, pak se tím otevírá cesta k *reálně* trojiční formě mystické nebo obecně křesťanské zkušenosti jediného Boha.⁵¹

Jaká je tedy mystická zkušenost Boha Otce v básni *Že dobře já znám pramen* svatého Jana od Kříže? Otec je pramenem, který „tryská a stéká“ – je tedy tím, kdo se nesmírně dynamicky dává, kdo vychází ze sebe, aby se v lásce sdílel. Tato jeho *proxistence* je vlastním principem jak života uvnitř Trojice (kde je Otec jediným pramenem Syna v plození a spolu se Synem je jediným pramenem Ducha ve vydechování, ovšem na rozdíl od Syna *principaliter*),⁵² tak rovněž navenek v díle stvoření a v dějinách spásy.⁵³ Označuje svatý Jan od Kříže Boha Otce jako pramen na základě své mystické zkušenosti, nebo spíše na základě tradičních teologických formulací, případně literární inspirace?⁵⁴ Myslím, že odpověď nemusí být výlučná: to, co Jan znal z dob svého teologického studia v Salamance, i to, co načerpal četbou renesančních básníků, ožilo zcela novým a nečekaným způsobem v jeho vlastním prožitku.

Tento pramen je především „skrytý“ (viz první strofa, ale i refrén „třebaže patří noci“),⁵⁵ dále *neodhalitelný*, neboť mystik nezná jeho „původ, vždyť jej nemá“ (v. 10), *nejkrásnější* (v. 13), *neproniknutelný*, neboť „se v něm nenachází dno a nikdo jej nemůže přebrodit“ (vv. 16n) a *plný jasu*, neboť „všechno světlo vzešlo z něj“ (v. 20).

Dalo by se jistě s užitkem rozjímat nad každou z těchto vlastností Boha Otce,⁵⁶ my se však zastavme na chvíli pouze u Boží krásy. Na ni byl totiž svatý Jan od Kříže zvláště citlivý.⁵⁷ Svědčí o tom mimo jiné i další z jeho básní, glosa *Ani*

*pro všechnu krásu (Por toda la hermosura),*⁵⁸ která je výmluvná jak svým obsahem, tak svým vznikem. Opěvuje Boží krásu, kterou člověk nachází skrze „jakési nevímco (un no sé qué)“,⁵⁹ jímž není nic jiného než božská kontemplace,⁶⁰ a které dává básník přednost před veškerou jinou krásou, neboť tu ostatně nachází v ní. Tyto verše napsal Mystický učitel na základě lidového popěvku „Ani pro všechnu krásu / já nikdy neztratím hlavu, / nýbrž pro jakési nevímco, / které se nachází (šťastnou) náhodou (Por toda la hermosura / nunca yo me perderé, / sino por un no sé qué, / que se halla por ventura)“, který jednou zaslechl od bosé karmelitky Marie od Kříže. Byl jím tak unesen, že se ho hned naučil zpaměti a složil na něj svou glosu.⁶¹ Podobně silně vypovídá o Janově citlivosti vůči Boží krásě úryvek z komentáře *Duchovní píseň*, ve kterém je autor tak unesen Kristovou krásou, kterou nazírá při komentování verše „a dívejme se na sebe v své krásě (y vámonos a ver en tu hermosura)“, že v jediném odstavci opakuje pětadvacetkrát slovo *krása (hermosura)*.⁶²

Bůh Otec v eucharistii

Ale vraťme se k naší poemě *Že dobře já znám pramen*. Když světec v sedmé strofě této básně nazírá, jak proudy, vycházející z Otce-pramene, „zavlažují podsvětí, nebesa a národy“ (v. 23), připravuje si tím prostor pro změnu perspektivy celé skladby, která je bezprostředně navozena christologickou specifikací osmé strofy: „Proud, který se rodí z tohoto pramene, dobře vím, že je tak schopný a všemohoucí“ (vv. 25n). Jde o obraz Krista, plozeného Otcem od věčnosti a poslaného na zem v čase. V něm nacházejí konečné vysvětlení některá předchozí oxymorická vyjádření, především samotný fakt, že básník „dobře zná pramen“, „třebaže patří noci“ (vv. 1.3), a dále, že „dobře ví, kde má svůj přibýtek“, třebaže „je skrytý“ (vv. 4n).⁶³

Na základě čeho je možné skloubit tak paradoxní tvrzení? Odpovědí je změna perspektivy či spíše dynamika přiblížení „onoho“ pramene, který se stává „tímto“ pramenem, k níž dochází právě v eucharistii. „Onen“ Otec, který od věčnosti plodí svého Syna, který na počátku tvoří svět a udržuje ho v průběhu dějin svou mocí, je zároveň „tímto“ Otcem, nesmírně blízkým a takřka hmatatelným v tajemství eucharistie, kde nám dává za pokrm tělo a krev svého Syna, Slova, jež se stalo tělem.

Zdá se ovšem, že samotná mystická zkušenost eucharistie proběhla u Jana od Kříže obráceně: v určitém okamžiku byl světec uveden do teocentrického tajemství eucharistie tím, že za oním chlebem, jímž je Kristovo tělo, objevil Otce a jeho nevystižitelnou lásku, která se jemu i ostatním věřícím dává. A aby ji opě-

val co nejdokonaleji, snaží se toho, kdo jeho mystické básni naslouchá, připravit na přijetí tak veliké skutečnosti celou první částí básně, která mluví o vzdáleném „skrytém prameni“, jenž je u počátku všeho.

Možná se nám toto pouto Otce s eucharistií může jevit jako velmi neobvyklé, rozhodně však není neevangelijní. Nevím, zda si Jan při prožívání své toledské zkušenosti vzpomněl na Ježíšova slova: „Amen, amen, pravím vám, chléb z nebe vám nedal Mojžíš, ale pravý chléb z nebe vám dává můj Otec; neboť chléb Boží je ten, který sestupuje z nebe a dává život světu“ (Jan 6,32n) a zda byl schopen eucharisticky interpretovat slova z Ježíšovy velekněžské modlitby: „Jak ty, Otče, ve mně a já v tobě, tak i oni ať jsou jedno v nás, aby svět uvěřil, že ty jsi mě poslal. A slávu, kterou jsi dal mně, dal jsem já jim, aby byli jedno, jako my jsme jedno: já v nich a ty ve mně“ (Jan 17,21b–23a). V každém případě nám mohou tato slova posloužit jako evangelijní komentář k Janově básni *Že dobře já znám pramen*.

Při pročítání těchto jejích tří závěrečných strof vnímáme, že eucharistie je zde nahlížena především jako *pokrm poutníků*: tím se jednak jakoby znovu podtrhuje fakt, že jde o dar Otcovy lásky – vždyť není to snad otec, kdo má zaopatřovat a dávat dětem chléb (srov. Lk 11,3.5nn)? – a zároveň se tak jde k nejexistenciálnějšímu základu smyslu této svátosti, tj. sytit ty, kdo jsou na cestě k Bohu. Pomyslíme-li na to, že se Jan nachází v toledském vězení, zbaven možnosti celebrovat a přijímat eucharistii, snáze nám dojde dosah této jeho poetické výpovědi. Mystický učitel zdůrazňuje, že je to „živý chléb“, který „dává život“ (srov. v. 35), ba, že je to sám „chléb života“ (v. 41), jenž se nám udílí v tomto „živém prameni“ (v. 40).⁶⁴

I v rámci těchto tří eucharistických strof nalezneme do jisté míry paradoxní způsob vyjádření: „tento živý pramen“, který „je skrytý“ (v. 34), mystik přese všechno nakonec „vidí v chlebě života“ (srov. v. 40). Plně se tu uplatňuje *svátostnost* nejen eucharistie, ale i Ježíše Krista jako takového: jestliže „Boha nikdo nikdy neviděl“ a „Jednorozený Syn, který spočívá v náruči Otcově nám o něm podal zprávu“ (Jan 1,18) tím, že „se stal tělem a přebýval mezi námi“ (Jan 1,14a), pak je Ježíš z Nazareta ve svém lidském těle skutečně onou Prásvátostí (*Ursakrament*), tedy viditelným znamením neviditelného Boha Otce; a v eucharistii, v onom „živém chlebě“ Ježíšova těla, se nám zjevuje „živý pramen“ (vv. 40n básně), tj. neuchopitelný, věčný Bůh Otec.

B. Dorůstání do trojiční perspektivy ve víře

V toledském vězení tedy Jan od Kříže mysticky prožil a v básni *Že dobře já znám pramen* rovněž poeticky vyjádřil onu velkou teologickou a duchovní skutečnost, že se nám Bůh Otec dává ve svém Synu v daru eucharistie. Tím ovšem nazírání

Mystického učitele na tajemství eucharistie nekončí. V pozdějším období, přesněji v letech 1578–1587, se tato originální perspektiva prvotní duchovní zkušenosti obohatí o další, velmi významné prvky. Janův pohled se rozšíří pneumatologicky a trojičně, a zároveň zdůrazní rozměr víry, v němž se pohybuje.

Paradigma rozvoje trojiční zkušenosti

Hned v úvodu svého příspěvku jsem se pokoušel načrtnout rozvoj trojiční mystické zkušenosti svatého Jana od Kříže, jak o ní *ne přímo* svědčí jeho spisy, včetně básně *Pramen*. Tato rekonstrukce je užitečná nejen k bližšímu poznání duchovního vývoje samotného Mystického učitele, ale také jako určité paradigma pro nás: můžeme-li totiž s trochou odvahy tvrdit, že první fázi mystického života svatého Jana (do roku 1584) charakterizoval *snubní christocentrismus* (srov. zejména báseň *Kam ses ukryl, Milovaný?* a její následný komentář *Duchovní píseň*, ale i poemý *Za jedné noci temné* a *Ó, živý plameni lásky*), který se ve druhé fázi (1584–1585) posouvá směrem k *teocentrismu* a *pneumatopatickému* zakoušení Ducha svatého (srov. závěr komentáře *Duchovní píseň* a komentář *Živý plamen lásky*), aby v poslední fázi (od roku 1586) vyústil do výrazné *trojiční perspektivy* na prahu věčného života (srov. druhé redakce *Duchovní písně* a *Živého plamene lásky*), pak v tom, jak věřím, smíme hledat paradigma všeobecného vývoje duchovní zkušenosti každého otevřeného křesťana.

Většinou naše putování k Bohu a do lůna Trojice začíná vztahem k Ježíši Kristu, který je pro nás ve svém lidství přece jen nejsnáze „uchopitelný“. Ale nelze zůstat u výhradně *christologického* přístupu, vždyť Syn nám byl poslán právě kvůli tomu, aby se stal naším *Prostředníkem* vzhledem k Bohu Otci. V určitém okamžiku tedy člověk v Kristu jakoby „zahlédne“ nebo spíše vytuší Otcovu lásku a v tu chvíli se mu začíná otvírat *teocentrický* horizont. S příchodem osobních Letnic se pak dokonává *pneumatologické* doplnění obrazu o zjištění, že onen láskyplný vztah mezi Otcem a Synem je Osobou, Duchem svatým. A tento Duch nás uschopňuje, abychom měli stále více podíl na *životě Trojice*.⁶⁵

Přesně totéž nacházíme v rozšíření Janovy básně *Že dobře já znám pramen*: poté, co Jan začíná v eucharistii kontemplantovat Otcovu lásku, „objeví“ mnohem hlouběji na zkušenostní úrovni, že touto láskou je Duch svatý,⁶⁶ a doplní proto svou poemu o devátou strofu, hovořící o „druhém proudu“ (vv. 28nn). Nijak tím nenaruší základní smysl a strukturu básně, pouze ji obohatí o tuto novou perspektivu. A v následujícím období, kdy je přiveden k výrazně trojičnímu prožívání své existence, doplní ji o trinitární desátou strofu (vv. 31nn), kde mluví o perichorezi „tří v jedné jediné živé vodě“ (v. 31).

Eucharistie tím nepřestává být i nadále zjevením Boží, Otcovy lásky, která se nám dává v Ježíši Kristu, jen se přitom začíná zdůrazňovat to, co dříve nebylo výslovně řečeno, že se totiž stává rovněž branou či, chceme-li, cestou k Trojici.

V této temné noci života

V poslední fázi vzniku básně (která spadá vjedno s vrcholem jeho mystického života) cítí ovšem svatý Jan od Kříže potřebu prohloubit v této vizi ještě jeden aspekt, který zde sice byl přítomen od počátku, a to poměrně výrazně, ale kterému jsme dosud nevěnovali náležitou pozornost: totiž onen aspekt *temnoty* prožívání této eucharistické zkušenosti, aspekt „temné noci života“ (v. 7), který provází celou poemu už díky refrénu, jenž je přítomen jak v úvodním motivu, tak ve všech strofách v podobě onoho „lidového zvolání“ „aunque es de noche (třebaže patří noci)“.

Že jde přitom o jeden z vůbec nejtypičtějších symbolů světce, který ho proslavil mezi duchovními autory, snad není třeba příliš zdůrazňovat.⁶⁷ Tak jako v případě ostatních děl Mystického učitele, i zde symbolizuje noc *víru*.⁶⁸ Na to poukazuje jak titul ek básně „Zpěv duše, která se těší z poznání Boha ve víře“, jenž pochází od samotného světce,⁶⁹ tak rovněž ona druhá strofa, kde se mluví nejprve o „temné noci života“ (v. 7) a vzápětí nato o poznání „skrze víru“ (v. 8). Ale celková dikce poemu mě vede k tomu, abych za symbolem noci vnímal kromě toho také onu těžkou situaci vězně, ve které se Jan při vzniku první verze skladby nacházel.⁷⁰ Oba významy si neprotiřečí ani se vzájemně nevylučují: víra nás přece provází celým životem, všemi jeho momenty, i těmi (a snad zvláště těmi!), které jsou mimořádně těžké a bolestné.

Vhodným komentářem nám tu může být to, co uvádí Mystický učitel o víře ve své *Duchovní písni*: „Jelikož duše tak velice touží po sjednocení se Snoubencem a vidí, že nenachází jiný prostředek ani žádný lék u všech tvorů, začíná mluvit s vírou jako s tou, která jí může nejživěji dát světlo o jejím Milovaném, a bere si ji k tomu jako prostředek. Protože ve skutečnosti není žádný jiný, skrze nějž by se došlo k opravdovému sjednocení a duchovnímu zasnoubení s Bohem, jak to dává pochopit Ozeáš, když říká: *Zasnoubím si tě ve víře*. A s touhou, kterou hoří, jí říká to, co následuje a je smyslem písně: Ó, víro mého snoubence Krista, kéž bys pravdy o mém Milovaném, zahalené do temnot a tmy [...], jež jsi vlila do mé duše, ukázala již s jasností takovým způsobem, že to, co mi sděluješ v beztvářích a temných poznacích, bys ukázala a odhalila v jediném okamžiku a oddělila by ses úplně a definitivně od oněch pravd [...] a proměnila je v projev slávy!“ (DP 12,2).

A ještě něco: Jan v oné přidané druhé strofě říká, že „dobře zná skrze víru *svěží pramen*“. Třebaže, jak už bylo uvedeno, se slůvko „svěží“ (*frida*) v granadském kodexu přímo nenachází a jen se do strofy doplňuje podle rytmického a rýmového vzorce,⁷¹ přesto je jeho přítomnost jistá, což nám umožňuje podtrhnout ještě jeden aspekt Otcova mystického sdílení se ve víře: jeho *svěžest*, nebo, chceme-li, *osvěžující charakter*. Když se člověku dává pravý Bůh, není to pro něho zdroj jakéhokoli života, jakékoli existence, ale zdroj láskyplného a hluboce obšťastňujícího bytí.

O eucharistické poemě svatého Jana od Kříže *Že dobře já znám pramen* bychom mohli jistě s užitkem rozjímat mnohem déle a do větších hloubek. Doufám však, že i toto naše krátké společné přemítání bude moci přispět alespoň trochu k tomu, co bylo jeho vlastním úmyslem: abychom na základě pobídky papeže Jana Pavla II. vstoupili během tohoto Eucharistického roku do školy svatých, velkých příkladů eucharistické úcty, a nechali se jejich žitou zkušeností „nakazit“ a „zahřát“. Věřím, že báseň *Pramen* svatého Jana od Kříže, odrážející jeho mystickou zkušenost, díky níž vnímal eucharistii jako zjevení Otcovy lásky a bránu k Trojici, tuto schopnost má.

POZNÁMKY

1/ Srov. JAN PAVEL II.: Apoštolský list k Roku eucharistie *Mane nobiscum Domine*. Praha, ČBK 2004.

2/ JAN PAVEL II.: Encyklika o eucharistii a jejím vztahu k církvi *Ecclesia de Eucharistia*. Praha, Karmelitánské nakladatelství (dále jen: KN) 2003, č. 62.

3/ K tomu viz více Giovanni MOIOLI: heslo „Mystika křesťanská“, in: Stefano DE FIORES a Tullio GOFFI (edd.): *Slovník spirituality* (dále jen: SSp). Kostelní Vydří, KN 1999, s. 542–554; a Vojtěch KOHUT: heslo „Zkušenost křesťanská“, ibid., s. 1223–1229.

4/ Kromě básně *Že dobře já znám pramen*, kterou se chci v této studii zabývat, světec píše o eucharistii ještě několikrát, vždy ovšem pouze na okraj jiných témat; výčet a krátkou charakteristiku viz José Vicente RODRÍGUEZ: „Evangelio eucarístico de San Juan de la Cruz“ (dále jen: „Evangelio eucarístico...“), *San Juan de la Cruz* 19, 1997, s. 54–57.

Tato sanjuanistická zdrženlivost není známkou autorova nedoceňování eucharistie, nýbrž je součástí jeho strategie „tematického výběru“; srov. Federico RUIZ: *Místico y maestro San Juan de la Cruz*. Madrid, Editorial de espiritualidad (dále jen: EDE) 1986, s. 62; Vojtěch KOHUT: „Všeobecný úvod“ (dále jen: VÚ), in: Sv. JAN OD KŘÍŽE: *Krátké spisy a korespondence*. Kostelní Vydří, KN 1998, s. 27.

5/ Srov. *Výroky* úvod. Při citacích děl sv. Jana od Kříže budu užívat následujících zkratk: DP = *Duchovní píseň* (první číslice označuje kapitolu, druhá příslušný bod; DPA = první redakce knihy;

DPB = druhá redakce); V = *Výstup na horu Karmel* (číslice před zkratkou označuje knihu, první za zkratkou kapitolu, druhá příslušný bod); ŽPB = *Živý plamen lásky* (v druhé redakci).

6/ Jde o můj vlastní pokus o překlad. S ohledem na teologicko-duchovní obsah, který je pro tuto studii určující, jsou (ze zcela pochopitelných důvodů) nepříjemné *umělecké* překlady básně, byť by byly sebezdařilejší, včetně nejrozšířenější verze českého překladu od Gustava Francla pod názvem *Já o studnici vím*; srov. Sv. JAN OD KŘÍŽE: *Poezie*. Kostelní Vydří, KN 1992, s. 31n.

7/ Tuto verzi odráží zmiňovaný Francův překlad.

8/ Zmíněné kodexy totiž obsahují celou řadu dalších textů sv. Jana od Kříže. Viz tabulku s jednotlivými kodexy in Juan Luis ASTIGARRAGA, Augustí BORRELL a Francisco Javier MARTÍN DE LUCAS (edd.): *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*. Roma, Teresianum 1990, s. IX; případně podrobnější charakteristiku in: SAN JUAN DE LA CRUZ: *Obras completas* (dále jen: *OCBac*), ed. Lucinio RUANO. Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1994, s. 1043–1056.

9/ Váhat by se snad dalo u termínu *fonte* [*frida*] (kde navíc druhé slovo v granadském kodexu chybí a doplňuje se jen na základě pravidelného rytmu a rýmu básně), znamenající „[svěží] pramen“, avšak odkazující bezesporu na lidovou romanci *Fontefrida*. Velký znalec autorovy poezie, Damaso Alonso, o něm sice píše, že „se nezdá být autentický“ (Damaso ALONSO: *La poesia di san Giovanni della Croce*. Roma, Ed. Abete 1965, s. 107), neuvádí ale jediný důvod proti Janovu autorství, naopak na jiném místě rozhodně souhlasí s tím, že Mystický učitel znal a použil tuto romanci v komentáři ke 34. strofě *Duchovní písně* (srov. s. 87). Osobně proto nevidím žádný důvod, proč by nemohl zmíněného spojení užít. Stejného názoru byl i Lucinio Ruano, srov. *OCBac*, s. 93.

10/ Jediná strofa, která snad poněkud „zpomaluje“ myšlenkový sled básně a poněkud z něj „vybočuje“, je strofa druhá. Ale ani zde nejde o zásadní nesoulad s celkem skladby, a proto k vysvětlení tohoto „zpomalení“ či „vybočení“ postačuje, jak věřím, mnou navrhované řešení postupného vzniku poemu, jak je rozvíjím dále.

11/ Srov. textový úvod k *Duchovní písní* otce J. V. Rodrígueza in: SAN JUAN DE LA CRUZ: *Obras completas* (dále jen: *OCede*). Madrid, EDE 1993, s. 562.

12/ K této identifikaci viz José Vicente RODRÍGUEZ: „Lectura varia sanjuanista“, *Revista de espiritualidad* (dále jen: *RevEsp*) 52, 1993, s. 296–300. K samotné postavě otce Jana Evangelisty viz Eulogio PACHO: heslo „Juan Evangelista OCD (1562–1639)“, in: id. (ed.): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos, Monte Carmelo (dále jen: MC) 2000, s. 856n.

13/ Tuto tezi zastával i otec Lucinio Ruano, jen s tím rozdílem, že považuje za pozdější autorův dodatek pouze druhou a desátou strofu; srov. *OCBac*, s. 94.

14/ Přehledný průběh vzniku této básnické skladby viz Eulogio PACHO: *Vértice de la poesía y de la mística. El „Cántico Espiritual“ de San Juan de la Cruz*. Burgos, MC 1983, s. 14–29.

15/ Jde o glosy *Žiji v sobě bez života* (*Vivo sin vivir en mí*) a *Vstoupil jsem, kde jsem nevěděl* (*Entréme donde no supe*), jejichž vznik je odhadován do let 1572–1577; srov. Eulogio PACHO: *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos* (dále jen: *Historia de sus escritos*). Burgos, MC 1998, s. 92–97. Je nejisté, která z nich se zrodila dříve a která později. Otec Pacho dává přednost básni *Vstoupil jsem, kde jsem nevě-*

děl, a to na základě kritéria většinou chronologického pořadí poetických skladeb v dochovaných kodexech (srov. *ibid.*, s. 96), a datuje ji do roku 1574 (srov. *ibid.*, s. 96n, pozn. 89). S tím souhlasí i otec Salvador ROS GARCÍA („La experiencia mística de San Juan de la Cruz: „Entréme donde no supe“, *RevEsp* 54, 1994, s. 128, pozn. 19). Pokud bychom ovšem měli přijmout datování otce Tomáše ALVAREZE vzhledem k druhé z glos (tedy: *Žiji v sobě bez života*), která podle něho vznikla kolem roku 1572 (srov. jeho studii „Vivo sin vivir en mí“. En los albores de la poética de fray Juan y de la Madre Teresa“, *Monte Carmelo* 99, 1991, s. 589n), pak by byla nejstarší básní právě ona. Otec Tomás Alvarez předpokládá, že glosa *Vstoupil jsem, kde jsem nevěděl* vznikla až v únoru 1577.

Osobně se přikláním k tomu, že glosa *Vstoupil jsem, kde jsem nevěděl* vznikla v druhé polovině března 1574, kdy sv. Jan od Kříže doprovázel sv. Terezii při jejím zakládání v Segovii, a glosa *Žiji v sobě bez života* se zrodila buďto téhož roku (začátkem října?) po návratu svěťce do kláštera Vtělení v Avile, nebo v měsících bezprostředně předcházejících Janovu uvěznění, tedy koncem roku 1577. 16/ Básnické dílo svěťce zahrnuje (při současném konsenzu badatelů ohledně autentičnosti jemu připisované poezie) pouhých 956 veršů.

17/ Fakta, které vedou k tomuto výčtu, viz in: *Historia de sus escritos*, s. 99–150.

18/ Viz Salvador ROS GARCÍA: op. cit. (v pozn. 15), s. 78n, který rovněž uvádí důvody proti tomuto určení.

19/ Viz José Vicente RODRÍGUEZ: „La fonte nella notte“, *Rivista di vita spirituale* 16, 1962, s. 394n.

20/ Bratr Martin od Nanebevzetí svědčil v procesech o epizodě, kdy přišel za svatým Janem do vězení otec Fernando Maldonado, toledský převor. Světec, poněkud sklíčený, se vkleče modlil a při jeho příchodu nevstal. Když se ho představený zeptal, proč tak neučinil, odpověděl mu: „Myslel jsem na to, že je zítra svátek Naší Paní a já bych velmi rád sloužil mši a tím se potěšil.“ Převor mu na to tvrdě odpověděl, že se tak rozhodně nestane za jeho dnů, a odešel. Srov. *Evangeliio eucarístico*, s. 11n.

21/ Toto druhé mezní datum je dáno skutečností, že sanlúcarský kodex, v němž se tato intermediální podoba *Pramene* nachází, obsahuje rovněž první redakci *Duchovní písně*, u níž stojí Janovou rukou napsána poznámka, že jde o „koncept, který už byl přepsán načisto“ (srov. *OCede*, s. 562). Tímto přepsáním načisto ovšem není nic jiného než druhá redakce *Duchovní písně*, jež byla sepsána v letech 1585–1586.

22/ Za *teocentrickou* zkušenost označují vrcholnou fázi christocentrické zkušenosti, při níž se přenáší těžiště pozornosti od Krista k Otci na základě objevu láskyplného zaměření Syna k Otci, zatímco označení *pneumatopatická* zkušenost pochází od Gabriela CASTRA („Llama de amor viva“, in: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca, Junta de Castilla y León 1991, s. 523n) a míní se jí bezprostřední zakoušení působení Duchu svatého v teologálním životě.

Musel bych zde velmi zdoulhavě dokládat, co mě vede k přesvědčení, že světec prožil právě v tomto období zmíněné dvě mystické zkušenosti, neboť přímé důkazy pro tuto tezi neexistují. Opírám se jednoduše o závěry, k nimž jsem zatím dospěl při psaní své disertace na téma *Trojiční zkušenost u svatého Jana od Kříže*.

23/ Známkou této druhé duchovní zkušenosti je změna perspektivy, existující mezi básní *Ó, živý plameni lásky!*, sepsané v průběhu roku 1584, a jejím prvním komentářem vzniklým na přelomu let 1585–1586, kdy Jan přechází od kristocentrické perspektivy k perspektivě pneumatopatické.

24/ Srov. VÚ, s. 16.

25/ Zmiňme především kombinaci jedenáctislabičných a sedmislabičných veršů (takzvaná *lira*), pocházejících z italské renesanční poezie, které do Španělska uvedli Juan Boscán a Garcilaso de la Vega.

26/ Damaso ALONSO: *La poesia di san Giovanni della Croce*, s. 106n; právě s ohledem na tohoto autora uvádím ve svém překladu úvodní téma rozdělené do tří veršů (tedy: „Že dobře já znám pramen, / který tryská a stéká, / třebaže patří noci!“ odpovídající originálu: „Que bien sé yo la fonte / que mana y corre / aunque es de noche“) a nikoli do dvou, jak bývá obvykle uváděn ve starých kodexech, kde má podobu jednoho dvanáctislabičného a jednoho pětislabičného verše („Že dobře já znám pramen, který tryská a stéká, / třebaže patří noci!“; „Que bien sé yo la fonte que mana y corre / aunque es de noche“). Tradičního uspořádání se přidržuje např. Dominique Poirot, který ovšem mylně uvádí, že úvodní verš je jedenáctislabičný, třebaže by v tom případě musel být dvanáctislabičný (srov. Dominique POIROT: *Jean de la Croix, poète de Dieu*. Paris, Cerf 1995, s. 212).

27/ Damaso ALONSO: *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos* (dále jen: *Poesía española*). Madrid, Ed. Gredos 1950, s. 290.

28/ Srov. Damaso ALONSO: *La poesia di san Giovanni della Croce*, s. 108n.

29/ Srov. *ibid.*, s. 108n, 188; viz také Georges TAVARD: *Jean de la Croix, poète mystique*. Paris, Cerf 1987, s. 34.

Zůstává otázkou, zda je tento úvodní motiv skutečně lidového původu (historická bádání zatím ale nic takového neprokázala), nebo je jeho autorem spíše samotný světec, který jen napodobil lidové motivy, jež jistě dobře znal, a to jak počátečním *que* („že“), typickým pro lidová témata, tak jeho bezprostředním spojením s *bien* („dobře“) a nářeční formou slova „pramen“ – *fonte* (namísto správného *f fuente*). Stejně tak není jisté, zda měl úvodní motiv od počátku podobu všech tří veršů, nebo zněl spíše jen: „Že dobře já znám pramen, třebaže je noc“; srov. Damaso ALONSO: *La poesia di san Giovanni della Croce*, s. 108–110.

30/ D. Alonso mluví o „postupném teologickém výkladu“, srov. *ibid.*, s. 113.

31/ Uvědomme si, že stopa třetího verše netvoří ani polovinu délky předcházejících dvou!

32/ Srov. slovní spojení „aquella fonte“ („onen pramen“) na začátku první strofy.

33/ Ta je, kromě krátké pětislabičné stopy ve třetím verši každé strofy, naznačena i veršem „que mana y corre“ v úvodním motivu, jenž je možné přeložit stejně tak dobře „který tryská a stéká“ jako „který tryská a utíká“.

34/ Tak Damaso ALONSO: *La poesia di san Giovanni della Croce*, s. 189. Proti této interpretaci je třeba ovšem namítnout, že neodpovídá příliš obsahu skladby, která v sobě nemá nic úzkostného.

35/ Damaso ALONSO: *Poesía española*, s. 291.

36/ Jen koncovka *-ida* se zde objevuje celkem osmkrát!

37/ Výjimkou, která ovšem na „lidovosti zvolání“ nic nemění, je závěr dvanácté strofy, kde se nachází drobná odlišnost v podobě „porque es de noche“ („protože patří noci“).

38/ Viz výše pozn. č. 9. Jakkoli se ovšem příkláním k sanjuanistickému autorství výrazu *fonte frida* a jeho spjatosti s lidovou romancí, obávám se, že se lze jen stěží ztotožnit s příliš odvážným výrokem Georgese TAVARDA, který tvrdí, že *Fontefrida* „stála zřejmě u zrodu sanjuanistické poemy, byť uspořádané podle jiného rytmu.“ – op. cit., s. 35, pozn. 3.

39/ Tak Dominique POIROT: op. cit., s. 216.

40/ Podrobný výčet možných biblických inspirací podává Salvador ROS GARCÍA (op. cit., s. 91n), přičemž ovšem správně neopomene zdůraznit, že pramen (či spíše voda) je jedním z hlavních náboženských archetypů. To také, jak se domnívám, způsobuje, proč je nesmírně těžké hledat za tímto symbolem jediný, konkrétní biblický (či jiný) zdroj inspirace. Je pravděpodobnější, že mystický básník při jeho uplatnění neuvědoměle uplatnil celou řadu nejrůznějších podnětů. O tom, že je tento symbol pro svatého Jana od Kříže velmi důležitý, svědčí např. studie Jesús CASTELLANO CERVERA: „La fonte“, in: Bruno MORICONI (ed.): *Simboli e mistero in San Giovanni della Croce* (dále jen: *Simboli e mistero*). Roma, Teresianum 1991, s. 135–155.

41/ Pro toto určení viz citace Etchegoyena in: Damaso ALONSO: *La poesia di san Giovanni della Croce*, s. 52 (a pozn. č. 1).

42/ Kromě Georgese TAVARDA (srov. pozn. č. 38) a Lucinia RUANA (srov. pozn. č. 9) se k této tezi kloní také Salvador ROS GARCÍA, který zdůrazňuje, že pramen je i v této lidové tradici místem láskyplného setkání (op. cit., s. 92).

43/ Srov. např. Divo BARSOTTI: *Benché sia notte. Commento a un Canticò di san Giovanni della Croce*. Brescia, Morcelliana 1982, s. 44–86; Bernard SESÉ: „Jean de la Croix et la source cachée“. *Commentaire du poème*“, *Carmel* 45, 1987, s. 30; Jesús CASTELLANO: „Lecture théologique d'un symbole: la source“ (dále jen: *Lecture théologique*), in: *Jean de la Croix, un saint, un maître*. Venasque, Ed. du Carmel 1992, s. 148; Salvador ROS GARCÍA: op. cit., s. 107; José Damián GAITÁN: „Teología poética“, *RevEsp* 49, 1990, s. 415.

44/ Ve skutečnosti jde přesněji o slova „ona“ a „tato“, neboť pramen je ve španělštině ženského rodu.

45/ Toto tvrzení je někdy výslovné, jindy implicitní; ve druhém případě hovoří autoři jednoduše o „Bohu“, ale z kontextu je pak zřejmé, že myslí na Boha-Trojici. Srov. José Vicente RODRÍGUEZ: *La fonte nella notte...*, s. 400, 402–404; tentýž: *Evangelio eucarístico*, s. 20n, 28n, 47; Divo BARSOTTI: op. cit., s. 41nn; Bernard SESÉ: op. cit., s. 28; Jesús CASTELLANO: *Lecture théologique*, s. 133, 138, 146, 162; id: *La fonte*, s. 144nn, 154; Salvador ROS GARCÍA: op. cit., s. 89.

Luce López-Baraltová dokonce tvrdí, že jde o „božskou podstatu“, která byla pouze následně pokřesťanstvena do podoby trojjediného Boha, což je ovšem v příkrém rozporu s obecným povědomím, že jde o báseň s jasnou biblickou inspirací; srov. Luce LÓPEZ-BARALT: heslo „Fuente, La“, in: Eulogio PACHO (ed.): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos, MC 2000, s. 663n. Tento názor je nicméně zcela ojedinělý.

46/ Všimněme si, jak se Mystický učitel vyjadřuje skutečně geniálně: v prvním případě mluví o „*proudu* [= Synu], který se rodí z tohoto *pramene* [= Otce]“, zatímco když ve druhém případě přidává strofu o Duchu svatém, říká (a to právě proto, aby uchoval původní smysl *dvou* symbolů pro *dvě* odlišné božské Osoby a zároveň vyjádřil katolickou nauku o vydechování Ducha z Otce i Syna, tedy *Filioque*): „*proud*, který z *těchto dvou* [= z Otce i Syna] vychází“. Tím, že označuje jak Syna, tak Ducha za *proud*, vyjadřuje, že jak Syn, tak Duch vycházejí od Otce (v perspektivě imanentní Trojice) a jsou posíláni (v perspektivě Trojice ekonomické). Jako bychom tu stáli před působivým obrazem sv. Irenee, který hovoří o tom, že Syn a Duch jsou „rukama Boha“ [= Otce] (srov. *Adv. haer.* 5,1,3; 5,5,1; 5,28,1).

I při dalším přidání desáté, trojiční strofy, sv. Jan uchová původní symboliku a jednotu božské esence vyjádří obrazem „jediné jediné živé vody“!

47/ Víím pouze o dvou autorech, kteří identifikují symbol pramene v této básni s Bohem Otcem. Je to již zmiňovaný Dominique POIROT (srov. op. cit., s. 216) a Segundino CASTRO (v článku, citovaném v násl. pozn., s. 198nn). Avšak první z nich, D. Poirot, z této skutečnosti neodvozuje všechny důsledky, které z ní plynou, neboť hned vzápětí zcela nepochopitelně mluví o tom, že Otcí jsou věnovány jen strofy třetí až šestá. Pohled druhého (S. Castra) je mi potvrzením mého hermeneutického přístupu.

Před dvěma lety jsem měl možnost na toto téma diskutovat s otcem Salvadorem Rosem. Mou argumentaci připustil jako možnou a nedávno mi v soukromé korespondenci prozradil, že by mu v časopisu *San Juan de la Cruz* měl zanedlouho vyjít článek pod názvem „La experiencia del ‚deseo abisal‘ en San Juan de la Cruz: Que bien sé yo la fonte que mana y corre“, kde toto mé hledisko prý zohledňuje. Bohužel jsem v době psaní tohoto svého příspěvku neměl ještě možnost ho konzultovat.

48/ Segundino CASTRO: „El rostro de Dios en San Juan de la Cruz“, *RevEsp* 58, 1999, s. 198.

49/ Hlavním zastáncem teze, že je báseň *Pramen* opravdu odrazem mystické zkušenosti, je zejména Salvador ROS (srov. op. cit., s. 83, pozn. č. 18). Někteří autoři naproti tomu mystickou inspiraci této poemy výslovně popírají; srov. např. Domingo YNDURÁIN: *San Juan de la Cruz. Poesía*. Madrid, Cátedra 1983, s. 32; Miguel DE SANTIAGO: *San Juan de la Cruz. Obra poética*. Barcelona, Libros Río Nuevo 1989, s. 41, 45; Bernard SESÉ: op. cit., s. 26.

50/ Srov. např. bullu *Cantate Domino* Florentského koncilu (1442) proti Jakobitům, in DH 1330.

51/ Např. Karl RAHNER k tomu píše: „Pokud způsob existence Boha pro nás jako Ducha, Syna a Otce na jedné straně neznamená týž způsob existence, pokud opravdu existují ve způsobu existence Boží pro nás opravdové a skutečné rozdíly, je třeba tyto tři způsoby Boží existence pro nás přesně rozlišovat. ‚Pro nás‘ především nejsou Otec, Syn-Logos a Duch totéž. Pokud však tyto způsoby existence jednoho a téhož Boha pro nás nemají zrušit skutečné sebesdílení Boží jako sebesdílení jednoho, jediného a téhož Boha, musejí tyto tři způsoby existence jednoho a téhož Boha příslušet jemu, jednomu a témuž Bohu, Bohu jako jemu samému a pro něho samého.“ – *Žáklady křesťanské víry*. Svitavy, Trinitas 2002, s. 201.

52/ Srov. SVATÝ AUGUSTIN: *De Trinitate* 15,47 (PL 42,1095).

53/ Charakter Otcovy láskyplné *proexistence*, která je u věčného plození i u díla stvoření a vtělení, vystupuje velmi výrazně do popředí v *Romancích na evangelium* „In principio erat Verbum“, které také vznikly v toledském vězení. Z vícera důvodů se zde však nemohu věnovat jejich srovnání s naší básnickou skladbou.

54/ Např. ve výpovědích toledských synod je Bůh Otec opakovaně označován jako *fons et origo* („pramen a původ“, srov. DH 490, 525 a 568) a také východní teologie ho často označuje jako *pegé* („pramen“); srov. D. RITSCHL: „Storia della controversia sul Filioque“, *Concilium* 8, 1979, s. 45.

Co se týče možné poetické inspirace, viz Damaso ALONSO: *La poesia di san Giovanni della Croce*, s. 50nn.

55/ Tímto refrénem a jeho nosným symbolem noci se budu zabývat v samotném závěru duchovní části rozboru básně.

56/ Celou řadu velmi inspirativních postřehů předkládá v tomto smyslu José VICENTE RODRÍGUEZ ve svém komentáři „Evangelio eucarístico“, s. 25–39.

57/ Stačí jen projít následující místa v sanjuanistických spisech, aby se o tom člověk snadno přesvědčil: iV 4,4; DPB 5,4; 6,1n.; 11,1–2.3–8.10; 23,6; 24,6; 36,5–7n; 37,1n; 38,1; ŽPB 1,31; 2,21.35; 3,14.16.72.78; 4,5.

58/ V českém překladu Gustava Francla nese název *Ani pŕvabŕm a kráse*; srov. Sv. JAN OD KŘÍŽE: *Poezie*, s. 58–61.

59/ Toto vyjádření je dědictvím Petrarky a svatý Jan od Kříže je znal zřejmě prostřednictvím Boscána; srov. Damaso ALONSO: *Poesía española*, s. 299n, 671.

60/ Srov. pozn. č. 1 in Sv. JAN OD KŘÍŽE: *Duchovní píseň*. Kostelní Vydří, KN 2000, s. 63.

61/ Viz José VICENTE RODRÍGUEZ: „Evangelio eucarístico“, s. 34n.

62/ Srov. DPB 36,5 a pozn. č. 4.

63/ Paradoxní charakter celé básně je zdůrazněn opakujícím se *aunque* („třebaže“) refrénu.

64/ Smyslem reiterace slov „živý“ (*vivo*) a „život“ (*vida*) je nejen zdůraznit „životodárnost“ eucharistie jako pokrmu pro věčný život, ale, jak věřím, i „živosti“ Janova mystického zakoušení Boha Otce.

65/ Všimněme si, že toto schéma podstatně sleduje rozvoj víry prvních generací křesťanů (vyjádření i dogmatickým vývojem): nejprve se soustředí na postavu svého Mistra, který je ovšem stále přivádí k Otcovi (takže první, christologická dogmata, se zároveň vztahují k Bohu Otcovi), a až později nacházejí v daru Ducha svatého přístup k tajemství celé Trojice (srov. rozvoj pneumatologické a trojiční teologie).

66/ Teologicky zná Jan augustinovskou nauku o Duchu svatém jako zosobnělém vztahu lásky mezi Otcem a Synem již od dob svých studií v Salamance (1564–1568), jak je to ostatně zřejmé i z jeho *Romancí na evangelium* „In principio erat Verbum“.

67/ Ferdinando PUTTINI k tomu píše: „Třebaže Mystický učitel přijal symbol noci přímo či nepřímo z jiných zdrojů, on sám mu dal tak originální výraz, že když se dnes mluví nebo píše o temné

nocí, myšlenka hned letí k němu, jako kdyby to byl ve skutečnosti on, kdo je jejím tvůrcem.“ – „La notte“, in: *Simboli e mistero*, s. 104.

68/ Na tom se shoduje většina autorů; srov. např. José Vicente RODRÍGUEZ: *La fonte nella notte*, s. 404; id: „Evangelio eucarístico“, s. 20n; José Damián GAITÁN: op. cit., s. 416; nebo Salvador ROS GARCÍA: op. cit., s. 94.

69/ Srov. José Vicente RODRÍGUEZ: „Evangelio eucarístico“, s. 19.

70/ I Jesús CASTELLANO vidí v básni kromě vyznání víry rovněž „zpěv vyhnanství“ – *La fonte*, s. 141.

71/ Srov. pozn. č. 9.

ThLic. **Pavel Vojtěch Kohut OCD** ukončil své základní studium teologie na CMTF UP v Olomouci (1994) a poté získal licenciát ze spirituální teologie na Papežském institutu spirituality Teresianum v Římě (1996). Tam také v současné době koná své doktorské studium. Od roku 2002 přednáší svůj obor na KTF UK v Praze. Dosud publikoval spíše drobnější práce v *Teologických textech* a *MKR Communio*. V *Salve* vyšly jeho články „Nezapomínejte na pohostinnost“ (Žid 13,2), Teologická a duchovní východiska jedné křesťanské ctnosti“ (1/2004) a „Toto tajemství je veliké“ (Ef 5,32), Společný teologický základ evangelijní čistoty a odlišné formy jejího duchovního prožívání“ (3/2004), „Ženský génius“ v tereziánském Karmelu“ (1/2005). Je editorem současného kritického vydání překladu děl sv. Jana od Kříže (Karmelitánské nakladatelství 1998–2001).



Deux réflexions sur le sacerdoce.

(1)

Jean, ch. 6.
Luc, 22, 19 et suiv.
1 Cor. 11, 23 et suiv.

Petit frère, je sais que vous désirez recevoir, un jour, le sacerdoce. Je voudrais vous aider à préciser ce désir. A cet effet, je vous donne les présentes notes. J'aurais voulu vous les offrir pour le Jeudi-Saint (8 avril 1971) mais elles ne furent pas prêtes.

Vous espérez le sacerdoce, ce don excellent. Avec vous, dans une entière dépendance envers le plan de Dieu, j'es-
= père. Que les événements marquent donc peu à peu la volonté de Dieu sur vous. Mais, dans la série de ces événements, n'omettez pas d'insérer votre prière quotidienne. J'y mets
= trais également la mienne.

Je me limite à deux idées qui peuvent davantage vous intéresser :

- ① Célébration de la sainte messe et union avec Jésus-XP;
- ② Vocation monastique et sacerdoce.

① Célébration de la sainte messe et union avec Jésus-XP.

Tout découle d'un haut principe, que voici :

- = sur le Calvaire, la rédemption est totalement acquise, mais non distribuée, tandis que
- = durant la sainte messe, aucun nouveau mérite rédempteur n'est acquis, mais tout est distribué.

Ce principe, qui sert de base à diverses recherches théo-

= logiques sur la sainte messe, pose aussi les fondements des liens exceptionnels qui unissent le prêtre à Notre-Seigneur Jésus-Christ, car ces liens viennent principalement du pouvoir de célébrer la messe conféré au prêtre.

Fonde le pouvoir de Jésus-Christ en ce qui concerne ses vœux les plus importants et les plus intimes — à savoir : la gloire de Dieu et le salut des hommes — le prêtre devient en conséquence l'ami de Jésus-Christ. Et comme le Sauveur a réalisé ses propres vœux par son sacrifice sur la Croix, c'est en re-actualisant ce sacrifice dans la messe que le prêtre devient ami de Jésus-Christ. Par le renouvellement de la messe, entre Jésus-Christ et son prêtre se créent des liens de co-opération, donc de confiance et d'entente mutuelle.

L'œuvre de Jésus-Christ, poursuivie au cours du temps par le prêtre d'aujourd'hui, s'identifie avec Jésus-Christ lui-même. Le renouvellement quotidien du sacrifice rédempteur tient donc intimement à Jésus lui-même. Ma messe d'aujourd'hui fait partie de l'œuvre et de la vie-même de Jésus-Christ, et moi, qui la célèbre, appartient intimement à Jésus-Christ.

Voici quelques applications de ce principe.

- (a) Lien entre Notre-Seigneur et le prêtre, en vertu de la messe.
- (b) Lien entre Notre-Seigneur et son prêtre, en vertu d'un lien avec Dieu le Père.

(a) Lien entre Notre-Seigneur et le prêtre, en vertu de la messe

Lorsque le divin Maître vous a choisi comme moine, il vous a dit : « Toi, suis-moi. » Et dès l'instant de votre acquiescement, il y est un lien entre le Maître et vous. En vertu de cette vocation et de ce lien, vous faites dorénavant

Otec Jeroným

Dvě úvahy o kněžství

I. Úvod

„Dvě úvahy o kněžství“ nejsou a nemají být vyčerpávajícím pojednáním o kněžském povolání. Jedná se o dopis, o jeden z řady dopisů, které otec Jeroným, trapistický mnich z kláštera Sept-Fons, adresoval bratru Mikulášovi, svému mladšímu spolubratrovi, který byl v letech 1970–1984 jeho učedníkem a žákem.

Otec Jeroným hluboce miloval své mnišské a kněžské povolání; vnímal je jako dvě navzájem se doplňující skutečnosti, z nichž každá plně vyjadřovala to, pro co žil. Jeho ideály byly vznešené a prosté: oslava Boha, důvěrné společenství s Ním a touha, aby se tomuto společenství otevřeli i ostatní lidé, z nichž mnohé jmenovitě svěťoval Bohu v modlitbě a během mše svaté.

„Dvě úvahy o kněžství“ představují osobní, důvěrnou výpověď, v níž se zkušený mnich obrací k mladému, začínajícímu bratru, aby ho pobídl a povzbudil. Nehledě na úmysl, který vedl k jejich sepsání, a na prostředí, do kterého patří, však tyto úvahy přesahují rámec mnišského života a mohou oslovit každého křesťana nezávisle na tom, je-li či není knězem.

Kontemplativní mnich žije v klášteře a ani jako kněz nepůsobí mimo klášter. Jeho kněžství se omezuje na to nejpodstatnější: slavení mše svaté. Mše, kterou mnich-kněz slouží ve zdánlivém odloučení svého kláštera, zdaleka není jen osobní, soukromou záležitostí. Je dokonalou oslavou Boží a přináší duchovní užitek všem lidem, živým i zemřelým, které zahrnuje do své oběti. Každá mše, ta, které se účastní zástupy věřících, ale i ta, kterou kněz slouží zcela nebo téměř sám, má totiž svou nezaměnitelnou hodnotu. Té se jí dostává nikoli „zvenčí“ – účastí věřících, vznešeností liturgie –, nýbrž „zevnitř“, spojením s Kristovou obětí na kříži, s níž tvoří jedinou, nerozlučitelnou skutečnost. Otec Jeroným v tomto smyslu napsal:

„I když je mše svatá tichá, všední, bez slávy, bez překvapení, i když se děje v osamění, chudobě, či dokonce bídě – vesnická mše bez věřících, mše v katakombách lhotečnosti –, vždy je výkupným činem Pána Ježíše, a proto bude mít pokaždé týž nepochybný závěr: ‚Tobě, Bože Otče všemohoucí, všechna čest a sláva...‘“

Bratře, možná, že někdy slavíte mši svatou v odlehlé kapli, a navíc v pracovní době – chci říci ve chvíli, kdy se už vaši bratři věnují různým zaměstnáním –, a že na vás dolehne samota. Ale ne! Pokaždé, když máte slavit mši svatou, není nic

jiného tak důležité, nic tolik nespěchá, protože žádným z vašich úkolů, ať už je váš denní program jakýkoli, není vyzdvížena ‚všechna Boží čest a sláva‘. Ve věci Božího prvenství buďte proto nesmlouvavý.

Když sloužíte mši a podivujete se nad svou samotou, připomeňte si, že každá mše je dobrodiním pro celé lidstvo. Jistá (zdánlivá) osamělost kněze mu pomáhá vnímat tento univerzální rozměr. Bratře, samy liturgické texty vás postupně povedou ke stále větší jistotě, že skrze mešní oběť je spása nabídnuta všem lidem. Mši svatou pak člověk chápe jako velký úkol...“¹

Tyto pravdy jsou kontemplativním mnichům zvláštním způsobem blízké. Přesto by se neměly považovat za privilegium klášterů. Patří ke všeobecnému bohatství církve. V dnešní době, kdy se kněží často setkávají s nezájmem a lhostejností, kdy se i o velkých slavnostech může věřícímu zdát, že přišel do kostela sám, se taková slova mohou mnohým stát posilou, zdrojem hlubokého klidu a naděje.

bratr M.-Jáchym,
26. května 2005,
slavnost Těla a krve Páně

x x x

II. Dvě úvahy o kněžství

Jan kap. 6.
Lk 22,19 a násl.
1 Kor 11,23 a násl.

Bratříčku,

vím, že toužíte přimout jednoho dne kněžství. Rád bych Vám pomohl, aby Vaše touha nabyla přesnější podoby. To je účelem těchto poznámek. Byl bych Vám je rád věnoval na Zelený čtvrtek (18. dubna 1971), ale nestihl jsem je dokončit.

Žijete v naději, že se Vám dostane nádherného daru kněžství. Sdílím ji s Vámi v naprosté odevzdanosti do vůle Boží. Kéž tedy Boží úmysly utvářejí Váš život prostednictvím událostí každého dne. Nezapomeňte je však prokládat pravidelnou modlitbou. Přidám k ní i tu svou.

Omezím se na dvě myšlenky, které by pro Vás mohly být zajímavé:

- slavení mše svaté a spojení s Ježíšem Kristem;
- mnišské povolání a kněžství.

Slavení mše svaté a spojení s Ježíšem Kristem

Vše se dá odvodit z tohoto prvotního principu:

- na Kalvárii bylo vykoupení plně uskutečněno, ale ještě nebylo nikomu přilastněno, zatímco
- během mše svaté nevzniká žádná nová výkupná zásluha, ale plody vykoupení jsou lidem přilastňovány.

Tento princip, který představuje východisko pro mnohá teologická bádání o mši svaté, je také základem výjimečných vztahů pojících kněze s naším Pánem Ježíšem Kristem. Tyto vztahy plynou totiž především ze způsobilosti slavit mši, která byla knězi udělena.

Protože kněz je pověřen úkolem pro Ježíše Krista nejdůležitějším a nejdražším – oslavou Boha a spásou lidí –, stává se tak rovněž jeho přítelem. A protože Spasitel naplnil své poslání obětí na kříži, stává se kněz přítelem Ježíše Krista tím, že tuto obět zpřítomňuje ve mši svaté. S každou novou mší se mezi Ježíšem Kristem a knězem posilují vztahy spolupráce, tedy důvěry a vzájemného porozumění.

Dílo Ježíše Krista, ve kterém kněz den za dnem pokračuje, je totožné s Ježíšem samým. Každodenní obnovování výkupné oběti se tak úzce dotýká samotné Ježíšovy osoby. Má dnešní mše tvoří část díla, ba života Ježíše Krista, a já, který ji slavím, Ježíši Kristu důvěrně náležím.

Podívejme sa na dva důsledky tohoto principu:

- pouto, které mezi naším Pánem a knězem vytváří mše svatá;
- pouto, které mezi naším Pánem a knězem vytváří vztah k Bohu Otci.

x x x

Pouto, které mezi naším Pánem a knězem vytváří mše svatá

Když si Vás Božský Mistr vyvolil za mnicha, řekl Vám: „Následuj mě!“ A od okamžiku Vašeho souhlasu existovalo mezi Mistrem a Vámi důvěrné pouto. Díky svému povolání, díky tomuto poutu, putujete s Mistrem bok po boku – řídí Vás tytéž úmysly, hovoříte stejným jazykem, v myšlenkách se zabýváte jen oslavou Boha, důvěrným společenstvím s Ním, zástupnictvím.²

Jestliže z Vás Pán navíc chce mít kněze, osloví Vás znovu a řekne: „To konej na mou památku.“ To znamená: dávám ti moc obnovovat úkon vypovídající o důvěrném vztahu, který mě pojí k mému Otci, a o mé lásce k lidem. – „Na mou památku“, to znamená: pokaždé, když jej budeš obnovovat, myslí na to, že tento úkon pochází ode mne, tvého přítele; a máš-li ode mne moc jej opakovat, věz, že

jsem tě přizval do své blízkosti, že jsem tě k sobě přivinul. – „Na mou památku“ také znamená: v souladu s mými nejnaternějšími úmysly.

Pouta, která Vás vázala k Ježíši Kristu jako mnicha, se tak skrze kněžství stávají ještě pevnějšími. Už s ním nebudete jen kráčet bok po boku, ale stanete se účastným díla Božího Syna, Spasitele, a to s jeho mocí. Během slavení mše mu nabídnete své lidství, aby byla zpřítomněna oběť, která je jeho obětí.

Vraťme se k účinkům mše svaté: Boží oslavě a vykoupení lidí. Právě pro tento dvojitý cíl náš Pán zemřel. Oslava Boha a vykoupení lidí jsou v očích Ježíše Krista tak důležitými skutečnostmi, že jsou totožné s tajemstvím jeho života a jeho srdcem. Svěřuje-li tedy Ježíš knězi zpřítomňování své oběti, dává mu své srdce, svůj život. Vždyť jeho dílo, to je On sám.

Oddá-li se kněz velkoryse modlitbě, pozná postupně význam tohoto díla, do něhož vstupuje svým spojením s Ježíšem Kristem. A protože tomuto dílu bude náležet stále víc, bude s Ježíšem Kristem spojen hlouběji než s kteroukoli jinou bytostí. Kněz v sobě musí dříve nebo později rozpoznat „toho, kterého Ježíš miluje“, „Ježíšova milovaného učedníka“ (Jan 19,26; 20,2). Poznává nejen to, že je milován, ale také jak je milován. V naději, že se Vám dostane této lásky, se můžete modlit:

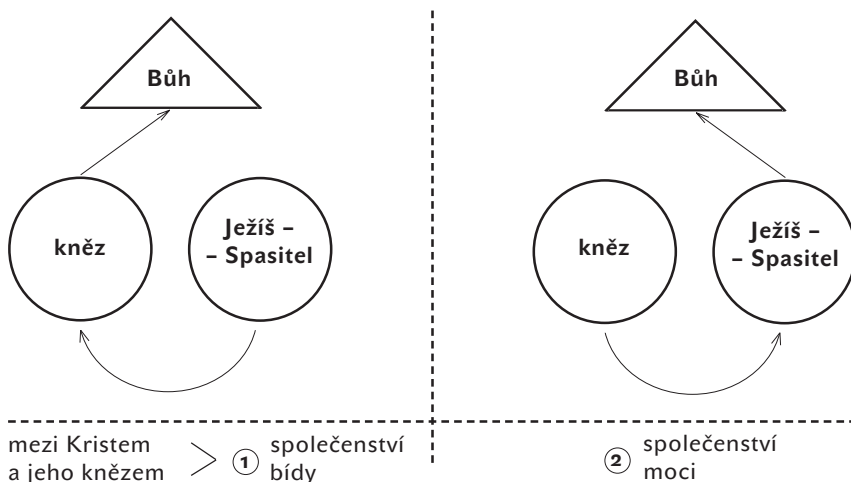
*Pane Ježíši Kriste,
vytvoř mezi mnou a sebou ono vzájemné, upřímné pouto – kněžství,
jehož cílem bude Tvé mocné dílo – mše,
v níž se přiblížíme Tomu, který nás nekonečně přitahuje – Bohu Otci.*

x x x

Představte si, že spisovatel odkáže svá nevydaná díla některému žákovi. Ví, jakou mají hodnotu, ví, že se v nich zračí každý odstín jeho osobnosti. Jak velkou důvěru tu mistr svému žákovi prokazuje, důvěru, která jde až za hrob a je silnější než smrt!

Náš Pán ale svému knězi odkazuje něco osobnějšího než spisy. Odkazuje mu své životní dílo – dílo svého života –, které je totožné s Ním samým. Navíc náš Pán nespočívá v hrobě. Je pouze očím neviditelný. Zůstává však svému knězi nablízku, aby uchoval dědictví, které svěřil do jeho rukou. Mistr bdí nad svým zástupcem, přidržuje ho, posiluje, rozšiřuje jeho srdce, uchovává jeho nadšení a věrnost. Boží Syn se zmocnil svého kněze, stojí aktivně při něm, doprovází ho. Jak jinak definovat vzájemný vztah mezi Ježíšem Kristem a jeho knězem než jako nejsilnější ze všech pout – přátelství?

Na následujícím náčrtu zobrazují linie a kruhy dvojí prostřednictví, které během mše svaté uskutečňují Ježíš Kristus a jeho kněz:



První schéma znázorňuje, že Ježíš Kristus, Boží Syn, *užívá jako prostředníka člověka*, který je podroben lidské bídě a hříchu, aby Bohu předložil bídu všech lidí a vykoupil je z jejich hříchů.

Druhé schéma znázorňuje, že *Boží Syn se sám jako prostředník ujímá modliteb*, které vycházejí ze srdce člověka, aby jim dal před Boží tvář nekonečnou hodnotu.

Toto dvojí prostřednictví spojuje kněze s Ježíšem Kristem v jednom a též konání před Bohem.

Jako komentář k předchozím dvěma schématům Vám ještě řeknu:

*Bratříčku,
až budete slavit mši svatou,
v níž se lidské drama mění v naději ve spásu
a na místo lidského zla nastupuje Boží milosrdenství,
vzpomeňte si na Božího Syna,
kterého budete viditelně znázorňovat,
a který s Vámi bude úzce spojen,
aby pozvedl Vaši hodnotu v očích svého Otce,
protože přítel rád vyzvedá svého přítele.*

A až budete přistupovat k oltáři, řekněte:

*Pane Ježíši Kriste, Příteli,
dej, ať při této mši jednám tak,
abych se ve víře, navzdory svým hříchům, znovu přiblížil Bohu
a abych Bohu, navzdory svým hříchům, přiblížil druhé lidi.*

x x x

Pouto, které mezi naším Pánem a knězem vytváří vztah k Bohu Otci

Povšiml jste si, ale opravdu důkladně povšiml, že mše svatá je obětí přinášenou Bohu Otci? Že se kněz při mši svatě obrací k Bohu Otci? V těchto úvahách se nezabývám první částí mše, která je nazývána „liturgie slova“, ale výlučně jen částí obětní, tedy těmi několika úkony a několika desítkami vět, jež jsou tak jako tak příliš krátké vzhledem ke svému významu a plnosti obsahu.

Když jsem jako dítě začal chodit do školy, instinktivně jsem hledal kamaráda. Postupně jsem jich měl několik, a to ne kvůli své nestálosti, ale prostě proto, že ve škole dochází z roku na rok k neustálým přesunům žáků. Otec mi však dovolil nového kamaráda jen za podmínky, že jsem ho nejprve přivedl domů. Musel jsem počkat na jeho souhlas. Bylo třeba, aby mi otec řekl: „Teď ho znám a vím, co je zač.“ Jakmile ho však otec takto příznivě ohodnotil, věděl jsem, že ho skutečně přijal. Náš kamarádský vztah tedy posílilo otcovo schválení.

Když náš Pán najde muže, který souhlasí s přijetím kněžství se všemi jeho důsledky, je na něm, aby ho přivedl před Boha, svého Otce, aby mu ho představil: „Otče, našel jsem tohoto přítele. Bude patřit k mým blízkým a i Ty ho budeš milovat, jako bych to byl já sám.“

Kněz by si totiž měl být vědom, že se mu od Boha Otce dostalo skutečného, širokého přijetí. Vždyť pokaždé, když přináší mešní oběť, je to skutečně on, člověk a hříšník, který spolu s Tím, kterého zastupuje, vzdává Bohu chválu a podílí se na spáse světa. S Božím Synem ho pojí přátelství a jeho vlastní osoba je pro Boha důležitá – dochází od něho uznání. V Božím plánu sehraává kněz skutečnou roli. Spolupracuje na jeho uskutečnění právě v těch duších a událostech, za které obětuje svou mši.

Je tedy na Bohu Otci, aby přijal kněze, kterého mu jeho Syn Ježíš Kristus přivádí. Ve chvíli, kdy Bůh Otec tohoto kněze přijme, jeho přijetí posílí pouto přátelství mezi Ježíšem Kristem a knězem.

Božský Mistr řekl:

„Kdo mě miluje, [...]
 můj Otec ho bude milovat,
 přijdeme k němu
 a učiníme si u něho příbytek.“ (Jan 14,23)

Otec a Syn přijdou, aby společně přebývali v duši věřícího, takový je zřejmý význam tohoto úryvku. Můj osobní výklad však v témže textu vidí i komplementární postup – Ježíš Kristus se svým věrným přítelem knězem přijdou, aby společně přebývali v Bohu Otcí:

„Kdo mě miluje, [...]
 můj Otec ho bude milovat,
 (my) přijdeme k Němu
 a učiníme si u Něho příbytek.“³

Je to dvojí navzájem se doplňující proces; obojího je zapotřebí, máme-li vyslovit všechny vztahy mezi knězem a Ježíšem Kristem. Jednota obojího vyjadřuje jeden ze základů přátelství: VZÁJEMNOST. A právě proto když Ježíš Kristus slibuje svému knězi, že k němu přijde spolu se svým Otcem a bude u něho přebývat, je v tom nepřímo obsaženo i zaslíbení, že spolu s ním půjde přebývat k Bohu, svému Otcí.

Pokud těmto úvahám nerozumíte, bratříčku, zapamatujte si alespoň toto: Ježíš Kristus a jeho kněz jsou spolu spojeni poutem, které je spojuje s Bohem Otcem, když se mu společně klanějí a vzdávají mu úctu. A později, během mši, jež budete sloužit, se Vám dostane onoho důvěrného a širokého přijetí, které Bůh Otec dává zakoušet knězi, když celebruje v hlubokém, pozorném spojení s Ježíšem, Jeho Synem.

Na závěr této první úvahy si zapamatujte:

Ježíši Kristu, jedinému Božímu Synu, velmi záleží na Bohu, jeho Otcí – vždyť přišel, aby k Němu obrátil lidská srdce za cenu kříže;

Ježíši, Spasiteli lidí, velmi záleží na lidech – vždyť pro jejich vykoupení dal svůj život;

Ježíši Kristu velmi záleží na mši – vždyť v ní lidská srdce vzdávají Bohu úctu a lidem se přivlastňuje vykoupení;

Ježíši Kristu velmi záleží na knězi – vždyť právě jeho pověřil sloužením mše. To je věru hodně pout mezi Ježíšem Kristem a mnou, jeho knězem. Sít vztahů; závislost; blízkost; přátelství.

x

Braříčku, druhá úvaha, do které se pustíme, bude naštěstí snazší. Doposud jsem tápal. Poprvé se totiž snažím vyjádřit kněžství, své kněžství – je to těžký námět! O napsání řádek, které jste právě četl, jsem se však chtěl pokusit proto, abych Vám udělal radost.

x x x

Mnišské povolání a kněžství

Někteří lidé by chtěli, aby byl v klášterech počet kněží omezen na liturgické potřeby komunity. Takový omyl! Jako kdyby oběť mše svaté neměla hodnotu sama o sobě, nezávisle na účasti věřících; hlavně a v prvé řadě hodnotu adorace (*S. Theol.* III., Q. 82. art. 10. c. Viz dále).

Copak kněžství může záviset na kritériích, kterými se řídí jiná zaměstnání? Na potřebách klientely či spotřebitelů? Zakládají se střediska pro profesní orientaci, která budou dohlížet na to, aby nebylo více zubařů nebo cukrářů, než kolik vyžaduje městská populace. Je však možné takovému režimu podřídít Boží království?

Když náš Pán při poslední večeři ustanovil své první kněze, učinil tak nezávisle na poměru mezi jejich počtem a jakoukoli kultovní či misionářskou nutností. V jeho jednání a rozhodování jako by přátelství zaujímalo přinejmenším stejné místo jako pastorační potřeby. Kněžími se měli stát jednoduše ti, „které mu Otec dal“ a které sám na počátku svého působení vyvolil, „aby byli s ním“ (Mk 3,14). Pokud ale mnich nebyl vyvolen, aby žil se svým Pánem, pak už ničemu nerozumím!

Má-li tedy mnich náležitě schopnosti, věří-li, že ho Bůh povolal, a pokud Boží prozřetelnost uspořádala události jeho života tak, že ho uvedou na tuto cestu, jistě se čistě teoretická záminka, že povolání ke kněžství se liší od povolání k mnišskému životu, nestane důvodem k odmítnutí kněžství. Třebaže se stala sloganem dneška, taková záminka je zcela neospravedlnitelná a nesmí mít poslední slovo v tak závažné věci.

Různá povolání totiž neznamenají povolání, která se vylučují. V našem případě se naopak vzájemně doplňují a prohlubují. Spojuje je trojí podstatná funkce – důvěrné společenství s Bohem, slavnostní kult⁴ a zástupnictví. Vzhledem k to-

mu, že se mnich zaslíbil lásce k Bohu a Boží službě, může oprávněně toužit po tom, aby ve svém konání spojil prostředky vlastní jak mnišskému, tak kněžskému povolání; tím se bude moci jeho láska projevovat širší a účinnější službou. Je-li mše svatá tou nejdokonalejší adorací a přímlovou, pak zcela jistě náleží mnichovi, který adoraci a přímlově zasvětil svůj život.

x

Každý vysvěcený kněz ví, že mše svatá je svrchovanou hodnotou jeho kněžství. Uvědomuje si, že v každé ze svých mší bude muset – skrze hluboký osobní vztah k Bohu – vyjádřit tu nejvyšší možnou adoraci. Ví, že hodnota mše není dána lidskými kvalitami celebranta, od něhož se přesto očekává jistá hloubka vztahu k věcem Božím. – Doufám, že stejně jako kdysi já to budete mít na paměti také Vy, až na Vás přijde řada.

K pochopení těchto věcí jsem se bolestně dopracovával během sedmi dlouhých let, kdy jsem přísluhoval při mši svaté. Sloužil ji před rozedněním, beze spěchu a se všemi detaily starý otec Nivard, liturgik. Každý den s mešním textem v ruce jsem na újmu svým kolenům, ale ku prospěchu své víry v eucharistii vykonával tuto nelehkou službu. Proto jakmile jsem se stal knězem a mohl proměňovat, dokázal jsem snadno během každé ze svých mší procházet oněmi četnými etapami srdce, ducha a pozornosti, které zahrnuje komplexní a zároveň prostý akt oběti.

Skrze světlo a milost svého svěcení ví každý novokněz, že podstata daru, kterého se mu dostalo, spočívá ve zpřítomnění oběti Ježíše Krista. Právě proto slaví mši s velkou opatrností a obezřelostí. Připouští a považuje za samozřejmé, že kdyby náhodou zemřel dřív, než začne jakýkoli apoštolát uprostřed Božího lidu, tyto první mše, těchto několik mší, které mohl sloužit, by plně ospravedlnily jeho kněžství a dlouhodobou přípravu na ně, ba ospravedlnily by celý jeho život. O stejnou jistotu se opírá naše mnišské kněžství, které se plně uskutečňuje v samotném slavení mše svaté.

x

Ačkoli nevykonává žádnou konkrétní pastoreci, mnich-kněz přesto nepracuje o nic méně pro spásu druhých lidí. Dokonce si myslím, že jeho úkol patří k nejtěžším – vždyť je kněžstvím bez hranic. Kněz v pastoreci má na starosti jistou oblast, která ho natolik zaměstnává, že nemá možnost působit jinde. Mnich naopak může, ba dokonce musí být univerzální. Při každé mši svaté, když předstupuji před Boha a přimlouvám se za svět, předkládám Pánu jednotlivé osoby, skupiny

lidí a celé národy; vždycky se jedná jen o jakési záhlaví nekonečného seznamu, o jména reprezentující celé lidstvo, jež je předmětem mé každodenní modlitby. Tak vypadá zástupná modlitba, která je součástí mého mnišského povolání.

Při mši svatě kněz prosí: „Pamatuj, Pane, na všechny kolem shromážděné.“⁵ Budu se tedy snažit shromáždit velké množství lidí! Vždyť dobrým pastýřem budu tehdy, když budu znát hodně ovcí svého Pána jménem a budu mu jejich jména předkládat, abych mu je připomněl. Slavím-li mši na svém klášterním oltáři, má pozornost není omezena žádným konkrétním společenstvím; mohu proto zástupně obětovat za nesčíslné množství Božího lidu. Skrze víru vím, že je v mé moci přivést před oltář velké neviditelné shromáždění; plyne to z mé autority zástupně se modlícího mnicha, kterou mi dal – a tím i potvrdil – Bůh. Dnes, jako každý jiný den, předkládám Bohu jména osob, aby jim přičetl zásluhy mše svaté, jež je skutkem ctnosti nábožnosti; vyjádřením svých úmyslů přivádím k oltáři jednotlivé lidi, shromažďuji je kolem oběti nabízené Bohu, a to v takovém množství, jaké si přeji. S ohledem na božská dobra a na věčnou spásu jim propůjčuji touhu svého vlastního srdce. Dám-li si záležet, pak žádné jiné shromáždění na žádném jiném místě nebude moci být tak početné, tak věrné a pozorné účastné jako právě toto. Vždyť co mu chybí na usebrané modlitbě, co nedokáže do své účasti vložit samo, co si s sebou nepřináší, to vše mohu – s pomocí našeho Spasitele Ježíše Krista – přinést a předložit Bohu já; nikdo z pozvaných neodejde s prázdnou.

Proto také mše nazývaná „soukromá“, kterou mnich slaví bez dekoru a jakoby ve skrytosti, má svou hodnotu jak před Bohem, tak v církvi. Dokonale plní svůj úkol: vzdává poctu Bohu a přispívá ke spáse světa. Kněžství toho, kdo se oddal službě věřícím, je jistě významnou skutečností. Avšak kněžství mnicha oddaného Bohu, kněžství uvedené v soulad se životem zasvěceným kontemplativní modlitbě, se mi zdá stejně krásné a žádoucí. Jde o krásu věcí zcela naplněných tím, co je podstatné.

V dnešní ateistické době, v době bez-božnosti a jednostranného důrazu na lidské hodnoty se nelze divit, že se někteří kněží cítí povoláni k oddělení pastorece od kněžství a k uskutečnění svého povolání hlavně v kultovní službě Bohu. Podobnou výzvu pochopitelně zaslechnou také ti, kteří přijali kněžství jako mniši v kláštorech.

Bratříčku,

sloužím mši svatou v poslední noční hodinu, na konci chodby s několika oltáři – kolmé ke kostelu –, která vystupuje do prostoru podobně, jako když molo vybíhá na širé moře. Můj oltář se nachází na konci tohoto mola, v místech, kde se obvykle staví maják. Dále už jsou jen temnoty, zneklidňující spousty vod, lidé vydaní nebezpečím moře. Za tyto lidi se modlím, za ně nabízím sílu svého přátelství s Bohem.

Osamělý celebrant se tedy nevyhýbá ničemu, co je důležité. Jako každý jiný kněz stojí před Bohem a na rtech má moc Božího Syna. Hovoří k Bohu, Otcí všech. Jeho paže jsou jen zpola otevřené, zpola pozdvižené k nebi, jako kdyby očekával, že ho Otec přitáhne k sobě a přitiskne na svou hrud'. A kolem oltáře je shromážděno velké množství lidí, na které vzpomíná, jejichž jména předkládá a obětuje Bohu. Jde opravdu o soukromou, samotářskou mši? V žádném případě! Kdyby každý z těch, kterým tato mše prospěje, projevil svou přítomnost malým plamínkem, „zapomenutý“ oltář by se stal středem planoucí kaple. Kdyby se každý ohlásil květinou, jak široký záhon svěžích barev by se rozprostřel všude kolem! Samota celebranta je tedy jen zdánlivá a není v ní ani stopy smutku. Mnich-kněz touží po odloučenosti, která mu umožňuje – aniž mu ubírá na schopnosti přimlouvat se za druhé lidi – takové společenství s Bohem, které není možné jinde než právě v samotě.

Nic z toho netuší ti, kdo chtějí odvrátit mnichy od kněžství.

Protože mám za to, že v každé mši nalézám plné sjednocení s vykupitelským úmyslem Krista Spasitele a vyslyšení u Boha Otce, odvažuji se tvrdit, že kněžství nepředstavuje v mém řeholním životě žádný luxus a není ničím navíc; právě tak vím, že Bůh mě povolal ke kněžství už ve chvíli, kdy mne volal k mnišskému životu (i když jsem zpočátku netušil, jak nerozlučitelně patří obojí k sobě). Kněžství omezené na slavení mše svaté je pro mne štěstím a naplněním, protože přesně odpovídá mému ideálu života pro Boha a s Bohem, protože udává mé místo v církvi a protože bez kněžství by v mých tužbách zůstalo cosi nenaplněného.

Je možné, že na počátku mnišství bylo jen málo mnichů, kteří přijali kněžské svěcení. V této otázce však dějiny zaznamenaly jistý vývoj. Jsou-li dnes mnišské kněží početnější, je tomu tak proto, že došlo k opravdovému pokroku ve víře, k hlubšímu proniknutí do tajemství Božího vykoupení.

Čhtí dnes ve jménu nesprávně pojatého návratu ke kořenům kráčet proti proudu takových dějinných změn, znamená odmítnout Bohem zvolený směr a zbavit se účinných prostředků proti ateismu, jehož vláda nabývá stále větších rozměrů.

Texty svatého Tomáše Akvinského:

S. Theol. III., Q. 82. art. 10. c. – Jde o to, zda se kněz může vzdát slavení mše svaté, když nejsou přítomni žádní věřící. Odpověď:

*„Opportunitas sacrificium offerendi
non solum attenditur per comparationem ad fideles Christi
quibus oportet sacramenta ministrari;
sed principaliter per comparationem ad Deum, cui,
consecratione hujus sacramenti,
sacrificium offertur.“*

Což překládám následovně: máme-li rozhodnout, zda je vhodné mít více mší, a tedy kněží, není třeba odkazovat v první řadě na službu věřícím; je správnější odkázat v první řadě na Boha, kterému máme tak jako tak vždycky prokazovat svou úctu v oběti a skrze oběť mše svaté.

x

4 Sent. Dist. 24. Q. 3 art. 2. sol. 1.

*„Sacerdos habet duos actus:
unum principalem, scilicet consecrare verum Corpus Christi;
aliud secundarium, scilicet praeparare populum ad susceptionem hujus sacramenti.“*

Kněz má dvojí poslání: za první proměňuje chléb v Tělo Kristovo a za druhé připravuje věřící k přijímání této svátosti.

x

4 Sent. Dist. 24. Q. 2. art. 2. ad 8.

„Sacerdotis [...] actus principalis, scilicet consecrare Corpus Christi.“

Hlavním úkolem kněze bude vždy slavení oběti Kristova Těla.

x

4 Sent. Dist. 24. Q. 2 art. 1. sol. 2.

„*Ordinis sacramentum
ad sacramentum Eucharistiae
ordinatur.*“

Cílem a důvodem svátosti kněžství je slavení eucharistie.

x x x

Pro svatého Tomáše Akvinského je kněžství definováno v první řadě úzkým vztahem spojujícím kněze s eucharistií.

Pro Druhý vatikánský koncil je kněžství v první řadě službou pro dobro Božího lidu.

Někteří lidé spatřují v těchto dvou tezích vývojový posun v myšlení církve; posun, kdy novější fáze ruší fázi předchozí.

Tento názor nepovažuji za přesvědčivý z následujících důvodů:

1) Papež Jan XXIII. pověřil Druhý vatikánský koncil, aby obnovil pastorační činnost, nikoli dogmatickou nauku. Sám koncil pak tuto orientaci potvrdil. Pastore, sestávající z určitého množství prostředků, jež mají usnadnit náboženskou praxi, však není celým náboženstvím. A protože je vystavena proměnám, nelze ji ztotožňovat s tím, co je v náboženství podstatné.

Koncil chce jednoduše připomenout kněžím, že mají horlivě sloužit křesťanskému lidu. Ryze kontemplativní či kultovní podoba této služby není vyloučena. V souvislosti s kněžstvím je zde pak třeba uznat prvenství eucharistie, jak zdůrazňuje svatý Tomáš.

2) Eucharistie, to je Ježíš Kristus, tedy Bůh. Eucharistie tak představuje absolutní hodnotu; není jen prostředkem posvěcení ve službách pastore, jak je tomu v případě ostatních svátostí: ona je Tím, který je Svatý, Spasitel.

Princip: „*Sacramenta, propter homines*“ (svátosti jsou kvůli lidem) – princip, který se znovu a znovu vracel během koncilních jednání, je postačující, pokud jde o jiné svátosti. Sám o sobě však nemůže postihnout eucharistii. Je pravda, že eucharistie byla ustavena proto, aby ji křesťané mohli užívat. V tomto případě je však i opak pravdou: nepřeháníme, řekneme-li, že křesťané existují proto, aby adorovali eucharistii. A znovu se dostáváme k prvenství eucharistie, jež vyzdvihuje svatý Tomáš ve výše uvedených textech.

x

Věnováno Vám, bratříčku, ... abyste se mohl připravit na nadcházející slavnost Božího těla – 10. června 1971 –, v očekávání slavnosti Božího těla, již bude Vaše první mše.

br. M.-Jeroným

x x x

Koho Pán povolává ke kněžství? Mimořádně aktivní jednotlivce, jež vybírá pro jejich velkou výkonnost? V tom případě se ovšem zmýlil, pokud jde o osoby, protože z jedenácti, které vysvětlil na kněze, se o dobré polovině neví, jestli vůbec něco dělali a kde hledat jejich dílo.

Ne! Pán svěčil kněžství několika mužům, kteří se k němu přidali, a učinil tak pro lásku, pro náklonnost, již k němu chovali. Byli jeho společníky a jedni s druhými si rozuměli jen proto, že ho každý zvlášť a z celého srdce milovali: „A vy jste ti, kdo se mnou vytrvali“ (Lk 22,28).⁶

Přeložil Oldřich Selucký. K vydání připravil klášter Matky Boží v Novém Dvoře.

POZNÁMKY

¹ Úryvek dosud nepublikovaného textu věnovaného bratru Mikulášovi: *Co nejlepššího vykonat pro Boha?*

² Celkový životní postoj mnicha a vůbec každého křesťana, který si je vědom, že stejně tak jako jeho modlitba má i jeho život hodnotu pro spásu druhých lidí. – „Už v noviciátu jsme věděli, že každá (i ta nejmenší) oběť přináší ovoce – že někde daleko se dostane světla a posily srdcím potřebných lidí. Vždyť vše, co je vykonáno s nadpřirozeným úmyslem, má také nadpřirozený dosah“ (*Otec Jeroným: Částečný portrét*. Praha, Triáda 2003, s. 102).

³ Užíváním nevyjádřeného podmětu se český překlad jen těžko propůjčuje takovému výkladu. Ve francouzštině je tato interpretace snazší. Otec Jeroným si samozřejmě uvědomoval, že textu působí určité násilí a staví jej do jiné roviny. Přepisuje ho takto:

„Si quelqu'un m'aime, [...]

mon Père l'aimera;

et nous viendrons à Lui,

et nous ferons chez Lui notre demeure.“

⁴ *Le culte solennel*: slavnostní kult, oslava Boha.

⁵ První eucharistická modlitba.

⁶ Tyto dva odstavce věnoval otec Jeroným bratru Mikulášovi v den jeho kněžského svěcení, 3. června 1979.

Mniši z trapistického kláštera v Novém Dvoře zasílají pravidelné informace svým přátelům. Pokud o tyto informace máte zájem, napište na adresu: Klášter Matky Boží v Novém Dvoře, Dobrá Voda 20, 364 01 Toužim; fsamuel@novydvur.cz

Otec Jeroným se narodil 17. července 1907 na ostrově Rhodu. Své dětství a mládí prožil ve Švýcarsku. Studoval v Lausanne, ve Fribourgu a později na Mezinárodní zemědělské škole v Grangeueve, na které získal titul zemědělského inženýra. Ve svých jedenadvaceti letech vstoupil do trapistického kláštera Sept-Fons ve střední Francii. Stal se chórovým bratrem, 6. května 1934 složil své slavné sliby a dva roky nato byl vysvěcen na kněze.

Roku 1938 byl otci Jeronýmovi svěřen úkol sekretáře kláštera. Zůstal jím po celý život. V téže době byl pověřen výukou filozofie, kterou přednášel ještě na ošetřovně, několik dnů před svou smrtí. Žádná z těchto činností ho neodvedla od manuální práce. Po dlouhá léta pracoval v klášterním sadu. V roce 1967 ho nemoc na čas připoutala na lůžko; už v roce 1969 se však vrátil ke všem svým zaměstnáním, především k dlouhým hodinám modlitby v kostele před Nejsvětější svátostí.

V sedmdesátých a osmdesátých letech se otec Jeroným věnoval duchovní a intelektuální formaci několika mladých bratří. Z této doby pocházejí také *Dvě úvahy o kněžství*, které věnoval v červnu 1971 bratru Mikulášovi. Bratr Mikuláš se stal knězem v roce 1979 a v roce 1981 byl jmenován novicmistrem; je jím v Sept-Fons dodnes. Svůj vztah s otcem Jeronýmem přiblížil v knize *Protože navždy trvá dlouho* (Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1993). Učedníkem otce Jeronýma byl rovněž současný opat kláštera Sept-Fons. Jejich korespondence byla publikována pod názvem *Dopisy bratru Patrikovi* (Praha, Triáda 2002). Osobnost otce Jeronýma hlouběji zachycuje publikace *Otec Jeroným. Částečný portrét* (Praha, Triáda 2003). K českému vydání se připravují další jeho texty.

Otec Jeroným zemřel 29. ledna 1985.



Naděje může taky jenom šeptat

Rozhovor se Zdeňkem Rotreklem

Co pro Vás znamená být katolickým křesťanem?

Vidím, že s sebou máte tu moji strašně tlustou knížku [1. díl *Spisů*, obsahující pod názvem *Nezděné město* souborné vydání Rotreklovy poezie – pozn. aut.]. Najděte si v ní *První dopis příteli*. V něm je má odpověď. Jednoho ponurého bolševického odpoledne se v Brně sešlo několik disidentů, opravdu několik. (V Praze byla situace lepší – včetně zájmu západních novinářů a sympatizujících ambasad.) Vyřídili jsme „své záležitosti“, ostatní odešli a já s jedním z nich osaměl. Pohlédl na mne a zeptal se: Zdeňku, ty seš katolík? – Samozřejmě. – To tam máte nějaké paragrafy nebo stanovy, nebo jak to u vás je? – Hrozně jsem se smál (přítel byl pochopitelně ateista, kdysi dávno komunista). Došel jsem domů a přestal se smát. Asi opravdu existují lidé, kteří o katolické církvi nemají zdání. Sedna začal jsem – pro něho – psát *První dopis příteli*. V něm jsou obsaženy představy mnohých o katolictví. Je to takové mé *vyznání*. Svým způsobem.

Tím jste vlastně částečně zodpověděl otázku, zda Vám byla víra vodítkem při Vašich aktivitách proti únoru před únorem, během února a také po únoru 1948.

Zcela zásadně. Koncem války jsem se skrýval, neboť na gestapo přišlo udání, že sabotuji *hrdinné úsilí říše*, jak mi to prozradil jeden dobrý český úředník a dokonce mi udání ukázal. Tehdy jsem se modlil, abych až přijde osvobození, byl *zralý*. Abych nepodlehł různým zcestným mámením. 26. června 1945 jsem vstoupil do ČSL a Klubu lidových akademiků, který ve straně představoval nejradikálnější, konzervativní křídlo. V této souvislosti si neodpustím poznámku, že o letech 1945–1948 se málo ví a hovoří. Jako by tenkrát všichni byli v ČSM. (Což byl *kom-somol* plný *poputčiků*, kteří rádi říkali: My jsme mládež nová, mládež *Gottwaldova*. To mi připomínalo mládež *Hitlerovu*, HJ.). Lidová strana – jediná nesocialistická – odmítla s ČSM spolupracovat. Byl jsem také zvolen do Svazu vysokoškolského studentstva. Také ten odmítl spolupráci s bolševiky. Většinou se tvrdí, že k *únoru* muselo dojít. Já tvrdím, že k němu dojít nemuselo. V červenci, nedávno po *únoru* – najdete to v mých pamětech, jejichž vydání se připravuje – za mnou přišel nizozemský kolega – vysokoškolák a dlouho jsme o předešlých událostech hovořili. Poukázal na Finsko, kde k žádnému puči nedošlo. Obdobně tomu bylo v Ra-

kousku. V letech 1945 až 1948 sice existovalo právo shromažďovací, ale musela být postupně vybojována *svoboda kritiky*. Zde by bylo možno citovat Ferdinanda Peroutku. Svobodu kritiky vybojovaly mimo jiné dva měsíčníky – *Obzory* (Pavla Tigrida a Ivo Ducháčka) a *Vývoj* (rovněž Tigridův). (Divím se, že se o tom nehovoří ve školách, neboť jde o věc obecné vzdělanosti.) Důležitou roli sehrála také kulturní rubrika pražské *Lidové demokracie* (Jana Strakoše), do níž jsem přispíval nejvíce. Zde jsem denně měl možnost promlouvat o tak zásadních otázkách, jako jsou svoboda a demokracie, ke 100 000 čtenářů (neboť takový byl náklad těchto novin). Vymyslel jsem si proto zvláštní útvar, který jsem nazval *short essay*. V našem boji šlo o hodnoty základní, hodnoty křesťanské. Naděje, že je v takovém boji možno zvítězit, byla naprosto reálná. Jiného názoru ale byli asi naši ministři, kteří si naběhli na nůž a podali demisi několik měsíců před volbami, které by komunistická strana určitě prohrála. Mé tehdejší aktivity představovaly něco podobného, jako když jsme během normalizace rozšiřovali prostor svobody o každý milimetr. Víte, já nesnáším ty řeči: Stejně by to tady Rusáci zabrali, tak co! – Nezabrali by. V roce 1938, 1939 se mělo nebo nemělo bojovat!?

Víme, jak nakonec únor 1948 dopadl. Vy jste však bojovat nepřestal, naopak: s ještě větším úsilím vystupujete proti začínající totalitě. Víme také, že Vaše tehdejší aktivity byly „oceněny“ trestem smrti (cestou milosti změněným na doživotní žalář). Co pro Vás znamenala víra v této době?

Totéž co v letech předchozích. Vždyť já tu dobu prožil ve vynikající společnosti! S osvoboditelskými generály (které jmenuji v *Basic czech*: Janouškem, Pelichem, Kutlvašem...) v Leopoldově jsem se měl možnost – pouhý kmán – setkat s mnohými biskupy a opaty: Buzalkou, Vojtaššákem, Zelou, Tajovským – s žilivským opatem jsem byl dokonce na světlici: oddělení B, kobka 52. Pak tam byl také novoříšský opat Machalka, břevnovský Opasek, provinciál jezuitů Šilhan... A těch kněží, kteří měli pověst vynikajících kazatelů! Ti všichni šli do leopoldovské pevnosti, dominikán Braitó a jezuita Kajpr spolu byli na jedné kobce – široké na rozpažení rukou, dlouhé sedm kroků od dveří k zamřížovanému oknu. Reflektovaná víra je něco podobného jako mrkání víček nebo polykání slin. Něco naprosto samozřejmého. Neumím si představit člověka bez víry. Člověk bez víry spáchá sebevraždu. Takovou vírou ovšem nemám na mysli víru čistě náboženskou. U člověka víry schopného je ale k víře náboženské jenom krůček. Jeden plukovník, který mimo jiné prošel také Duklou, se mne zeptal: Zdeňku, co ti pomáhá, filozofie nebo náboženství? – Jak se můžeš tak ptát!? Prostor náboženský je základním lidským prostorem, který dává smysl činům a je podstatou naší existence. – Řekneme-li to

takto zjednodušeně, zní to dost lacině, ale... Náboženská zkušenost je v podstatě nesdělitelná. Čtu-li *Katolický týdeník*, nacházím v něm 90 % čtiva pro přesvědčené. To není dobrý začátek v národě, který byl 40 let jako prase otrubama krmen ateistickými, bolševickými nesmysly. Jsou slova, která toho, kdo o náboženských věcech nemá ponětí, odradí. Záleží na slovníku. Říci ateistovi něco o milosti, tak jej odradíte, aby udělal další krok. Takováto slova jsem si tedy zakázal.

Takže se ani explicitně nenazýváte katolickým básníkem?

Toho přívlastku se varuji. Své verše nepíši z vnějšího náhledu, ale zevnitř. Zevnitř víry, která není explicitně vyslovená. „Je-li to zaslužené, nevím, je-li to milost, nevím,“ napsal jsem v jedné básni. Víra mi jistě pomáhala a pomáhá. Pro vysoké důstojníky a generály byla samotka, korekce opravdovým trestem. Když mě tam vsadili (–20 °C, holý beton politý vodou, jedna malá deka), nebyl jsem nikdy sám. Tohle je ale v úplnosti nesdělitelné, nevysvětlitelné. Jistou možností výkladu je poezie. Musí to ale především *být* poezie. Rád uvádím jako příklad práci stolaře. Potřeboval jsem dát dohromady stůl. Doporučovali mi jednoho: To je katolík! – Mne ale nezajímá, je-li katolík. Je-li, díky Bohu za to. Já však především potřebuji pořádný stůl! Dobrého řemeslníka. O to *dobré řemeslo* přece vždycky jde. Což věděl už papež Julius II., když umělcům vyhradil zvláštní vchod do Vatikánu.

Nemohli bychom přejít k praxi? – Jakou podobu měla v katakombálních podmínkách katolická liturgie? – V románu Světlo přichází potmě užíváte osobní zkušenosti, kdy jste na vězeňské cele ministroval opatovi Tajovskému...

Kdysi jsem – ještě za totality – poslal A. Opaskovi k sympoziu do Frankenu úvahu, z níž si dovolím citovat: „Netvrdím nikterak, že nejideálnější stav církve je v katakombách. Tvrdím pouze, že je samozřejmostí, že katakomby v sobě nese, má nést, ochotně na ně kdykoliv připravený křesťan každý, kdekoli – třeba dnes v tuto hodinu. Vzdálí-li se křesťan vnitřně od nich, má být sám sobě podezřelý. Také v otázce, zdali tomuto dějinnému dechu církve umí dobře naslouchat. Krev mučedníků od první krve bičování oslovuje autenticitu jeho víry. Tvrdím tím současně, že stav církve je v závětrí a pohodlí nesrovnatelně nebezpečnější než ten, o němž tu mluvím. Uspěšnost, umění vycházet do katakomb, víc, připravenost k nim i umění vycházet z nich patří k přirozenosti křesťana.“ – Napsal jsem v roce 1984. I tehdy se sloužily mše svaté v bytech, byly bytové přednášky etc. Jedna z úžasných věcí na církvi je tento vryp. Musíme vědět a uvědomovat

si, že dvacet prvních papežů bylo popraveno jako zločinci. Prvních tři sta let žila církev v disentu. Tuto situaci jsem poznal a pochopil v Leopoldově, když jsme zde sloužili mši svatou. Tenkrát mi bylo podezřelé – měli jsme právo jednou do roka obdržet z domova dvoukilový balíček –, že si všichni kněží objednávají vánočku s *rozinkama*. Přemýšlel jsem: do dvou kil? – Salám, aby byl co nejsušší. A oni – s rozinkama...? – Rozinky se daly do sklenice s vodou, ta se postavila na okno. Vznikl kvasný proces – a byla *podstata vína*. Podstata chleba? Nevím, zda ještě existuje prostředek proti chřipce harburn. Mezi dvě oplatky byl vložen lék. Když se oplatky oddělily a lék vyjmul, měli jste *podstatu chleba*. U mne navíc hrálo roli, že mám klasické gymnázium a velmi dobře umím latinsky (tenkrát byla liturgie latinská). A tak jsme sloužili mši svatou v Leopoldově na bloku B, světnici 52 s opatem Tajovským. (Když jsem později pracoval na *Skryté tváři české literatury*, hesle Bohuslav Reynek, za Vítom Tajovským jsem se zastavil. Vzpomínali jsme a dal mi své osobní požehnání.) V románě o tom všem píše, jenomže v osvětlení poněkud obecnějším.

V souvislosti s řečeným, ale také s tím, že právě vycházející číslo Salve je věnováno nejsvětější svátosti, jsme se Vás chtěli zeptat na Váš vztah k eucharistii.

V době, která stojí na číslech, vše se počítá, váží, měří, zní to, co řeknu, dosti nerosrozumitelně – ovšem jen takovým, kteří setrvávají u displejů počítačů. Musím se vrátit ke *Starému i Novému zákonu*. K mluvě konotativní. Po pás vezíme v číslech a denotátech, uniká nám tak konotativnost a s ní zároveň i tajemství. Když jsem poprvé šel ke svatému přijímání, bylo to pro mne naprosto přirozené a samozřejmé. V životě jsem s touto otázkou neměl problém. „Je-li to zasloužené, nevím, je-li to milost, nevím,“ opakuji. Člověk, který uvízl v numerech, těžko překročí svůj numericky vyjádřený stín. Život ovšem nejsou numera, život není absurdum, život je tajemství. Eucharistie je také tajemství. A máme se ho bát? A máme se vůbec bát toho slova? Tajemství... Koneckonců se s ním stále setkávám i v běžných věcech. Když jsem se stěhoval, našel jsem mezi všemi těmi papíry matčin vzkaz (zemřela v únoru 1962, já přišel domů z vězení v květnu téhož roku). Před smrtí měla astmatické potíže. Já *dnes* trpím chronickou plicní obstrukcí. A teď si představte, že při hledání rozsudku nad skupinou Václava Prokūpka & spol. najdu recept na čaj užívaný při průduškových potížích – psaný rukou matčinou! Věci nadpřirozené jsou součástí našeho života, a kdo je nevidí, je k nim hluchý, je člověk toliko polo-viční. Vždyť kolik zázraků se odehrává denně, denně! – Promítneme-li si večer vše, co se během dne odehrálo, nestačíme se znovu a znovu divit.

Nemáte pocit, že víra, která jako by si už nežádala oběti, se stává příliš snadnou – a také příliš snadno upouštěnou? – A nesouvisí s tím i nedávno zveřejněný fakt, že jsme nejateističtější zemí Evropy? Na opačném pólu stojí Polsko...

...a moje milované Španělsko! – Líbilo se mi, jak Poláci i Španělé bojovali o zdůraznění křesťanských tradic v preambuli evropské ústavy. Americký prezident, skládal-li slib, žádá: K tomu mi dopomáhej Bůh! Ale v Čechách se takového slova štítíme. Nedívím se, neboť polovina Čech je někdejší Sudetenland; odkud byli Němci (když ti *skuteční* viníci už dávno utekli), často dobří katolíci, vyhnáni. Místo nich se přivalila několikerá vlna zlatokopů, kteří rozkradli kde co. Bodejť by mezi takovými měl místo oltář. Na druhé straně ale nechápu, mluví-li se o nás jako o ateistickém národě. Rozčiluje mne to. Nepamatuji se, že by za první republiky byly tak přeplněné kostely (mluvím o Brně), a všichni šli zároveň také ke svatému přijímání. Za první republiky byla účast na mši většinou pasivní. A teď si vezmeme ono rozbití hodnot za pět nacistických a čtyřicet komunistických let. Moje otázka: Jak to, že mohlo dojít k *únoru* v národě, který byl tenkrát ze tří čtvrtin křesťanský? A nemohou za to také křesťané!? Což souvisí s málo reflektovaným tématem – otázkou viny a spoluviny. Jak u nás mohla najít prostor nenávisť, „říše zla“ (tak to správně pojmenoval Ronald Reagan)? Ovšem také na západě, kde chybí zkušenost – mimo jiné zkušenost oběti –, třeba moji milí Francouzi pořád říkají, že na tom komunismu *něco* je. Ale už neříkají, co je na tom nacismu. V kriminále se mnou třeba seděli hoši, kteří seděli taky za protektorátu. A ti mi potvrdili, že komunistický koncentrák je daleko horší. A komunistická ideologie daleko zhoubnější. A přesto tady bolševickou mentalitu vidíme pořád. Kdo má *osvobozené oči*, tak vidí projevy té mentality, která se zde na čtyřicet let usadila, a *sedmnáctý listopad* na tom mnoho nezměnil. Kulturní amnézie – vymazávajíc vše minulé (národní paměť) a stavíc na hodnotách jen hmotných – nás odsuzuje k tomu, abychom byli národem věčného začínání.

Poslední otázka se tudíž bude dotýkat současnosti: V čem tedy spatřujete naději pro toto tisíciletí a naši zemi?

Když jsem pracoval na *Skryté tváři české literatury* nejen krásné, na hesle Reginald Dacík, zajel jsem si do manželčina kraje, Uherského Brodu, kde on dělal ve Frutě bedničky. Užil jsem tehda té pitomé fráze, že naděje umírá poslední. – Naděje neumírá nikdy! vykřikl. Snaha odstranit nánosy dvou totalit z myslí několika generací bude velmi pracná. Mohlo by se zdát, že nás spasí mladá generace. Bez obnovení, *absolutního* obnovení kulturní kontinuity mnoho nepořídíme. Kulturní, duchovní, spo-

lečenské, veškeré kontinuity. V roce 1993 jsem jel do Bavorska na pozvání Künstlerseelsorge. Byli jsme v Gautingu u básníka Paula Konrada Kurze. Vracíme se, ptám se ho: V Mnichově jsem viděl takovej brajgl, to Turci nebo Kurdové nebo kdo...? Proč nezakročíte? – Podívá se na mě nějak divně, zařadí se do pomalého pruhu a povídá: Znáte přece *naše* dějiny...? – Paul Konrad Kurz se narodil až *po* roce 1945. S Hitlerem a nacismem neměl nic společného. Ale přece cítil jakousi vinu a zodpovědnost i za to minulé. Určitě to nebyla legrace obsadit celou Evropu a nacpat ji do totálajnzacu, koncentráků nebo do mýdla a kostní moučky. U nich je vina přítomná, oni si ji uvědomují. Ale Čech? Kdepak nějaká vina. Kdepak popravy, 260 000 v koncentracích. To vůbec nebylo. Vy jste se ale ptal na naději. Samozřejmě, že naděje neumírá. Může mít zvučný hlas, jenomže může taky jenom šeptat. Jenom pípat.

Za rozhovor poděkovali Dora Švachová a Ivo Harák.

Zdeněk Rotrekl, básník, prozaik, esejista, publicista, literární historik, autor televizních a rozhlasových scénářů, se narodil 1. října 1920 v Brně. Od roku 1945 studoval na Masarykově univerzitě filozofii, historii, sanskrit a dějiny umění. V letech 1945–1948 činný jako funkcionář Syndikátu českých spisovatelů, působí ve Svazu vysokoškolského studentstva, spolupracuje s revuí *Akord*. Po únoru 1948 ze všech organizací vyloučen, 14. dubna 1949 zatčen a 17. listopadu 1949 odsouzen ve vykonstruovaném procesu k trestu smrti (který je mu cestou milosti změněn na doživotní žalář). Vězněn na Cejlu, Borech, v Leopoldově a uranovém lágru Bytíz. 10. května 1962 propuštěn s podlomeným zdravím na desetiletou podmínku. Poté pracuje jako dělník-osvětlovač stavebních výkopů. Roku 1968 občansky rehabilitován – promuje na Univerzitě Jana Evangelisty Purkyně práci *Pojetí a smysl státu u sv. Augustina a Platona*. Angažuje se při zakládání K 231. Od června 1968 kulturním redaktorem čtrnáctideníku *Obroda* – až do jeho zastavení v prosinci 1969. Roku 1971 odchází do invalidního důchodu. Za normalizace intenzivně činný jako disident; stává se zakládajícím signatářem *Manifestu za občanskou svobodu* (1968). Na jaře 1989 obnovuje – v samizdatu – vydávání revue *Akord*. Po listopadu 1989 se aktivně účastní veřejného a kulturního života: je zakládajícím členem Syndikátu českých novinářů, Obce moravskoslezských spisovatelů a Konfederace politických vězňů. Je nositelem řady cen a vyznamenání: Ceny Jana Zahradníčka, Ceny křepelek, Řádu sv. Cyrila a Metoděje, Řádu T. G. Masaryka, Ceny Karla Havlíčka Borovského, Ceny Jaroslava Seiferta. V současnosti vychází v nakladatelství Atlantis jeho *Spisy* (1. svazek obsahuje dílo básnické, 2. svazek román, 3. svazek soubor díla prozaického a dramatického).

Legenda k obrazovému doprovodu

s. 1:

Poslední večere podle neznámého syrského autora, Britské muzeum, Londýn, č. 7168 (nalezeno na internetových stránkách chaldejské církve www.chaldeansonline.net)

s. 6:

Joachim kardinál Meisner a Dominik Duka OP na Břevnově 28. 5. 2005.
V pozadí Štěpán M. Filip OP.

s. 14:

Joseph kardinál Ratzinger

s. 26:

sv. Cyprián, detail miniatury byzantského rukopisu

s. 38:

Charles kardinál Journet – foto J. Mülhauser

s. 48:

sv. Tomáš Akvinský na obraze Karla Škréty (po r. 1640), Praha, kostel sv. Havla

s. 64, 73:

Adoro Te devote v kancionálu Jana Josefa Božana *Slaviček rájský* z roku 1719, s. 338

s. 74:

sv. Jan od Kříže, neznámý autor z 17. století

s. 100:

Otec Jeroným za stolem ve své pracovně, Sept-Fons 1972 (archiv opatství Sept-Fons)

s. 101–102:

Otec Jeroným, rukopis Dvou úvah o kněžství – první a druhá strana
(archiv opatství Sept-Fons)

s. 118:

Zdeněk Rotrekl (foto Petr Jedinák – www.jedinak.cz)

s. 132:

Rukopis sv. Tomáše Akvinského (*Summa Contra Gentiles*, Autog. Vat. fol. 34 r.,
lib. II, cap. 25, 26.)

Recenze

Peter Caban: Dejiny liturgickej hudby

Banská Bystrica-Badín, Kňazský seminár sv. Františka Xaverského 2005

Peter Caban vo svojom najnovšom vysokoškolskom skripte s názvom *Dejiny liturgickej hudby* sa systematicky venuje tematike liturgickej hudby s osobitným akcentom na jej hodnotu a priliehavosť k samotnému úkonu v liturgii. V rámci liturgiky približuje vysokoškolským študentom jej stav v konkrétnych historických danostiach, ktorý platil pre tak potrebnú liturgickú oblasť, akou je hudba. Skriptum je určené pre poslucháčov teológie v prednáškach z liturgiky a z liturgického spevu, príp. vysokoškolským študentom na hudobných fakultách vysokých škôl.

V súčasnej odbornej literatúre a aj medzi vysokoškolskými skriptami či učebnicami je pohľad na liturgickú hudbu veľmi málo predstavovaný. V období minulých rokov sa problematika liturgickej hudby a tohto druhu činnosti hudobníka len veľmi zriedka uvádzala a nebola takmer vôbec podporovaná publikáciami z odborného prostredia. Svojou prácou autor zaplňuje túto medzeru, a to v pohľade na hudobno-liturgický prejav a jeho spätosť so samotným liturgickým úkonom v dejinnom vývoji. V priebehu stáročí sa vyprofilovalo množstvo škôl a smerov v liturgii, ktoré zo svojho patričného zorného uhla pohľadu udali smer, kam sa potom uberal dejinný vývin hudby v liturgii.

Skriptum je nasledovne koncipované: Po úvodnej kapitole, kde autor predstavuje náboženský zmysel hudobného prejavu, cez starozákonný, novozákonný a dobový pohľad, je predstavený samotný dejinný kontext liturgickej hudby. V staroveku postupuje cez hudbu raného kresťanstva, žalmy, anitifonálny a responzoriálny spôsob spevu, staroveké liturgické spevy, gregoriánsky chorál k hudbe v bohoslužbách stredoveku. Stredovek charakterizuje jeho liturgickým dianím, predstavuje epochy jednotlivých stredovekých škôl (*Notre-Dame, Ars antiqua, Ars nova, Franko-flámska epocha...*). Perspektívy priliehavosti hudby k liturgickému gestu a daniu v novoveku predstavuje autor skripta v osobitnej kapitole, ktorú začína pohľadom na *Tridentský koncil* (1545–1563) a jeho dôsledky pre liturgickú hudbu, ďalej je tu predstavená prax cirkevnej hudby po Tridentine, *Rímska škola, Orlando di Lasso, Benátska škola* atď. Skriptum pokračuje charakteristikou chrámovej hudby baroka, cez viedenských klasikov, osvietenstvo, liturgické hnutie, cecilíánsku reformu, romantizmus k stručnému pohľadu na súčasné hudobné liturgické dianie. Priebežne v jednotlivých kapitolách, ale zvlášť v závere sú predstavené i dôležité cirkevné dokumenty o hudbe a speve v liturgii, ktoré boli a sú normou pre liturgický hudobný vývin. Autor skripta vychádza pri tom z dostupných knižných materiálov a prameňov, ktoré sú zväčša v cudzích jazykoch. Hlavným cieľom tohto vysokoškolského skripta je parciálna sumarizácia liturgického hudobného prejavu, zvlášť jeho dejinného vývinu na európskom kontinente, pretože hodnota, ktorou disponuje každý liturgický hudobný prejav, závisí aj od jej dejinného vývoja. Celý vývoj a osudy európskej hudby sú spojené s kresťanstvom, a to nielen tematicky a obsahovo, ale aj teoreticky, participáciou na

všetkých epochách jej vývoja: od jednohlasu k viachlasovosti a k bohatým hudobno-liturgickým formám. Veľké osobnosti svetovej hudby, ktoré pôsobili v službách liturgickej hudby, zaručovali vytváranie hodnôt, ktoré dodnes obdivujeme ako vrcholy hudobného umenia. Iba výberovo možno pripomenúť majstrov ako Palestrina, Vivaldi, Bach, Beethoven, Haydn, Mozart, Schubert, Franck, Verdi, Bruckner, Dvořák, Messiaen atď. Askéza gregoriánskeho chorálu, čistota línií renesančnej polyfónie, monumentalita Händelových oratórií, Bachových pašii, oslavnost figurálnych omší viedenských klasikov, zbožnosť Brucknerových, Lisztových a Dvořákových vokálno-symfonických diel, to je spolu s najvyššími umeleckými hodnotami aj suma vrúcnosti, posvätnosti, pozdvihnutia ducha, podnet k meditácii, čomu sa nevyhne žiaden poslucháč. Veď spev a hudba v liturgii sú dôležitou formou aktívnej účasti zhromaždených a sú silnými dôkazmi toho, že každá bohoslužba je vlastným spôsobom slávnosťou. Preto hudobné liturgické dianie má byť primerané spoločenstvu veriacich, lebo toto spoločenstvo sa má vedieť s hudbou počas bohoslužby identifikovať. Hudobný prejav má ukázať poradie a význam konkrétnej liturgickej slávnosti – na jednej strane vo vzťahu ku iným dňom a sviatkom v priebehu liturgického roka – a na druhej strane k iným sláveniam toho istého dňa. Skriptum bolo vedecky posudzované viacerými odborníkmi v tejto oblasti a má svoje patričné cirkevné schválenie.

Každá doba vyvinula vlastné spôsoby hudobného liturgického vyjadrovania. Tajomstvo inkarnácie v dejinách zahŕňa i celkom konkrétny vzťah: Boh sa stal človekom v určitej konkrétnej kultúrnej a dejinnej situácii. Cirkev podáva ďalej tento inkarnačný princíp priestorovo do celého sveta a časovo z generácie na generáciu, s čím sa vyvíjala i hudba v liturgii, ako to môžeme sledovať v tomto vysokoškolskom skripte. Kresťanskými ideami naplnená hudba dokáže niekedy viac zapôsobiť na mysle a city ľudí, než len samotné verbálne prejavy. Vieme, že mnoho neveriacich práve hudba priviedla ku kresťanstvu. Kresťanstvo teda nebolo iba priaznivým prostredím pre vývoj hudby, ale spoluvytváralo aj jej podstatu prejavujúcu sa najviac v liturgii, ktorá je schopná vypovedať nevysloviteľné, tlmočiť mystériá a podporovať cieľ liturgie – oslavu Boha a posvätenie človeka (*Sacrosanctum concilium* č. 112).

Melinda Fabová

David Berger: Thomas von Aquin und die Liturgie

2. verbesserte und erweiterte Aufl. Köln, Editiones Thomisticae 2000

Franc. vyd.: Thomas d'Aquin et la liturgie, 2. éd. Préface de Brunero

Gherardini. Paris, Centre International d'Études Liturgiques 2003

Angl. vyd.: Thomas Aquinas & Liturgy, Transl. Christopher Grosz. Ann Arbor (Michigan), Sapientia Press 2004.

Autor kníčky, Dr. David Berger, není v našem prostředí zcela neznámý, neboť se v červnu minulého roku účastnil jednoho setkání české sekce Mezinárodní společnosti Tomáše Akvinského

(SITA) a velmi poutavě na něm hovořil o hledání podstaty tomismu u některých německých neoscholastických myslitelů. S nadšeností svého poměrně mladého věku (* 1968) je věrným žákem sv. Tomáše Akvinského a, jak on sám říká, „tomistou přísné observance“: je autorem knih o sv. Tomášovi (*Thomismus*, 2001; *Thomas von Aquin begegnen*, 2002; *Thomas von Aquins Summa theologiae*, 2004) a řady časopiseckých článků na tomistická témata, spoluzakladatelem a hlavním redaktorem mezinárodní tomistické ročenky *Doctor Angelicus* a také členem-korespondentem Papežské akademie sv. Tomáše Akvinského. Se stejným nadšením miluje a zná liturgii církve. V knize, o níž referujeme, se tyto dvě jeho lásky spojily, takže výsledek nemohl nebýt zdařilý. Různí recenzenti knihy, která chce být dílem spíše popularizačního charakteru, se tak shodli v jejím velmi pozitivním hodnocení: často zdůrazňovali, že se sice jedná o dílko malého rozsahu (o *Büchlein* – knížku), avšak velkého a významného obsahu. O kvalitě díla svědčí i jeho dvojí německé a francouzské vydání a jedno vydání anglické, respektive americké.

První dvě kapitoly knížky jsou úvodního, propedeutického charakteru. Tak první kapitola „Proč právě Tomáš Akvinský?“ hovoří o Akvinátově autoritě, jak vysvítá z jeho stálého doporučování učitelským úřadem církve, a o jeho aktuálnosti i v naší době. Druhá kapitola „Liturgie v životě Andělského učitele“ se zaměřuje na to, jak byl osobní život sv. Tomáše silně poznamenán liturgickou spiritualitou, načerpanou během jeho raného pobytu v benediktinském opatství Monte Cassino, a zvláště vroucí úctou k eucharistii, pravému středu jeho života.

Vlastní srdce knížky spočívá v její třetí a čtvrté kapitole, které jsou věnovány oboustrannému vztahu mezi teologií a liturgií. Třetí kapitola „Liturgie jako „auctoritas“ v Akvinátově teologii“ tak pojednává o vztahu liturgie k teologii, neboli, podle slov jednoho autora, o „liturgii v teologii“ a ukazuje na to, jak se sv. Tomáš při řešení určitých teologických otázek odvolával na liturgii a zvyk (*consuetudo*) církve jako na autoritu a „teologické místo“ (*locus theologicus*). V poslední čtvrté části této třetí kapitoly (která v americkém vydání byla rozšířena a stala se samostatnou čtvrtou kapitolou s názvem „Výklad obřadu mše v *Summa theologiae*“) autor na základě Tomášova alegorického výkladu (srov. *S. Theol.* III, q. 83, a. 5, ad 3) obhajuje četné kříže, které kněz dříve konal při slavení mše svaté, a lituje jejich zrušení v současném mešním obřadu.

Opačnému vztahu teologie k liturgii čili „teologii v liturgii“ je zasvěcena čtvrtá (v americkém vydání pátá) kapitola „Ústřední aspekty tomistické liturgiky“, v níž se nejprve probírají tři leitmotivy tomismu, které se stávají i základními principy tomistické liturgiky: to, co významný německý tomista Bernhard Lakebring v opozici k Hegelově dialektice nazýval analektikou – označuje jí smysl pro proporcii a harmonii, zvláště mezi přirozeností a milostí –, teocentrický smysl pro tajemství a zdravé respektování tradice. V další části čtvrté kapitoly se poukazuje na to, jak se Tomášem tolik zdůrazňovaná jednota lidské duše a těla odráží v úloze smyslově vnímatelných znamení v liturgii, a konečně v poslední, nejdelší části kapitoly na vztah Ježíše Krista, vtěleného Boha, k liturgii, tj. podrobněji na návrat padlého člověka k Bohu, na Ježíše Krista, současného kněze a obětí dar, na liturgii jako úkon jeho věčného a nejvyššího kněžství, na nástrojovou fyzickou účinnost svátostí a na svátostný charakter jako účast na Kristově kněžství. Z této kapitoly

je jasně patrné, že i když sv. Tomáš nevypracoval samostatnou liturgiku, přesto jeho nauka dává základní stavební kameny, z nichž se může vystavět budova liturgické vědy. Tato stavba tomistické liturgiky uchovává ústřední postavení Boha a neupadá do přílišného horizontálního zploštění, jimiž se vyznačují některá moderní pojetí.

Poté, co autor vyložil jádro své knížky, probírá ještě ve zvláštním exkurzu (v americkém vydání tvoří samostatnou šestou kapitolu) Tomášovu nauku o transsubstanciaci a Kristově reálné přítomnosti v eucharistii. Knihu uzavírá krátká kapitola „Tomáš – člověk nového tisíciletí“: jedná se o jakési závěrečné laudatio Andělského učitele.

Knížka, jejíž hlavní obrysy jsme se pokusili vyložit, vyniká vlastnostmi, které jsme mohli obdivovat už při Bergerově přednášce u nás, totiž systematickým uspořádáním a jasností a živostí výkladu. Jak jsme už naznačili, autorův pohled na liturgii je značně tradicionalistický a v některých bodech kritický k současné liturgické praxi a teologii (oblíbeným terčem autora je zvláště Karl Rahner): jedná se však o inteligentní tradicionalismus a inteligentní kritiku, ne nepodobné tradicionalismu a kritice, s jakou se někdy setkáváme v knihách o liturgii od kardinála Josepha Ratzingera čili současného papeže Benedikta XVI., jehož se autor také dovolává. Láska k sv. Tomášovi a liturgii, kterou je celá knížka prochnuta, je v tom nejlepším slova smyslu „nakažlivá“. V tom podle nás spočívá její největší přínos. Můžeme proto skončit slovy, která užil jeden recenzent knížky: *tolle et lege* – vezmi a čti.

Štěpán M. Filip OP

Tomáš Špidlík: Eucharistie – lék nesmrtelnosti

Překlad Pavel Ambros

Velehrad, Refugium 2005

Autora knihy, kardinála Tomáše Špidlíka, není třeba dlouze představovat. O kvalitě jeho teologické práce svědčí snad nejvýrazněji skutečnost, že právě pro ni byl v roce 2003 papežem Janem Pavlem II. jmenován kardinálem. Vedle děl vědecké teologie, z nichž je nejvýznamnější monumentální *Spiritualita křesťanského Východu*, se nezděráh psát i knížky lidovějšího rázu, určené podle jeho vlastních slov „farářům, aby měli o čem kázat“, i všem těm, kdo mají zájem prohloubit přístupnou formou poznání pravd víry. Vedle knížek, které jsou zasvěcené jednotlivým osobám Nejsvětější Trojice (*Žnáš Krista?*, *Žnáš Ducha svatého?* a *Žnáš Boha Otce?*: všechny česky v roce 1998) a samotné Trojici (*My v Trojici*: česky v roce 2000), k nim patří i recenzované dílko o eucharistii, jež zaujme již svou pěknou obálkou s detailem vitráže malíře Jana Jemelky. Jestliže příležitost k napsání výše zmíněných trojičních knížek byl jubilejní rok 2000 a tříletá příprava na něj, byl podobně podnětem k sepsání této knížky Rok eucharistie, vyhlášený papežem Janem Pavlem II. od října minulého roku do října tohoto roku.

Na Rok eucharistie a apoštolský list *Mane nobiscum Domine*, kterým ho Jan Pavel II. vyhlásil, se přímo odvolává úvod a závěr knížky. Jejích osm kapitol je pak věnováno klasickým tématům o eucharistii, která je podle sv. Ignáce Antiochijského označována jako „lék nesmrtelnosti“. První kapitola se zastavuje u biblického pojmu „památky“, která jistým způsobem zpřítomňuje minulou historickou událost. Obětním charakterem eucharistie se zabývá druhá kapitola: je zde ukázáno, jak „Kristova neopakovatelná oběť na Golgotě, uskutečněná svátostným úkonem kněze, vstupuje při mši do naší doby a my se stáváme účastníky jeho oběti“ (s. 25). Třetí kapitola pojednává o eucharistii jako *svátosti jednoty*: jednoty s Kristem a jeho životem a jednoty s ostatními křesťany. Eucharistie tak vytváří církev a má se podle vyjádření sv. Jana Zlatoústého rozšířit „na ulici“, až se stane „svátostí bratra“ (srov. s. 41–42). Čtvrtá kapitola hovoří o Duchu svatém, který proměňuje chléb a víno a také nás samotné v tělo a krev Páně. Pátá kapitola píše o *stolu slova*, tj. o Božím slově ve mši svaté, při níž odkrývá svůj duchovní smysl. Šestá kapitola, nazvaná „Proměněný kosmos“, mluví o vyzařování duchovní energie eucharistie do celého vesmíru. Když se tato Boží energie setká s naší lidskou energií, vzniká tzv. *synergie*: Boží láska se setkává a má setkat s naší aktivní láskou (srov. s. 62–64). Sedmá kapitola probírá účinky eucharistie, tj. sjednocení s Kristem, proměnu a očištění. Ukazuje také na eucharistii jako zdroj duchovních intuicí a na důležitost krásy liturgických obřadů, jež je „krásou, která proměňuje“ (srov. s. 73–74). Konečně poslední osmá kapitola „Eucharistická praxe“ se věnuje otázkám četnosti eucharistie, eucharistie jako viaticka na poslední cestu, důležitosti díkůvzdání po svatém přijímání a „návštěv“ Nejsvětější svátosti, k nimž dává mnohé podnětné a konkrétní rady.

Knížka *Eucharistie – lék nesmrtelnosti*, jejíž obsah jsme se pokusili alespoň ve stručnosti přiblížit, je psána, jak jsme již naznačili, přístupným a srozumitelným způsobem, který je dán jejím literárním stylem a tím, že autor vychází z obecné lidské zkušenosti a užívá mnoho výstižných přirovnání z běžného života. Jednoduchost díla však nesklouzává do banality, ale je naopak plodem autorových hlubokých teologických znalostí a životních zkušeností. Potvrzuje se zde známá zkušenost, že jednoduchost a srozumitelnost vyjadřování je často přímo úměrná hloubce poznání. Pro kardinála Špidlika jako velkého znalce křesťanského Východu je příznačné, že v knížce najdeme mnohé citáty východních církevních Otců, teologů a duchovních autorů i východní liturgie, případně odkazy na ně. Také styl knížky je východně „vyprávěcí“. Výrazná přítomnost křesťanského Východu však na druhé straně neznamená nepřítomnost latinské křesťanské tradice, takže podle známých slov Jana Pavla II. můžeme říci, že knížka „dýchá oběma plícemi“. Svým spojením teologie a spirituality, pro autora tak charakteristickým, je dobrou pomocí jak k hlubšímu poznání tajemství eucharistie, tak zároveň k upevnění eucharistické úcty a lásky.

Štěpán M. Filip OP

Handwritten text in a cursive script, likely a letter or a manuscript page. The text is written in a dark ink on aged paper. The handwriting is dense and somewhat slanted, characteristic of 17th or 18th-century cursive. The text is organized into several paragraphs, with some lines starting with capital letters. The overall appearance is that of a historical document.

Handwritten text in a cursive script, continuing from the left page. The text is written in a dark ink on aged paper. The handwriting is dense and somewhat slanted, characteristic of 17th or 18th-century cursive. The text is organized into several paragraphs, with some lines starting with capital letters. The overall appearance is that of a historical document.

English Summary 2/05 – The Eucharist

“We have come to pay him homage” (Matthew 2,2).

An Interview with Cardinal Joachim Meisner

In his interview for *Salve*, the well-known German cardinal, reflects on an ancient Syrian representation of the Last Supper, which also decorates the cover of this issue of *Salve* dedicated to the theme of the Eucharist. He explains the main idea of the Year of the Eucharist, and he emphasizes connection between the Eucharist and the Sacrament of Reconciliation. He also touches on the practice of Corpus Christi processions and Eucharistic adoration in his archdiocese of Cologne. In conclusion, he relates some of his personal experiences in the recent election of the new pope, and he explains why he calls Benedict XVI “the Mozart of theology.”

Joseph Cardinal Ratzinger

The Banquet of the Reconciled – Feast of the Resurrection

This text of Cardinal Ratzinger, recently elected Pope Benedict XVI, comes from the time when he was still the archbishop of Munich. The text treats preaching and catechesis responding to questions and disputes that concern the celebration and meaning of the Eucharist in the post-conciliar era. His answers to objections from the left and from the right – such as, whether the Eucharist is banquet or cult, whether to receive communion in the hand or in the mouth, whether to use the vernacular or Latin – are surprisingly clear and understandable. At the same time they are not oversimplifying and have not lost, at least in the Czech context, their relevancy today.

Jan Słomka

St. Cyprian – Father of the Latin Theology of the Eucharist

In his article, Polish patrologist Jan Słomka first briefly examines the Eucharistic doctrines of the Apostolic Fathers Justin and Irenaeus and of the School of Alexandria. He then turns to the doctrine of Cyprian himself, as contained in his 63rd letter. Whereas the first named Fathers emphasize the spiritual character of the Eucharist, Cyprian underlines the Eucharist as a reenactment of the sacrifice of Jesus on the Cross and raises the role of the priest as the one who brings the victim and identifies with Christ Himself. In that way the celebrating bishop or priest also becomes a visible sacramental sign of the unity of the church.

Charles Journet**Holy Mass, or the Lasting Sacrifice of the New Law**

This article is one of the earlier texts of Cardinal Charles Journet, one of the most renowned theologians of the 20th century. On the basis of the doctrine of the Council of Trent and Sacred Scripture, he emphasizes that the Holy Mass is a sacrifice completely subordinate to the sacrifice of the Cross. The Mass is not a repetition of the sacrifice of the Cross, but a mysterious extension of that sacrifice that makes it present to all generations to the end of the ages. In this way, all can participate in the sacrifice of the Cross and receive its fruits.

Štěpán M. Filip, OP**"The Soul of the Holy Sacrifice of the Mass" According to St. Thomas Aquinas**

In his article, Czech Dominican Štěpán M. Filip expands on the teaching of Réginald Garrigou-Lagrange, OP, concerning "the soul of the Holy Sacrifice of the Mass," which this great Thomist of the 20th century sees in the continually present interior sacrificing of the Heart of Jesus. Because this view goes beyond the sacramental order, it is foreign to the thought of St. Thomas Aquinas. Therefore, the author, in the second part of the article, tries to establish what "the soul of the Holy Sacrifice of the Mass" is, or what, according to St. Thomas, is the formal aspect of the essence of this sacrifice. On the basis of Thomas' text, he reaches the conclusion that "the soul of the Holy Sacrifice of the Mass" is the power of Christ's suffering mediated by the intention of the priest to enact what Christ and the Church do.

Jean-Pierre Torrell, OP**"Adoro Te devote," the Most Beautiful Prayer of St. Thomas Aquinas**

Jean-Pierre Torrell, the world-renowned expert on the life and work of St. Thomas Aquinas, examines Thomas' Eucharistic hymn "Adoro Te devote," which he called Thomas' his "most beautiful prayer." By taking account of parallel texts of Thomas, the author shows how this prayer emphasizes the necessity of faith in the mystery of the Eucharist; and he portrays this sacrament as a remembrance of the Lord's suffering, a source of grace, and a guarantee of future eternal salvation.

Pavel Vojtěch Kohut, OCD**The Eucharist, Revelation of the Father's Love and Gateway to the Trinity
The Mystical Poem "I Know Well the Source" of John of the Cross**

The poem “I Know Well the Source” of St. John of the Cross gives witness to a highly original mystical experience of the Eucharist, which came to the saint during his imprisonment in Toledo (1577-1578) and which was elaborated in the following years (1578-1587). The mystical teacher here regards the Eucharist above all as a revelation of the love of God the Father for us. God Himself feeds us the body of His Son in the Eucharistic bread and in that way allows us to sense the depth and riches of His love, which not only provides the principle of the eternal procreation of the Word, but also manifests itself in the creation and history of salvation. Later, this basic viewpoint expands into a further dimension. The Eucharist is for us the gateway to participation in the life of the Trinity. At the same time, the ordinary paradigm of the development of Trinitarian experience in the spiritual life is disclosed to us to a certain degree. After a Christological phase, we are led by means of a theocentric period and on the basis of a “personal Pentecost” into a fully Trinitarian spirituality.

Father Jerome Two Reflections on the Priesthood

“Two Reflections on the Priesthood” presents a personal and intimate narration, which an experienced monk makes to a beginning young brother in order to urge and encourage him. The reflections are found in one letter from a series of letters, which Father Jerome addressed to Brother Nicholas between 1970 and 1984. Father Jerome was a Trappist monk of the French monastery of Sept-Fons. Brother Nicholas was a younger fellow-brother, who was Father Jerome’s disciple and student during the last fifteen years of his teacher’s life. The ideals of Father Jerome were exalted and simple: a celebration of God, an intimate community with Him, and a longing that other people also open themselves to this community. The words of Father Jerome are not just a consolation for priests and religious but a source of deep peace and hope for everyone, as is demonstrated by the experience of many.

Hope, Too, Can Only Whisper An Interview with Zdeněk Rotrekl

In this interview, Zdeněk Rotrekl, the well-known Czech poet, discusses the question of moral responsibility and blame involved in the political situation in Czechoslovakia after the February 1948 coup that began the communist dictatorship. In this connection he points out how he was led by his faith to choose a course of action, which resulted in his imprisonment. He also remembers the secret celebration of the Eucharist in prison.



»Znáte publikace Benediktinského
arciopatství v Praze-Břevnově?«
»Ano: www.brevnov.cz!«

— mimo edici

- **Regula Benedicti. Řehole Benediktova.** Vyd. 1998, LXX a 242 s. 190 Kč
- ROYT, JAN. **Břevnovský klášter: historie kláštera, průvodce, benediktinský život.** 2002, 48 s. 80 Kč
- COZZENS, DONALD B. **Měníci se tvář kněžství.** 2003, 136 s. 200 Kč

— pietas benediktina

- sešit 1: MERTON, THOMAS. **Monastický pokoj.** 1999, 68 s. (rozebráno)
- sešit 2: KADLEC, JAROSLAV. **Svatý Prokop, český strážce odkazu cyrilometodějského.** 2000, 184 s. 150 Kč
- sešit 3: **Apothegmata: výroky a příběhy pouštních otců I.** 2000, 160 s. [II. díl připravujeme] 140 Kč

- sešit 4: HOLZHERR, GEORG. **Řehole Benediktova: uvedení do křesťanského života (komentář).** 2001, 312 s. 290 Kč
- sešit 5: BORKOWSKA, MALGORZATA. **Kristus – život Marmionův.** 2001, 176 s. 90 Kč
- sešit 6: PALLADIOS. **Poučné příběhy pro komořího Lausa.** 2002, XXXII a 128 s. 170 Kč
- sešit 7: FRANK, KARL SUSO. **Dějiny křesťanského mnišství.** 2003, 200 s. 250 Kč
- sešit 7: **Život jurských otců.** 2004, 128 s. [výše ilustrace z této knihy] 200 Kč

— publikace připravované

THEODÓRÉTOS Z KYRRU. *Historia religiosa* | AELREDUS Z RIEVAULX. *O duchovním přátelství* | JAN CASSIANUS. *Ustanovení cenobitů a léky na osm základních neřestí* | *Apothegmata: výroky a příběhy pouštních otců II.* | VÁCLAV VENTURA. *Spiritualita východního mnišství* | GREGORIUS VELIKÝ. *Dialogy* | JAN CASSIANUS. *Rozhovory otců*

Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha ☩ sv. Markéty
Markétská 28/I, 169 00 Praha 69-Břevnov
tel.: 220 406 III; fax: 233 351 566; e-mail: klaster@brevnov.cz

NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP



Tomáš Akvinský: O LÁSCE

Filosofický jazyk sv. Tomáše ukrývá hlubokou zkušenost lásky a jemně rozlišuje všechny její podoby. Vybrané otázky z Teologické sumy s komentářem a úvodem K. Šprunka.

brož., 248 str., 225 Kč

Tomáš Akvinský: ROZDĚLENÍ A METODY VĚDY

5. a 6. otázka komentáře sv. Tomáše k Boethiovu spisu De Trinitate. Jedno z nejvýznamnějších děl anticko-středověké tradice na téma teorie poznání a vědy. Dvojjazyčně (lat.-čes.), s úvodní studií Tomáše Machuly.

brož., 136 str., 124 Kč

Sv. Kateřina Sienská: DIALOG

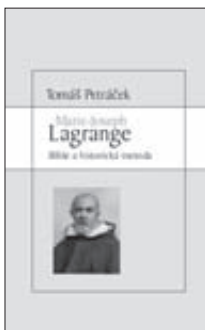
Klasické dílo dominikánské duchovní školy ukazuje perspektivu, v níž se protíná teologie s mystikou. Učitelka církve dochází k věčným pravdám nikoli cestou vědeckého zkoumání, ale vlitým darem moudrosti.

2. doplněné vydání, váz., 384 s., 330 Kč



Jan Tauler: PROPAST K PROPASTI VOLÁ

Soubor 18 kázání s obsáhlou úvodní studií seznamuje čtenáře s postavou dominikánského kazatele Jana Taulera, který patří spolu s Mistrem Eckhartem a Jindřichem Susem k nejvýznamnějším představitelům německé mystiky.



Tomáš Petráček: MARIE-JOSEPH LAGRANGE

Životopis zakladatele moderní katolické biblistiky M.-J. Lagrange (1855-1938), muže, kterému se za cenu osobního heroického nasazení podařilo smířit vědu s biblickým poselstvím. Doplněno překlady základních textů (Prameny Pentateuchu, Historická metoda).

brož., 184 str., 170 Kč

Gerald Frachet: ŽIVOTY BRATŘÍ

Dílo ze 13. století je jedním z pramenů dokládajících události spojené se založením řádu a vyprávějících o životě a skutcích prvních bratří. Čeští čtenáři se s jeho vybranými částmi mohli poprvé seznámit v časopise Růže dominikánská v letech 1936-38. Nové vydání je rozšířenou a upravenou verzí tohoto prvorepublikového výběru.

brož., 192 str., 180 Kč

Timothy Radcliffe: MEDVĚD A MNIŠKA

Bývalý generální magistr dominikánského řádu nás ve svých promluvách, plných laskavosti a anglického humoru, uvádí svým hlubokým vhledem do podstaty křesťanského povolání a do smyslu řeholního života jakožto "obnaženého jádra" křesťanství.

brož., 136 str., 119 Kč



NAKLADATELSTVÍ A KNIHKUPECTVÍ

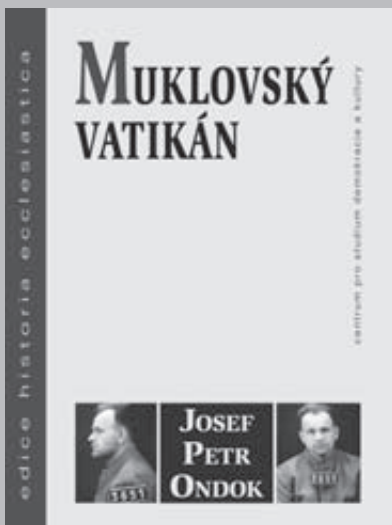
Petrská 9 110 00 PRAHA 1 tel. fax: 222 311 206 e-mail: paulinky@paulinky.cz

ŽIVOT z modlitby

Jacques a Raissa Maritainovi



www.paulinky.cz



V knize *Muklovský Vatikán* vzpomíná českobudějovický kněz, filozof a přírodovědec Josef Petr Ondok (1926–2003) na dvanáct let strávených v komunistických vězeních, kam se dostal počátkem 50. let za organizování filozoficko-náboženských vzdělávacích kroužků pro studenty. Ondok podává nejen cenné svědectví o lágrovém životě kněží (mj. významných osobností, jakými byli J. Zvěřina, A. Kajpr, S. M. Braitto nebo A. Mandl), nýbrž i neobyčejně pronikavou a navzdory popisovaným skutečnostem často i humorně pojatou reflexi muklovského údělu. Slovy autora jde o pokus „evokovat atmosféru života v kriminále ve zcela konkrétní podobě“, o zprostředkování „pohledu klíčovou dírkou, který by přiblížil všechny, i ty nejlidštější aspekty“. Osobité a originální Ondokovo vyprávění doplňuje fotografická příloha a dokumenty o soudním procesu i průběhu autorova věznění.

Brož., 136 str. + 8 str. fotografií, 198 Kč

Knihu žádejte v internetovém knihkupectví www.cdk.cz (sleva 15 až 25 %), v síti křesťanských knihkupectví nebo na adrese:
Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Venhudova 17, 614 00 Brno, tel./fax: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdkbrno.cz

STUDIA THEOLOGICA 20

léto 2005

ročník VII, číslo 2

Teologický časopis Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého,
Teologické fakulty Jihočeské univerzity,
Teologické fakulty Trnavské univerzity
a Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy

Ctirad Václav Pospíšil:
Patří pojednání o vlastnostech Božích do trinitární teologie?

Jiří Kašný:
Principia quae Codicis Orientalis recognitionem dirigant

Tomáš Machula:
Vybrané podněty pro diskusi o cílech manželství

Milan Mičo:
Příspěvek k dějinám tolerance a náboženské svobody

Jaroslav Vokoun:
Existuje postkritická biblistika?

Petra Otýpková:
Srdce jako střed lidského života u Teofana Zatovníka

Petr Dvořák:
Ad „Filozofie a náboženská zvěst“

Studia theologica jsou odborným vědeckým časopisem, který vydává Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci ve spolupráci s Teologickou fakultou Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, Teologickou fakultou Trnavské univerzity v Bratislavě a od roku 2005 i Katolickou teologickou fakultou Univerzity Karlovy v Praze. Cílem časopisu je přinášet výsledky vědeckého bádání v oboru teologie a v oborech s teologií souvisejících a kultivovat vědeckou diskusi. Časopis uveřejňuje vědecké studie a články ze všech teologických oborů, případně i z dalších disciplín, přítomných na teologických fakultách, pokud je v příspěvcích nějakým způsobem zohledněn vztah k teologii a ke křesťanství. Časopis vychází od roku 1999, v prvních dvou letech s roční periodicitou, od roku 2001 pravidelně jako čtvrtletník (vždy v březnu, červnu, září a prosinci), o rozsahu cca 100 stran. K dostání na adresách CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc; objednávký přes Internet: <http://deskacmtf.upol.cz>, odkaz Ediční činnost; TF JU, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice; KTF UK, Thákurova 3, 160 00 Praha 6; TF TU, Kostolná 1, 814 99 Bratislava.

souvislosti

revue pro literaturu a kulturu



sudety l / glanc / stevens
02 2005

www.souvislosti.cz

**Typografie je řemeslo i umění zároveň.
Sazeč je dobrý řemeslník s poučeným
srdcem.**

Typografie

studio **lacerta**

www.sazba.cz

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a křesťanskou kulturu
číslo 2 ročník 15 (2005)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

výkonný redaktor: Norbert Schmidt

redakční rada /

Josef Bartoň, Martin Betinec, Dominika Bohušová OP,
Lawrence Čada SM, Tomáš Černušák, Tomasz Dostatni OP, Dominik Duka OP,
Štěpán Filip OP, Ivo Harák, Tomáš Chudý, Jiří Pavlík, Albert-Peter Rethmann,
Norbert Schmidt, Dora Švachová, Alexius Vandrovec OSB

redakce /

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 063 625, e-mail: dominika@diecezechk.cz
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.
Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Lawrence Čada SM

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Jaroslav Vlček, Lacerta (www.sazba.cz)

tisk: PBtisk, Prokopská 8, Příbram

distribuce /

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 063 625, e-mail: dominika@diecezechk.cz
Česká pošta státní podnik, Přeprava Střední Čechy
Sazečská 7, 223 10 Praha 10
distribuce pro Slovensko: RODENY, Vinohradnická 11, SK-949 01 Nitra, Slovensko

cena 30 Kč

roční předplatné včetně poštovného 120 Kč, sponzorské 150 Kč

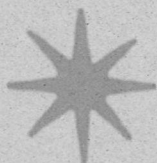
Platí se pošt. poukázkou či přímo na č. konta České dominikánské provincie:
68739004/0400, var. symbol: 60971 (spec. symbol nutno konzultovat s redakcí).

MK ČR 6783. Podávání novinových zásilek povoleno

Ředitelstvím pošt Praha čj. NP 606/1994 ze dne 29. 3. 1994.

ISSN 1213-6301

<http://salve.op.cz>



připravovaná témata:

preventivní mír

přirozený zákon

teologie (a) umění

