

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

Kde nacházejí svůj vzor a motivaci současní kněží?

J. Brož – Biblické základy kněžství

T. Petráček – Kněžství, kněží a dějiny

B. Mohelník OP – Vztah obecného a služebného kněžství

Rozhovor s Adamem Bonieckým

Adriena Šimotová v presbytári Nejsv. Salvátora

kněžství



2/10







Handwritten text, likely a list or notes, visible through the glass. The text is mirrored and appears to be written on the reverse side of the page. The handwriting is cursive and somewhat illegible due to the reflection and the angle of the glass.

Obsah

Editorial / 5

Jaroslav Brož

Biblické základy kněžství / 9

Tomáš Petráček

Kněžství, kněží a dějiny

Několik poznámek k proměnám forem kněžského života v moderní době / 25

Kde nacházejí svůj vzor a motivaci současní kněží?

V anketě odpovídá P. Brož, T. Dostatní OP, D. Duka OP, Š. Filip OP, B. Hajas OP, bratr Jáchym OCSO, P. V. Kohut OCD, B. Mohelník OP, T. Petráček,

T. Pospíšil OP, J. Regner SJ, A.-P. Rethmann / 39

Matthew Levering

Kristus kněz

Prohloubení 22. otázky třetí části *Summy Theologiae* / 59

Benedikt Mohelník OP

Vztah obecného a služebného kněžství / 95

Benoît-Dominique de La Soujeole OP

Doktrinální základy kněžské spirituality / 115

Přiznávám, že ne vždy postupuji *lege artis*

Rozhovor s Adamem Bonieckým / 125

Adriena Šimotová

Prostrace. Instalace kresebného objektu v presbytáři Nejsv. Salvátora / 137

Recenze / 151

English Summary / 155

Editorial

Vážení čtenáři,

druhé číslo letošního ročníku revue *Salve* věnujeme tématu kněžství, a to i proto, že se celá církev na popud papeže Benedikta XVI. zamýšlí nad životem a posláním kněží. Patronem roku byl stanoven svatý farář Arský, kněz, který vyrostl v době po Francouzské revoluci v podmínkách, které ztěžovaly vznik a růst kněžských povolání, ačkoli církev nedostatek farářů, zvláště na francouzském venkově a ve velkých městech, silně pociťovala. Svatý Jan Maria Vianney překonává tyto překážky a svým způsobem duchovního života patří k představitelům francouzské spirituality kardinála Bérulla, vztažené na venkovského faráře. K tomuto rozhodnutí papeže pravděpodobně vedla podobnost situace, ve které se církev, zvláště v Evropě, nalézá. Evropa, původní rezervoár kněžských povolání, kterými zásobovala ostatní světadíly, nemá v současnosti dostatek povolání sama pro sebe. Naopak v ostatních světadílech, v Asii, Africe a Latinské Americe, několikanásobně převyšují evropské počty kněží. Stručně řečeno: dvacet seminaristů zajišťuje statistickou rovnováhu na počet 100 kněží. V Asii a v Africe počty seminaristů 5–6krát převyšují tento stabilizační koeficient. Mnozí čtenáři s přihlédnutím k článku Tomáše Petráčka „Kněžství, kněží a dějiny“ mohou namítnout, že se jedná o určitý fenomén závislý na historických okolnostech a společenském vývoji.

Anketa, ve které vypovídají kněží dvou generací naší církve, hovoří jasnou řečí o tom, jaká je motivace ke kněžskému povolání v dnešní Evropě, resp. v české církvi. Ukazuje se určitá disproporce v motivaci ke kněžství a farní službě. Nesouvisí to s radikální změnou územní infrastruktury farností vytlidňujícího se venkova a lokální nezakotveností obyvatel měst spolu s mobilitou, kterou umožňuje městská či automobilová doprava? Užívání počítačů a mobilních prostředků prohlubuje atomizaci společnosti a pocit zbytečnosti živého společenství, které vynahrazuje partner na počítačové či televizní obrazovce. Kněz, hlavně farář, se často ocitá v roli herce živého divadla, které stále více zápasí o své diváky.

Mé rodné město si stále vystačí s jednou divadelní scénou, ačkoli se během 20. století počet obyvatel zdvacetinásobil z necelých 5 000 na necelých 100 000 obyvatel. V tomto případě je na tom církev pětikrát lépe. Znamená to však, že počet návštěvníků bohoslužeb na počátku 20. století představoval čtvrtinu obyvatel (pro vojáky a školáky byla účast na bohoslužbách v kostele povinná) a dnes dosahuje nedělního průměru cca 3,5 % vyjma velké svátky a církevní slavnosti. Nárůst obyvatel ve městě však není dán populačním nárůstem, ale je následkem totálního vytlidnění venkova, kde naopak můžeme v důsledku radikálního, až

katastrofálního snížení počtu obyvatel mluvit o nebývalém nárůstu religiozity. V této situaci se také rodí nová kněžská povolání, kterých je mnohem více než seminaristů v seminářích.

Jsou to náročné a těžké otázky, které se staví před mladé adepty kněžství, dříve než podají přihlášku do semináře. O těchto povoláních vědí zpovědníci, často i biskup a řeholní představení. Je opravdu omylem dnešní doby, že by překážkou na cestě ke kněžství byl celibát. Rozvrácené a v rozvratu žijící rodiny naopak spíše ženou nedozrálé muže a ženy k hledání smyslu života v celibátu, aniž by plně zachytily povolání ke kněžství či řeholnímu životu.

Papežem vyhlášený rok kněží se stal současně obětí mediální skandalizace kněží. Stalo se tak v době, kdy byla právě rozvrácením rodin v období postsexuální revoluce vyvolána opravdová krize sexuality, kdy muž neví, že je muž, kdy žena pochybuje o svém ženství a hedonismus chce nahradit skutečný sexuální vztah, na kterém stojí společenství muže a ženy v manželství a rodině. Z tohoto prostředí od poloviny 20. století vyrůstala také i kněžská povolání, což naznačila především publikace *Kleriker. Psychogram eines Ideals* německého psychologa a kněze Eugena Drewermanna. Sumarizace skandálních obvinění i selhání kněží ukazuje, jakým způsobem se zmíněné fenomény odrážejí i v životě církve, kde se v absolutní převaze nejedná o pedofilní skandály, ale o zneužití postavení v roli nadřízeného nebo představeného vůči nezletilým subjektům homosexuálního či heterosexuálního zájmu, či psychického či fyzického vydírání. Příkladem jsou polepšovny či internáty, kde se používaly i fyzické tresty, což byla běžná praxe, se kterou jsme se setkávali v obdobných zařízeních i v naší socialistické vlasti, kam, jak někteří říkají, byl „naštěstí“ duchovním osobám vstup zakázán. Záměrem mých řádků není bagatelizovat zločiny a přečiny, ale pravdivě popsat skutečnost. Skutečným a jedinečným krokem k nápravě jsou jednoznačné postoje Jana Pavla II. a Benedikta XVI., které mohou ještě ve větší míře uchránit církev a kněžství od těchto jevů i případných neoprávněných osočení, která představují téměř 90 % skandálních obvinění. Oněch zbývajících 10 % provinilých představuje 0,2 % všech duchovních osob z řad římskokatolické církve, což je oproti ostatním skupinám 10–20krát méně. Nicméně pokud se zločiny ze strany kněží opravdu staly a jsou prokázané, považuji za správné, že se dostaly do sdělovacích prostředků. Normou je pro mě výrok Jana Pavla II.: „Jednou a dost!“ Na straně občanské to znamená, že se celá věc musí předat civilnímu úřadu a prošetřit. Po stránce církevní to znamená, že provinilec musí být postaven mimo službu, než se celá věc prokáže.

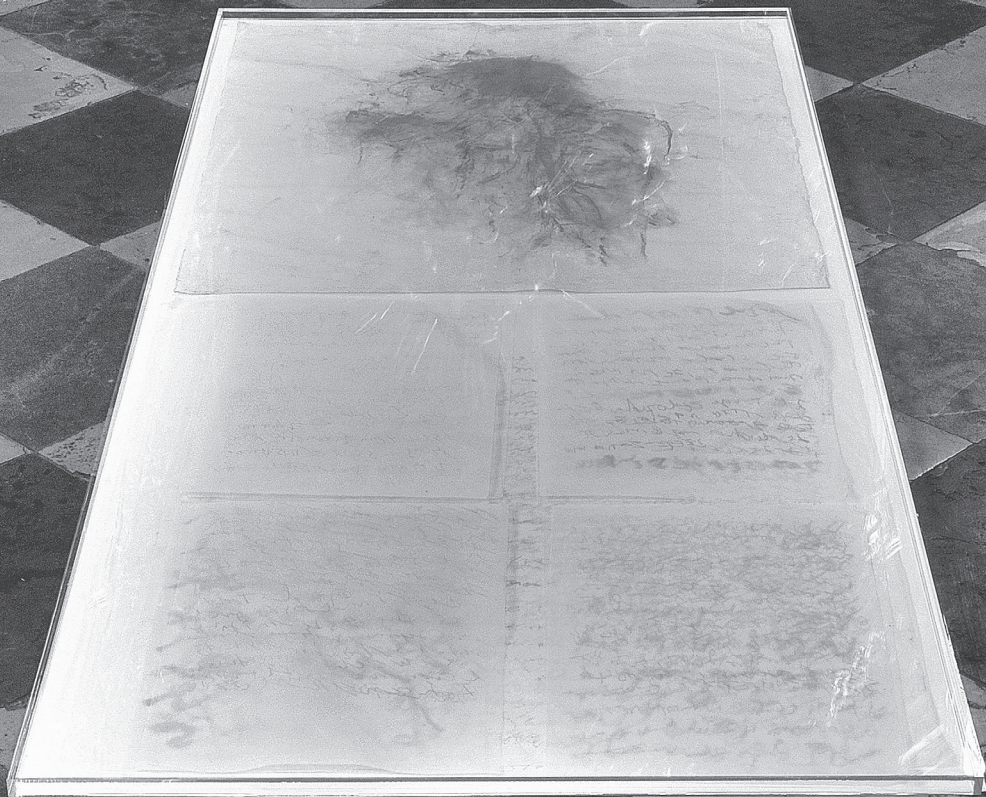
Evropa a její dějiny jsou nepředstavitelné bez kněžských osobností, které spoluvytvářely její duchovní, intelektuální, morální i materiální rozkvět. Výraz klerik

se stal v anglofonní oblasti označením pro úředníka, neboť intelektuální vrstvy Evropy se zrodily z řad kněží, mnichů, kanovníků, opatů a biskupů. V tomto smyslu můžeme číst i následující statě, ve kterých se Jaroslav Brož zabývá biblickým pojetím kněžství, Benoît-Dominique de La Soujeole OP se v článku „Doktrinní základy kněžské spirituality“ snaží ukázat na doktrinní formaci kněžské spirituality období 20. století, z níž vyrůstají i dokumenty II. vatikánského koncilu. Úloha obecného kněžství, zapomenutá v době konfesijních sporů potridentské éry a nově objevená na II. Vaticanu, je tématem pojednání Benedikta Mohelníka OP, v němž nám osvětluje vztah mezi služebným a obecným kněžstvím. Matthew Levering v článku „Kristus kněz“ ozřejmuje nauku sv. Tomáše Akvinského v kontextu současné debaty o kněžství a naplňuje čtenáře údivem a obdivem k teologické hloubce Akvinátova myšlení. Rozhovor s Adamem Bonieckým nám ukazuje úskalí života a působení kněze v mediálním světě, v jeho střetech s realitou světa a společnosti.

Celé toto číslo je provázeno fotografiemi instalace kresebného objektu Adrieny Šimotové, umístěného na dobu postní do presbytáře kostela Nejsv. Salvátora v Praze, do místa, které je zasvěceno svátostné službě kněze. Více k tomu vysvětluje i stař Pavla Brunclíka.

Toto druhé číslo věnuji především kněžím, kteří vytrvali a vytrvávají ve své službě, snaží se o kreativitu přístupu v dané situaci, prožívají radost ze svého kněžství a instituční pouto jim nebrání v duchovní svobodě a rozletu. Kéž je toto číslo i povzbuzením pro ty, kteří pochybují, kteří hledají, i oporou těm, kteří mají pocit, že se ztratili. Ostatním čtenářům přeji, aby si po přečtení všech článků tohoto čísla více uvědomili, kdo jsou jejich kněží, kteří s nimi žijí a pro ně pracují.

✠ fra Dominik Duka OP



Jaroslav Brož

Biblické základy kněžství

1. Úvod

Kněžství patří k důležitým tématům biblického zjevení.¹ Podle definice v listu Židům je „každý velekněz brán z lidu a bývá ustanoven pro lid v jeho záležitostech u Boha, aby podával dary a oběti za hříchy.“ (Žid 5,1)² Je obecným náboženským jevem, že *mysterium numinosum*, které člověk zakouší jako *fascinosum* a současně *tremendum*, v něm vyvolává pravdivé vědomí nedostatečnosti a nehodnosti vstoupit do božského tajemství přímo. Potřebuje prostředníka. Zjevené náboženství biblické není výjimkou. Bůh Izraele je skrytý (Iz 45,15), ale ze své nepřístupnosti vystupuje a oslovuje člověka v různých dějinných okolnostech. Jeho hlavním komunikačním nástrojem je slovo, především slovo prorocké. Ale ve smyslu hebrejského *dábár* mluví Hospodin ve Starém zákoně i skrze dějinné události, které pak normativně komentuje v posvátných knihách.

2. Kult ve Starém zákoně

2.1. Kněžské postavy, úkony a funkce

Už k životu patriarchů patří kultické úkony: Abrahám staví oltáře (Gn 12,7n; 13,18; 22,9) a přináší oběti (22,13). Podobě jedná i Izák (26,25) a Jákob (28,18; 31,54). Ostatně už v biblických pradějinách poukazuje konflikt mezi Kainem a Ábelem, který vyústí do bratrovraždy, na existenci obětního kultu ještě dřív, než se začne v Bibli mluvit o vyvoleném lidu. Modalita kultu souvisí s převládajícími kulturními prvky; Kain přináší oběť jako zástupce zemědělské kultury, zatímco dar jeho bratra vyjadřuje typický kult kultury pastevecké (Gn 4,3nn). Kult a oběť, které jsou náboženským prvkem života izraelských praotců, patří mezi všelidské fenomény.

První kněží, o kterých se Bible zmiňuje, jsou cizinci: Melchizedech, král a kněz jednoho kanaánského města (Gn 14,18), egyptští kněží ve službách faraonových (41,45; 47,22) a také Mojžíšův tchán, který je midjanským knězem (Ex 2,16).

Kněžství v Izraeli je příkladem společenské specializace. A tak poté, co se Izrael stane národem, dostává na Sinaji vlastní zákonodárství – Tóru, která také podrobně upravuje kultický život a ustanovuje k tomu účelu kněze a jejich pomocníky – levity.

Popsat jednotlivé dějinné etapy kněžských institucí v Izraeli je dnes velmi obtížné. Informace v Bibli jsou mezerovité a předpisy o kultu dostaly konečnou podobu v době po exilu. Ve všech obdobích ale vyniká privilegovaný vztah kněží k Bohu (Ex 28,1–29,35; Lv 8,1–10,20). Vedle toho plnilo izraelské kněžství také funkci společenskou. Kněží svolávali lid ke stanu setkávání, který byl znamením Boží přítomnosti (Ex 29,43–45).

Úkoly izraelských kněží a jejich rozsah se měnil v závislosti na proměnách kultických forem a na očišťování a zrání pojmu Boha a vztahu k němu. Ve starších dobách příslušelo kněžím věstit za pomoci posvátných předmětů *tummím* a *urím* (Dt 33,8; 1Sam 14,41) nebo skrze *efód* (1Sam 23,9; 30,7). V této primitivní náboženské praxi můžeme sledovat náznak duchovního postoje hledání Boží vůle. Ta se ale v Izraeli projevovala hlavním a čistším způsobem ve slovech Zákona. A tak k významným kněžským úkolům patřilo i vyučování. V Mojžíšově požehnání se o kmeni Lévi říká, že „učí Jakuba tvým zvykům a Izraele tvému Zákonu“ (Dt 33,10). Podle Malachiáše „je na kněžských rtech, aby střežily vědění, a z jeho úst se hledá poučení“ (Mal 2,7). Nemůžeme přehlédnout, že tento poslední z proroků kritizuje kněze své doby a vyžaduje nápravu. Kněží totiž svou učitelskou službu zanedbávali, a tak je v ní postupně nahradili profesionální učitelé Zákona.

Po úkolu vyučovat uvádí Mojžíšovo požehnání další kněžskou funkci: „Okurují kadidlem tvé chrpí a kladou na tvůj oltář celopal.“ (Dt 33,10) Kniha Levitikus (1–7) obsahuje podrobná nařízení o tom, jak se mají v Izraeli přinášet různé druhy obětí. Hlavní funkce při tom připadá vždy knězi. Podle biblických vyprávění však nebylo obětování vyhrazeno jen kněžím. Oběti Hospodinu přinášeli už patriarchové (Gn 22,13; 31,54), Samsonův otec (Sd 13,19) a při slavnostních příležitostech králové David (2Sam 6,17) a Šalomoun (1Král 8,62nn). Čím víc se ale prohluboval smysl pro Boží svatost, tím víc vzrůstalo vědomí, že jen osoba zvláště zasvěcená může přinést oběť, která bude Bohu milá. A tak bylo obětování vyhrazeno výlučně kněžím.

K dalším kněžským funkcím patřil dohled nad rituální čistotou, jak byla stanovena Zákonem (viz Lv 11–15). Kněží sami se museli varovat každého kontaktu, který by je kulticky znečišťoval.

Pozitivnějším úkolem kněží bylo žehnat lidu v Hospodinově jménu, i když ani tato výsada nepatřila kněžím výlučně. Otec rodiny mohl žehnat svým dětem (Gn

27,4; 48,15; 49,28) a král svému lidu (2Sam 6,18; 1Král 8,14). V Nm 6,22–27 máme zachovanou rituální formuli známou jako „árónské požehnání“.

Kněz byl konečně nerozlučně spojen i s chrámem či svatyní. Jen on mohl vejít do svatých prostor a musel s největší pečlivostí opatrovat svatyni a pečovat o všechny posvátné předměty. „Každý nepovolaný, který by se přiblížil, měl být vydán na smrt.“ (Nm 3,38) Ve starých dobách existovalo velké množství svatyní. Abrahám budoval na mnoha místech oltáře (Gn 12,7.8; 13,18; 22,9). Existují tradice o svatyni v Silo (1Sam 1,3) a v Gabaonu (1Král 3,4). Když se zakládala nová svatyně, byl hned určen kněz jako její strážce a správce (Sd 17,5–13; 1Sam 7,1; 1Král 12,31n). Aby David zvýšil prestiž svého nového hlavního sídla, nechává do Jeruzaléma přenést Boží archu (2Sam 6). Na tomto posvátném místě pak jeho syn Šalomoun staví chrám (1Král 6; 2Kron 3,1). Po něm zejména Ezechiáš a Josiáš reformovali kult tak, že chrám měl nejen ústřední postavení, ale po potlačení provinčních svatyní se stal výlučným místem Hospodinova kultu. Odpovídajícím způsobem bylo reformováno i kněžstvo (2Král 23,9). Po babylonském vyhnanství se na toto uspořádání navázalo. Kult se konal v Jeruzalémě a podílely se na něm střídavě třídy kněží a levitů v pravidelných turnusech (1Kron 24,7n; 2Kron 31,2; srov. Lk 1,8). Toto prosazování jedinečnosti chrámu bylo odrazem prohlubujícího se smyslu pro svatost jediného Boha.

2.2. Struktura kultu a kněžského prostřednictví

Po krátkém popisném přehledu můžeme zjistit, že starozákonní bohoslužebný řád byl přes svou rozmanitost založen na několika principech. V nich se odráží teologie izraelského pojetí kultu, oběti, ale i struktura Božího lidu.

Starozákonní kultický život vychází z pojmu *svatosti*. Jediný svatý je Bůh (srov. Iz 6,3). On si vyvolil Izraele za svůj lid. Ten, pokud má vejít do vztahu se svým Bohem, se musí stát také svatým, to znamená přejít z profánní oblasti běžného života do sféry božské skutečnosti. Tak zněl i požadavek Zákona: „Buďte svatí, neboť já Jahve, váš Bůh, jsem svatý.“ (Lv 19,2)

Svatost Boží je zakoušena jako jinakost, odlišnost od běžných denních skutečností. Toto zjištění bylo vtěleno do kultu jako jeho základní princip. Na cestě ke spojení s Bohem je třeba vyjít po stupních, které vznikly oddělováním různých oblastí společenského života. Existovala soustava odstupňované posvátnosti osob (pohané – Izrael – kmen Lévi – áronovští kněží – úřadující velekněz), míst (celý svět – zaslíbená země – svaté město Jeruzalém a v jeho středu chrám s odstupňovanými posvátnými prostory až po „velesvatyni“) a času (soustava dnů běžného života, postních dnů a svátků). Velekněz byl na této společenské pyramidě Bohu

nejblíže. Jeho výjimečná důležitost je patrná zejména v rituálu velkého dne smíření (hebr. *jóm kippúr*; viz Lv 16), který představuje vrchol veškerého izraelského kultu. Jenom v tento den, jednou za rok mohl velekněz vejít do nejsvětější části chrámu, aby od Boha obdržel odpuštění hříchů pro všechny lid. Jeho služba byla podmíněna přinesením oběti na usmíření. Ta stejně jako mnoho dalších obětí spočívala v tom, že obětované zvíře symbolicky přešlo ze světa profánního do světa božského. Do něj ale ani sám kněz nemohl vstoupit úplně, k tomu nebyl uschopněn. Mohl ale v poslušnosti rituálu daného Božím zákonem zabít obětní zvíře a nechat ho strávit ohněm, kterým byl obětní dar symbolicky vynášen vzhůru k Bohu. Při tom se také kropilo krví směrem k Božímu trůnu, protože „bez vylití krve není odpuštění“ (Žid 9,22).

Úplné kněžské působení ve starozákonním kultu můžeme rozdělit do tří fází. První je vzestupná, která lidu umožňuje přiblížit se skrze kněze k Bohu. Obsahuje celou soustavu pravidel o rituální čistotě a o obětních darech včetně očištěných a zásvětných obřadů. Rozhodující je druhá fáze: kněz se setkává s Bohem. Podpořen obětí, která je Bohu milá, může být přijat do Božího příbytku. Setkání s Bohem je plodné. A jako kněz nepřichází k Bohu s prázdnou, nýbrž s obětním darem, tak se potom vrací k lidu s dary od Boha; to je třetí fáze kněžského prostřednictví, sestupná. Lid obdrží skrze kněze od Boha odpuštění hříchů a usmíření, pokyny pro správnou životní cestu, požehnání, plodnost, pokoj a štěstí. Kněz si tedy právem zaslouží označení prostředník, protože zajišťuje dobré vztahy mezi lidem a Bohem. A třebaže Starý zákon nemluví o prostřednictví přímo, rád zdůrazňuje slávu kněze, která je odrazem slávy samého Boha (srov. Sir 45,6–22).

2.3. Situace v období Druhého chrámu

V období Druhého chrámu, na jehož sklonku se dostáváme až k Ježíši a jeho působení, zaznamenáváme ve vývoji židovského kněžství zesílení některých důrazů. Především roste smysl pro svatost, který se mimo jiné projevil sjednocením kněžstva a zavedením přísného hierarchického řádu. Se stále nápadnějším společenským exkluzivismem vzrůstala také moc kněží ve společnosti. Ti vedle náboženské autority nabývají vůdčího postavení i v politickém životě. Například kniha Sirachovcova chválí velekněze Šimeóna, že zajistil bezpečnost Jeruzaléma, když „opevnil město pro případ obležení“ (Sir 50,4). Povstání proti helenizujícím tendencím seleukovských vládců vedli ve 2. století př. Kr. Makabejští, kteří si po vítězství udrželi svou politickou moc a jako kněžská hasmonejská dynastie určovali náboženský život židů až do Ježíšovy doby. V této době byl zaveden řecký titul *archiereus*, který dobře vyjadřuje soustředění dvojí moci (1Mak 10,20n; 13,41n).³

Velekněžská hodnost se stala předmětem ostrého soupeření. Někteří uchazeči o ni neváhali užít všech prostředků, aby jí dosáhli, a nezastavili se ani před vraždou.⁴ Po dobytí Palestiny Římany byl velekněz nadále nejvyšší autoritou národa a římsí místodržící uznávali synedrium pod jeho předsednictvím jako místní mocenský orgán. Tento stav velmi věrně dosvědčují i novozákonní pašije.

Některá náboženská hnutí té doby ale nebyla s takovým stavem kněžstva spokojena. Ve svém zklamání upřeli jejich stoupenci své naděje na očekávání obnovy kněžství. Už prorok Malachiáš, který káral nedostatky kněží (Mal 2,1–9), ohlásil očistu synů Léviho (3,3). Kumránské rukopisy a apokryfní *Závěti dvanácti patriarchů* dokazují, že součástí eschatologického očekávání té doby byla i obnova kněžství. Členové kumránského společenství čekali vedle davidovského mesiáše („mesiáš Izraele“) také „mesiáše áronovského“ s kněžskými rysy.⁵ Podobně *Závět Léviho* ohlašuje, že Bůh v posledních časech potrestá nehodné kněze a potom si „vzbudí nového kněze, jemuž budou odhalena všechna slova Páně“ (*Záv. Lévi*. XVIII, 2).⁶ A tak kněžství, které bylo vysoce ceněno jak v posvátných Písmech, tak v životě Božího lidu, nemohlo zůstat nenaplněno v poslední době.

3. Kristovo novozákonní kněžství

3.1. Židovští kněží a vztah Ježíšova veřejného působení ke kultu

V Novém zákoně se setkáváme s představiteli starozákonního kněžství, a to téměř výlučně v pašijích.⁷ Židovští velekněží ve všech čtyřech evangeliích nesou hlavní podíl na Ježíšově odsouzení (Mt 26,62–66 par; podobně Jan 18,35; 19,6). Ve Skutcích se jejich nepřátelství obrací proti jeruzalémské komunitě Ježíšových učedníků, zejména proti apoštolům (Sk 4,6; 5,17n; 9,1n). Za těchto okolností velekněží vždy vystupují jako představitelé moci, a nikoli jako vykonavatelé kultu. Ježíše obvinili z důvodů politických a náboženských. Prý podněcoval revoltu proti chrámu (Mk 14,58), čímž implicitně ohrožoval i kněžství s ním spojené. Hlavním důvodem žaloby pak bylo jeho mesiášství, které bylo pojmem politicko-náboženským. A poslední důvod jeho odsouzení veleradou bylo rouhání, provinění čistě náboženské (Mk 14,63n).

Tento antagonismus mezi Ježíšem a vládnoucími kněžskými kruhy byl zřejmě jednou z překážek, které znesnadňovaly, aby Ježíšova osoba a jeho dílo byly formulovány v kněžské terminologii. Jeho působení ničím nepřipomínalo starozákonní kněze. Pocházel z kmene Judova a za svého života nevykonával žádnou kněžskou funkci podle Zákona. Byl považován za proroka, dokonce za „velkého

proroka“ (Lk 7,16.39; Mt 21,11.46; Jan 4,19; 6,14).⁸ Po Velikonocích Petr prohlašuje, že Ježíš byl prorokem jako Mojžíš, zaslíbený v Dt 18,18 (Sk 3,22).

Ježíš navazoval na prorockou tradici mimo jiné i tím, že kritizoval náboženský formalismus, což se týkalo také kněží. Neohlízel se na zásady rituální čistoty tam, kde mu překážely v přístupu k hříšníkům (Mt 9,10–13). Proti obřadní čistotě staví čistotu srdce (Mt 15,1–20). Odmítá absolutní závaznost předpisů o šabat (Mt 12,1–13; Jan 5,16–18 apod.). Odvolává se na Ozeášova slova „Milosrdenství chci, a ne obět“ (Oz 6,6; Mt 9,13; 12,7), aby ukázal, že sám Bůh dává přednost službě bližnímu jako pravé bohoslužbě před rituální obětí.

Ježíšova smrt ještě prohloubila jeho odstup od starozákonního kultu a kněžství. Ježíš nezemřel na posvátném místě, ale mimo svaté město.⁹ Jeho smrt byla potrestáním podle Zákona a měla ráz potupného vyvržení z vyvoleného lidu. Apoštol Pavel připomíná, že Zákon považuje člověka visícího na dřevě za prokletého (Gal 3,13; Dt 21,22n). Jestliže Ježíšovo pozemské působení mělo sotva co společného s institucionálním starozákonním kněžstvím, nedivíme se jeho učedníkům, že k objevování kněžského rázu Ježíšovy osoby a jeho poslání přistupovali s jistou zdrženlivostí.

3.2. Kristovo tajemství a kult

Po vzkříšení nebylo těžké přijmout Ježíše jako davidovského mesiáše (Sk 2,36). Ale davidovské mesiášství souviselo s kultem. Prorok Nátan totiž ohlásil, že Davidův syn postaví Bohu dům (2Sam 7,13). A když všechna čtyři evangelia zmiňují v souvislosti s Ježíšovou smrtí jeho slova o zboření a znovuvystavění chrámu (Mk 14,58; 15,29.38 par; Jan 2,13–22), mají na mysli naplnění tohoto mesiášského proroctví. Je tedy zřejmé, že nedílnou součástí Kristova poslání byla i obnova kultu.

Ještě zřejměji se tato skutečnost jeví ve slovech o ustanovení eucharistie. To, co Ježíš řekl při Poslední večeři, zásadně proměnilo vztah člověka k Bohu. Ježíš vstupuje do rituálu židovské paschalní večeře s něčím úplně novým. Nad kalichem říká slova: „Toto je má krev smlouvy“ (Mt 26,28). V souvislosti s Ex 24,6–8 je zřejmé, že Ježíšova smrt, která se tu anticipuje, bude obětí. Povelikonoční křesťanská reflexe si tuto souvislost uvědomila. Apoštol Pavel ve svém listu do Korintu slavnostně volá: „náš velikonoční beránek, Kristus, byl už obětován.“ (1Kor 5,7) A o něco dál mluví o neslučitelnosti dvou obětních kultů – o eucharistii a modlářském kultu (1Kor 10,14–22). Další obraz z židovského kultu apoštol užívá v Řím 3,25: „Bůh ho vydal, aby se svou vlastní krví stal nástrojem usmíření¹⁰ skrze víru.“ A v Ef 5,2 je pak existenciální formule o Kristu, který „si vás zamiloval a vydal se

za nás“ (srov. Gal 2,20), rozšířena komentářem kultického rázu: „tím, že přinesl sám sebe v oběť příjemné vůně.“ Také apoštol Petr mluví o Kristu jako o „beránku bez vady“, což je výraz běžný ve starozákonním rituálu (1Petr 1,19; Lv 14,10; 23,28 atd.). V neposlední řadě také datum Ježíšovy smrti připomínalo učedníkům její obětní ráz, protože souviselo se dnem obětování velikonočního beránka (Mt 26,2; Jan 18,28; 19,4). Nebylo tedy pochyb, že Kristova smrt a vzkříšení byly pochopeny jako oběť.

3.3. Kristovo kněžství

Aby bylo možno říct, že Kristus je ve svém velikonočním tajemství knězem, bylo třeba odstranit ještě jednu překážku. Novozákonní kněžství se nedalo posuzovat podle měřítek a nároků Mojžíšova zákona. Podle něho totiž kněz nemohl být sám obětním darem. Ježíš nesplňoval ani další podmínky, aby mohl být knězem podle židovských rituálních forem. Tuto nesnáz si uvědomuje i autor listu Židům, když říká: „Je totiž všeobecně známo, že náš Pán vzešel z Judy, z kmene, o kterém Mojžíš nic neřekl, když pojednává o kněžích.“ (Žid 7,14) „A opravdu, kdyby byl Ježíš na zemi, nebyl by ani kněz, protože tady jsou kněží, kteří přinášejí dary v souladu se Zákonem.“ (Žid 8,4) Přesto Kristus knězem je, protože účinně působí jako prostředník mezi lidmi a Bohem.

Nauku o novém Kristově kněžství výslovně promyslel a v rámci Nového zákona zpracoval jen autor listu Židům. V žádném jiném novozákonním spise se Kristu nepřipisuje titul „velekněz“, jen zde.¹¹ Jak autor postupuje? Bylo by laciné obecně bez zdůvodnění tvrdit, že když se na Kristu naplnily všechny významné starozákonní skutečnosti, nemohlo zůstat stranou ani kněžství. Už jsme poznamenali, že Kristův vztah ke starozákonnímu kněžství nebyl vůbec zřejmý. A list Židům si toho je vědom. Jeho autor musel rozpoznat v rituálním áronovském kněžství jeho hlubší smysl a propojit ho s důležitými christologickými prvky apoštolského hlásání.

Východiskem výkladu o Kristově kněžství je zkušenost komunity křesťanů, která ví, že za svou existenci vděčí oslavenému Kristu. Zejména při liturgickém shromáždění si celé společenství uvědomuje, že živý oslavený Kristus je s nimi stále spojen, a to jako ten, který je uvádí do blízkého vztahu k Bohu. Tuto skutečnost zdůrazňují první dvě kapitoly listu Židům. Kristus je Syn Boží, který zasedl na trůn svého Otce (Žid 1,5–14) a současně nepřestává být bratrem všech lidí, s nimiž ho pojí všechno včetně smrti (Žid 2,5–16). Toto trvalé důvěrné spojení s Bohem i lidmi z něj činí nejlepšího prostředníka obou stran. Proto mu právem náleží titul „milosrdný a věrný velekněz“ v záležitostech lidí u Boha (Žid 2,17).¹²

Někdy se má mylně za to, že list Židům svým prohlášením o první smlouvě jako „zastaralé a zchátralé“ (Žid 8,13) ruší platnost Starého zákona coby posvátných Písem. Tak tomu ale není. Autorovi velice záleží na tom, aby Kristovo nové kněžství bylo zcela v souladu s Písmy. A když v nich není téměř nic, v čem by bylo možno navázat na rituální systém áronovského kněžství, svatopisec hledá, zda Starý zákon neukazoval na Krista jiným kněžským předobrazem.¹³ K potvrzení prvotní zkušenosti Krista jako živého zastánce u Boha se připojuje argument z Písma. Autor nachází východisko v obecně přijímaném proroctví o oslavení Krista po Boží pravici v Ž 110,1. Použití tohoto proroctví samotným Ježíšem potvrzují evangelia (Mt 22,41–46; 26,63–66) a stává se běžným i jinde v Novém zákoně (srov. Mk 16,19; Sk 2,34; Ef 1,20 atd.). List Židům na ně odkazuje již v 1,3 („zasedl [...] po pravici“) a opakovaně se k němu vrací (1,13; 8,1; 10,12; 12,2). Nikdo v Novém zákoně ale předtím nepoukázal na to, že 4. verš tohoto žalmu oslovuje stejnou osobu jako verš 1., kterou Bůh nyní vyhláší „knězem navěky“. A Bůh tu nejen potvrdil, ale dokonce „přísahal“, že oslavený Kristus je knězem. Poprvé se tento důkaz z Písma uvádí v Žid 5,6, poté se opakuje v 5,10 a 6,20 a v 7. kapitole ho autor podrobně vysvětluje. Kristovo kněžství „podle řádu Melchizedechova“ se tu vykládá za pomoci jediné epizody v Tóře, která se zmiňuje o tomto králi a knězi kanaánského města (Gn 14,17–20). Na rozdíl od áronovského kněžství, jehož stabilita je ohrožena smrtelností jeho nositelů, takže musí být založeno na genealogické posloupnosti, je Kristovo kněžství věčné, protože vzkříšený Pán už neumírá a žije navěky (7,3.16n.24n). A tak slovy žalmu o „knězi podle řádu Melchizedechova“ list Židům ohlašuje, že s Kristem nastupuje takové pojetí kněžství, které se zakládá na jiných principech než rituálně chápáné kněžství áronovské.

Když aplikujeme na Kristovo kněžství obecné třístupňové schéma, odpovídá střední fázi přítomnost oslaveného Ježíše v Boží slávě, „který prošel nebesy“ (Žid 4,14). Třetí fáze – zprostředkování Božích darů lidem – je v listu Židům soustředěna do výrazu „věčná spása“ (Žid 5,9), o které se systematicky pojednává zejména v 10,1–18. Největší pozornost však autor věnuje fázi první, když vysvětluje, jak Ježíš došel do současného postavení velekněze u Boha, a spojuje ji s Kristovým velikonočním tajemstvím. Ohlašuje ji v 5,9 krátkou větou: „poté, co došel dokonalosti“, což je překlad řeckého aoristu *teleiôtheis* – „byv zdokonalen“. V souvislosti s Žid 2,10, kde se rovněž mluví o Kristově zdokonalení utrpením, je na místě otázka, jaký druh dokonalosti má autor na mysli. Objasnění najdeme ve starozákonních nařízeních o kněžích, ve kterých sloveso *teleio-ô* znamená obřadní posvěcení pro kněžskou službu. Kristovo utrpení, smrt a následné oslavení tedy nemělo za cíl jeho morální zdokonalení, ale způsobilo proměnu, jíž byl Ježíš

plně ustanoven veleknězem nové smlouvy.¹⁴ O tomto tématu pojednávají obšírně kapitoly 8–9 listu Židům, jejichž klíčovým úryvkem jsou verše 9,11–14. Kristovo velikonoční tajemství je tu představeno termíny starozákonního kultu jako cesta velekněze do svatyně. Nesmíme ale přehlédnout, že Kristovo kněžství už není vázáno na rituální předměty a prostory, ale je plně obsaženo v jeho osobě; je to kněžství „existenciální“. Jeho projití „větším a dokonalejším stanem, který není udělán lidskou rukou, to znamená, který nepatří k tomuto stvoření“ (Žid 9,11) je cestou jen obrazně; reálně znamená proměnu jeho ukřižovaného smrtelného těla v tělo oslavené, které opravdu nepatří k tomuto stvoření, protože je počátkem stvoření nového.¹⁵ Druhým prostředkem Kristova vejítí do „svatyně“ je jeho vlastní krev, která je tu zástupným termínem pro jeho násilnou smrt na kříži. Ta byla výsostným obětním úkonem, a to ne rituálním, ale existenciálním. Ježíš tu uskutečnil dvojitý úkon lásky: Bohu, svému Otci, tu projevil absolutní svobodnou poslušnost vůči jeho plánu spásy a nám, lidem, prokázal nejvyšší službu lásky tím, že dal svůj život za naši spásu. Kristus nebyl v tomto ději pasivní, nýbrž aktivně spolupracoval v Božím díle veden Duchem Svatým: „prostřednictvím věčného Ducha přinesl Bohu sám sebe v obět bez poskvrny.“ (Žid 9,14) Jeho obět má nejen hodnotu kněžského zasvěcení, ale také smírné oběti (Žid 9,26nn) a oběti smlouvy (9,15–22). Jediná Kristova obět tedy nahrazuje všechny starozákonné oběti (10,5–10) a místo kultu rituálního, který byl vnějškový a neúčinný, ustavuje kult existenciální, který umožňuje zapojení celého člověka a spojuje ho účinně s Bohem i bratřími.

4. Novozákonní kněžství věřících

4.1. Nový kult

Kristovou obětí se změnila celá náboženská situace. Základní princip starého kultu – oddělování – byl zrušen, protože Kristus otevřel cestu „zcela novou, živoucí“ (Žid 10,20), která umožňuje bez omezení přístup k Bohu každému člověku. Všichni mohou přistupovat k Bohu „s jistotou“¹⁶ (4,16; 10,19–22) a přinášet své „oběti“ (13,15n). Nový kult je založen na principu společenství, solidarity a účasti. Kristovo kněžství je jediné; proto autor listu Židům vyhrazuje titul „velekněz“ v nové smlouvě jen Kristu. Ale není to kněžství exkluzivistické. Umožňuje participaci. V napodobování Krista jsou věřící povoláni k tomu, aby žili v synovské poslušnosti, konali „Boží vůli“ (Žid 10,36; 13,21; srov. 5,8; 10,7–9) a zdokonalovali se v bratrské lásce skrze účinnou solidaritu (10,24; 13,16). Takový kult není možný

bez napojení na Kristovu oběť. Proto má v křesťanském životě podstatné místo slavení eucharistie, která toto napojení umožňuje (srov. 19–25; 13,15).¹⁷ Nový kult je tedy proměna života křesťana skrze Boží lásku.

Podobně se vyjadřuje i apoštol Pavel na začátku velké pareneze v listu Římanům, když rovněž vybízí ke křesťanskému životu za pomoci obětího slovníku: „Vybízím vás tedy, bratři, pro Boží milosrdenství, abyste sami sebe přinášeli v životou, svatou, Bohu příjemnou oběť: to je ta duchovní (řec. *logiké*) bohoslužba [...] ať vás proměňuje obnova vaší mysli...“ (Řím 1,1–2) Tento způsob života je uskutečňováním kněžství, třebaže tu slovo „kněžství“ nezaznívá.

4.2. Králové a kněží

Dva novozákonní spisy vidí ve věřících v Krista pokračování starozákonního Božího lidu, a tak na něj přenášejí i titul „kněží“; je to První list Petrův a Zjevení sv. Jana.

Bůh v hebrejském znění Ex 19,6 slibuje: „Budete pro mne královstvím kněží“ (*mamleket kohanim*). *Septuaginta* překládá množné číslo „kněží“ kolektivním výrazem *hierateuma* – „kněžstvo“. V 1Petr 2,5,9 toto slovo označuje společenství věřících jako kněžský organismus. Je to jeden z velmi výstižných výrazů pro církve. Protože věřící skrze křest přilnuli ke Kristu na základě tajemství jeho smrti a vzkříšení, jsou „živé kameny ke zbudování duchovní stavby, ke svatému kněžství“,¹⁸ aby přinášeli „duchovní oběti, příjemné Bohu skrze Ježíše Krista“ (1Petr 2,5). Někdy se má podle Lutherova výkladu¹⁹ mylně za to, že tu apoštol Petr mluví o kněžství každého jednotlivého věřícího v individualistickém smyslu. Ale už analýza tohoto výjimečného slova i blízký kontext ukazuje, že *hierateuma* se sice vztahuje na osoby, ale ne na jednotlivce, nýbrž na jejich organické uskupení, které se vyznačuje zvláštní funkcí.²⁰ A lze rozumně předpokládat, že tento „kněžský organismus“ má svou strukturu, ve které existují různá postavení a služby včetně představených (srov. 1Petr 5,1, kde se mluví o *presbyterech*).

Božím zaslíbením v Ex 19,6 se inspiroje také poslední kniha Bible. Prorok Jan se přitom neváže na *Septuagintu*, ale samostatně překládá z hebrejského textu. V chvále, která je součástí liturgického dialogu, křesťané vyznávají, že Kristus „učinil z nás království, kněze pro svého Boha a Otce“ (Zj 1,6).²¹ Toto čestné označení zaznívá ještě jasněji v nebeském chvalozpěvu na Beránka v 5,9–10. A potřetí je kněžská tematika v Apokalypse obsahem blahoslavenství v 20,6, které prohlašuje, že mučedníci-svědci „budou kněžími Boha a Krista, s nímž budou vládnout tisíc let“. Přínosem Apokalypsy je především spojení královské a kněžské důstojnosti Kristových vyznavačů. Královská a kněžská důstojnost označuje

privilegovaný vztah křesťanů k Bohu, díky němuž mají rozhodující vliv ve světových dějinách. Ona je vrcholným plodem Kristova vykupitelského díla (1,6; 5,10). V nesnadných dějinných okolnostech, kdy jsou křesťané odsuzováni na smrt a stávají se oběťmi, je posiluje vědomí, že už na této zemi jsou díky Beránkově krvi králi a kněžími. Tato dvojí důstojnost bude jednou završena plným štěstím a svatostí v novém stvoření (20,6). V novém Jeruzalémě bude „trůn Boží a Beránkův“ a „Boží služebníci se mu budou klanět“ (22,3); to bude naplnění jejich kněžství. Současně jako králové „budou kralovat po věky věků“ (22,5). Apokalypsa tedy soustřeďuje veškerý smysl člověka do královského a kněžského povolání.

4.3. Služebníci kněžství

Uvedené texty mluvily o tom, co dnes nazýváme všeobecným neboli křesťanským kněžstvím. To je udíleno a realizováno jen prostřednictvím Krista (srov. 1Petr 2,5; Zj 1,6; 5,10; Žid 7,25; Řím 5,1; Ef 2,18). Podle svědectví novozákonních spisů se toto Kristovo prostřednictví zpřítomňuje na různých místech a v různých dobách skrze jeho služebníky. Máme pro to četná svědectví. Jejich služba není původu lidského, ale božského (2Kor 3,5n). Bůh je ustanovil za „služebníky nové smlouvy“ (2Kor 3,6). Konají „službu smíření“ (2Kor 5,18), ale ne vlastní autoritou, nýbrž jako „Kristovi vyslanci“ (2Kor 5,20). Je tedy třeba na ně hledět jako „na Kristovy služebníky a na správce Božích tajemství“ (1Kor 4,1). Jménem Krista, „velekněze milosrdného a věrného“ (Žid 2,17), s autoritou hlásají „slovo Boží“ (Žid 13,7), „bdí nad dušemi“ a budou se za ně zodpovídat (Žid 13,17). I když je jejich napojení na Kristovo kněžství velmi těsné, nebyl jim v rámci novozákonního kánonu připsán titul „kněží“. To lze vysvětlit asi tím, že v době, kdy byly zaváděny tituly církevních představených, nebyla nauka o Kristově kněžství ještě zpracována. A od pohanských i židovských kněží se lišili natolik, že nebyl důvod přejímat od nich kněžské označení. Ale po vyjasnění Kristova kněžského postavení a kněžské důstojnosti jeho věřících nic nebránilo, aby i nositelé zvláštních služeb byli označováni jako kněží. To už je však mimo rámec Nového zákona. Nejvíce se ke kněžskému pojetí služby evangeliu přiblížil sv. Pavel. V Řím 15,16 sice neoznačuje sebe jako *hiereus*, což by mohlo vést k dvojznačnému chápání. Ale ve své misionářské službě nahlíží na sebe jako na „služebníka Krista Ježíše u pohanů, konaje posvátnou službu Božímu evangeliu, aby se pohané stali příjemným obětí darem posvěceným v Duchu Svatém“. A my už dnes můžeme říct, že apoštolská služba je služba kněžská ve službě Kristova kněžství a ve službě kněžství křesťního.

5. Závěr

Závěrem můžeme v bohatém biblickém tématu kněžství podtrhnout jeho základní linie. Kněz má ve zjeveném náboženství, založeném na smlouvě, významnou funkci, protože zprostředkovává blízkost Boží, spojení s Bohem. K tomu se starozákonní kultický systém snažil dojít ne zcela úspěšně prostřednictvím obětovaných zvířat. Plné a trvalé spojení s Bohem je možné v novozákonní církvi silou Kristovy osobní oběti. Jí byl Kristus ustanoven jediným a věčným knězem. Jeho kněžství ale není individualistické, nýbrž umožňuje věřícím, aby se na něm podíleli. Účastí na Kristu mají přístup k mocnému dynamismu synovské poslušnosti vůči Bohu a bratrské solidární lásky ke všem lidem.

POZNÁMKY:

1/ Vedle komentářů k příslušným biblickým knihám doporučujeme pro rozšíření zejména ALBERT VANHOYE: *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote secondo il Nuovo testamento*. Leumann (Torino) 1990 (franc. orig. 1980). Dále Týž: „Sacerdozio“. IN: P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (eds.): *Nuovo dizionario di teologia biblica*. Cinisello Balsamo 1988, s. 1387–1398, kde je reprezentativní výběr literatury. V češtině: JAROSLAV BROŽ: „Kněžství Ježíše Krista a služebné kněžství podle novozákonních pramenů“. IN: *O služebném kněžství*. Svitavy 2006, s. 18–39.

2/ Biblické citace jsou až na výjimky z *Jeruzalémské bible*. Praha–Kostelní Vydří 2009.

3/ *Archón* = ten, který vládne + *hierews* = kněz.

4/ Viz např. 2Mak 4,30–35, kdy Menelaos najal Andronika, aby listivě zabil Oniáše.

5/ 1QS IX, 11: „dokud nepřijde Prorok a mesiášové Árona a Izraele.“ V Řádu sboru má kněz přednost před mesiášem Izraele; 1Q28a (1QSa) II, 18–21. V Damašském spisu se obojí hodnost spojuje v jedné osobě: „mesiáš z Árona a Izraele“ (CD-A, XII,23–XIII, 1); „až přijde mesiáš Áronův a Izraelův“ (CD-B, XIX, 10–11); české citace IN: *Rukopisy od Mrtvého moře* hebrejsko-česky, přeložili Stanislav Segert, Robert Řehák a Šárka Bažantová. Praha 2007.

6/ Srov. Záv. Rúb. VI, 8, která nařizuje poslušnost Lévimu do té doby, „až se naplní čas příchodem pomazaného velekněze, o kterém mluvil Pán“. Citováno podle českého vydání ZDENĚK SOUŠEK (ed.): *Knihy tajemství a moudrosti I*. Praha 1995.

7/ S pašijemi tematicky souvisí Ježíšovy synoptické předpovědi o jeho utrpení, ve kterých jsou velekněží výslovně uvedeni (Mt 16,21; 20,18 a paralely). Mezi příležitostně zmíněnými obyčejnými kněžími a Ježíšem není napětí; viz Zachariáš (Lk 1,8n) nebo kněz, který má prohlásit Ježíšem uzdraveného malomocného za čistého (Mk 1,44). Ve Sk 6,7 se dovíme, že „i množství kněží bylo poslušno víry“.

8/ Podobnost s otcem proroků Eliášem a jeho žákem Elizeem podtrhuje zejména Lukášovo evangelium (Lk 4,25–27 srov. 1Král 17,9; 2Král 5,14; Lk 7,11–16; srov. 1Král 17,17–24; 2Král 4,18–37; Lk 9,12–17 par; srov. 2Král 4,42–44).

9/ Autor listu Židům (13,11n) vidí v Ježíšově ukřižování za hradbami Jeruzaléma podobnost se spálením obětního býčka a kozla mimo tábor, jak to požadoval rituál dne smíření v Lv 16,27.

10/ Řecký *hilastérion*. Srov. nedávno publikovaný příspěvek JAN ROSKOVEC: „Kristova smírná oběť podle Ř 3,25“. IN: L. TICHÝ – D. OPATRŇÝ (eds.): *Apoštol Pavel a Pismo*. Olomouc 2009, s. 138–154.

11/ *Archiereus* se v Žid z celkových 17 výskytů užívá desetkrát pro Krista (v 4,14 je dokonce *archiereus megas*) a *hiereus* z celkových 14 výskytů pro Krista sedmkrát; podrobnější statistické přehledy viz VANHOYE: *Sacerdoti...*, s. 55–56.

12/ „Věrný“: A. Vanhoye ve svých studiích navrhuje překládat řec. *pistos* lépe „hodný víry“. Mluvit totiž o „věrnosti“ ve smyslu morální ctnosti nemá vzhledem k oslavenému Kristu význam. Toto řešení přijímá například *Traduction Oecuménique de la Bible*, 1988 („accrédité auprès de Dieu“), a *La sacra Bibbia – CEI*, 2008 („degno di fede nelle cose che riguardano Dio“).

13/ Dlužno poznamenat, že Krista spojuje s Árónem alespoň jeden společný prvek: ani jeden si velekněžskou důstojnost nepřisvojil sám, ale byla jim udělena Bohem (Žid 5,4n).

14/ V řeckém překladu *Pentateuchu* se sloveso *teleiún* („zdokonalit, učinit dokonalým“) vždycky vztahuje k posvěcení kněží (Ex 29,9.29.33.35; Lv 4,5; 8,33; 16,32; Nm 3,3). V hebrejském textu je na těchto místech užito spojení *millé' jad* („naplnit ruku“). Mojžíš byl pověřen, aby obřadně naplnil Árónovi a jeho synům ruku, tj. posvětil je na kněze. Řeční překladatelé Tóry zřejmě předpokládali, že doslova přeložený hebrejský výraz by byl helénistickému čtenářstvu nesrozumitelný, a proto ho přetlumočili podle jeho významu. Srov. VANHOYE: *Sacerdoti...*, s. 108.

15/ Proto jsou zavádějící některé komentáře včetně poznámky k příslušnému verši v *Jeruzalémské bibli*, podle nichž se tu popisuje Kristova cesta nebesy při nanebevstoupení. Nebe však, jak naznačuje i Žid 1,10, patří k tomuto stvoření. A tak oním „větším a dokonalejším stanem“ nemůže být nic jiného než Kristovo oslavené tělo, které umožňuje plné společenství s Bohem. Srov. ALBERT VANHOYE: „Hebrews“. IN: W. R. FARMER (ed.): *The International Bible Commentary*. Collegeville (MI) 1998, s. 1779–1780.

16/ Nebo „s důvěrou“, „otevřeně“, „svobodně“ (řec. *parrésia*).

17/ List Židům nemluví o eucharistii tematicky, ale z uvedených odkazů a dalších narážek je zřejmé, že nejbližším kontextem celého spisu je slavení eucharistie. Tomu napovídá i jeho literární forma „homilie“.

18/ Do ČJB se pod vlivem franc. *sacerdoce* dostalo místo kolektivního podstatného jména abstraktum „kněžství“, např. francouzský TOB je jednoznačnější a přesnější, když překládá řec. *hierateuma* „une communauté sacerdotale“.

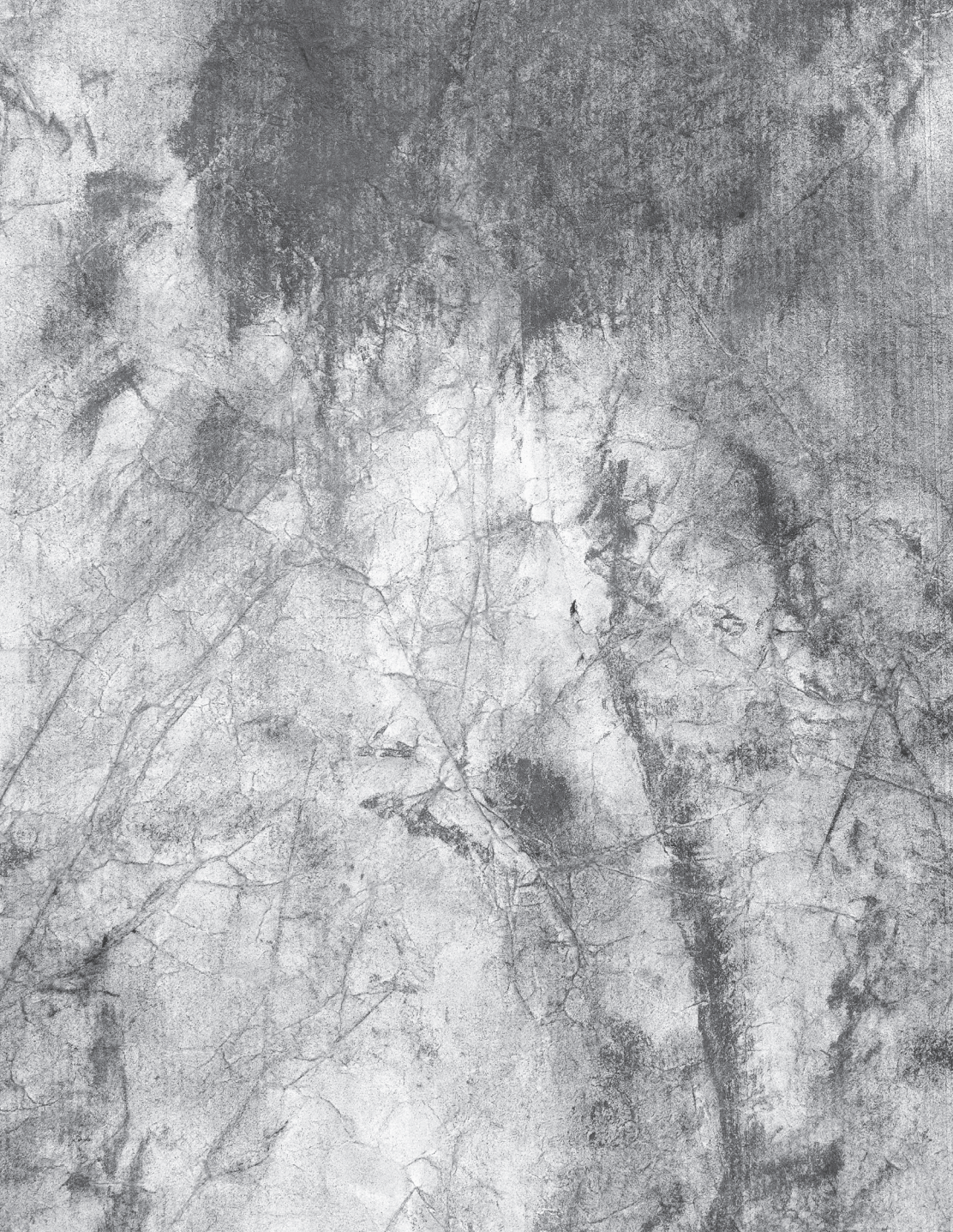
19/ Např. LUTHERS WERKE: *De captivitate Babylonica*, VI, ed. WEIMAR, s. 564; další citace viz J. H. ELLIOT: *The Elect and the Holy*. An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase *basileion hierateuma*. Leiden 1966, s. 3.

20/ Viz VANHOYE: *Sacerdoti...*, s. 194–195; BROŽ: „Kněžství Ježíše Krista“ ..., s. 32.

21/ Současná textová kritika důvodně upřednostňuje čtení „*basileian, hiereis*“, varianta užitá v ČJB („královské kněžstvo“) je sekundární.

Jaroslav Brož, Th.D. S.S.L. (* 1963) je knězem královéhradecké diecéze, svěcení přijal v roce 1988. Základní teologické studium absolvoval na Cyrilo-Methodějské bohoslovecké fakultě v Praze a Litoměřicích (1981–1988). Poté získal licenciát teologie na KTF UK v Praze (1994). Ve studiu biblistiky pokračoval na Papežském biblickém institutu v Římě (1994–1997) a na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě (1995–1996). V roce 2000 dosáhl doktorátu teologie na KTF UK v Praze, kde jako odborný asistent vyučuje novozákonní biblistiku a syrštinu.





Tomáš Petráček

Kněžství, kněží a dějiny

Několik poznámek k proměnám forem kněžského života v moderní době

Kněžství v dějinách

V čísle věnovaném tématu kněžství stěží může chybět reflexe proměn kněžského života a jeho forem v moderní době. Jádrem a posláním kněžství se v církvi nemění, ale historický kontext, právní a sociální struktury, mentality a vzory se naopak proměňují stále a významně ovlivňují podobu kněžské služby. Těchto historických zlomů najdeme celou řadu: v rané církvi se vytváří základní struktury; po legalizaci křesťanství ve 4. století dochází k proměnám postavení, sociální role a životního stylu kněží a biskupů; radikálně odlišný styl přípravy kněží přichází v raném středověku a je spojen s civilizačním propadem, kdy se kněžství předává jako řemeslo z otce na syny; následují karolínská a gregoriánská reforma, vznik univerzit a ve vrcholném středověku vznik farní sítě. Styl života, formy výkonu kněžské služby, ale i oblečení, způsob hmotného zajištění – to vše procházelo výraznými proměnami a je třeba si to uvědomovat a neabsolutizovat jednu epochu jakožto nedostižný ideál. Svátostné kněžství je služebným kněžstvím a každá generace kněží je ve službě lidem své doby. Z tohoto hlediska je zradou vlastního poslání být v 21. století dokonalým knězem pro století 19. a „blaženě“ ignorovat mentalitu a formy životních zápasů současníků. Nemluvě o tom, že by to stejně byla iluze, protože kněz je vždy dítětem své doby a přes všechnu snahu nemůže zůstat nedotčen jejím duchem. Je povolán k tomu, aby ho spoluvytvářel, formoval, aby mu rozuměl, a nikoli aby ho ignoroval nebo jím pohrdal.

Ve svém stručném příspěvku se nemám v úmyslu pouštět do přehledové studie vývoje kněžství od počátku do současnosti.¹ Spíše bych se chtěl soustředit na radikální proměny některých segmentů kněžského života a kněžské služby, které přinesla moderna, tedy dynamické období radikálních změn evropské společnosti v „dlouhém“ 19. století a století následujících.² Tehdy se vytvořil ideál kněžského života, kterým byli kněží svými současníky i nadřizenými poměřováni. Jaký je ovšem ideál kněžského života, který převzala a spoluvytvořila moderní doba?

Katolická reforma: potridentská církev a kněžství

Tridentská obnova církve zásadně zformovala život kněží evropského novověku a představuje nostalgicky oplakávaný ideál kněžské formace a životního stylu vůbec. Příprava kněží probíhala v raném středověku často rodinnou formou, kdy kněží předávali své znalosti a dovednosti, velmi rudimentární, svým synům, kteří po přezkoušení biskupem z nezbytného minima a po příslibu obročí, které by svěcení uživilo, přistupovali ke kněžskému svěcení. Teprve později přichází vyspělejší a propracovanější formy intelektuální a duchovní formace v katedrál-ních školách, ale pouze ti nejnadějnější s dobrým původem odcházeli na studia na kvalitnější školy. Zlepšení přípravy bylo ve vrcholném středověku spojeno se zřízením řádových škol a v návaznosti na ně univerzit s teologickou fakultou. Několik let na univerzitě se stalo samozřejmou součástí kněžské formace, příležitostí poznat život ve městě, rozšířit horizont vlastního poznání a zakusit intelektuální zápas při hledání pravdy v disputacích. Svoboda bádání i teologické diskuze na předreformačních univerzitách byla překvapující a univerzity hrály v případě pochybnosti roli církevního magisteria.

Jedním z plodů tridentské reformy je zřízení kněžských seminářů na přelomu 16. a 17. století. Seminář je místo, kde byl klerik pod přísným každodenním dohledem představených, kteří určovali životní rytmus a všechna pravidla života v něm. Kandidáti přicházeli velmi mladí – už Karel Boromejský zakládá také malé semináře, kde žili mladíci už ve věku 10–18 let vlastně ve velmi podobném rytmu. Nepřekvapí tedy, že na rozdíl od středověku byl takový kněz velmi disciplinovaný a solidně připravený na svoje pastorační úsilí, nicméně jeho životní zkušenost byla výrazně chudší a omezená. Během 4–5 let seminární formace si osvojil rytmus kněžského života s časným vstáváním, přesnými časy pro modlitbu a celým souborem pravidel a životního stylu, který od něj církev a společnost očekávala.

Teprve tehdy se skutečně prosadí důsledné zachovávání celibátu, který si klerik osvojí v semináři a díky novému uspořádání církevního života je pod větším tlakem k jeho dodržování. Povinnost rezidence faráře ve své farnosti, povinnost a dlouhá kaplanská léta, náročnější očekávání farníků a především pravidelné vizitace biskupa a jeho zástupců zúžily prostor pro porušování celibátního zákona. Potridentské křesťanství má ve všech konfesích tendenci vytvářet systémy kontroly pravověrnosti a životního stylu služebníků církve, založené na pravidelné kontrole shora formou vizitací, pravidelných hlášení a výkazů činnosti samotných kněží, ale i na případné iniciativě farníků, kteří mohli příslušného kněze obvinít z přestupování.³ Princip vizitací a biskupských návštěv spojených s biřmováním zvýraznil roli biskupa v životě církve a umožňoval odstranit ony

křiklavé případy porušování norem kněžského života, které známe z pozdního středověku.

Daní za tento standard bylo chudší vzdělání co do jeho šíře a hloubky, ale za cenu důkladnějšího osvojení. Celkově se kladl důraz především na řádné slavení liturgie a svátostí. Církev využila objevení knihtisku k zavedení jednotných misálů a dalších liturgických knih, společných pro celou církev. Modlitba breviáře je zdůrazňovanou osou modlitby kněží. Z dalších činností je to především kázání a katecheze, kterými kněží vzdělávali věřící, což byly momenty, kdy na věřící působili v rodném jazyce. Důležitou složkou je zpěv, kněz má k ruce varhaníky a kantory a někdy i početnější kapelu a sbor. Mezi další placené služby patřili kostelníci a personál k službě na fáře a farním hospodářství.

Potridentští kněží mají pevně definovanou sociální roli. Ideálem bylo, aby kněz prožil ve své farnosti celý život – povinnost rezidence byla striktně vyžadována. Kněží se mohli ucházet o významnější farnosti, ale řada z nich si po několika kaplanských letech a třeba jednom či dvou farářských místech našla farnost, kde prožila zbytek života. Několik desetiletí v jedné obci znamenalo detailní znalost místních poměrů a rodinných vazeb. V oblečení a způsobu vystupování bylo očekávání okolí pevně definováno a odlišnosti nebyly tolerovány. V systému stavovské společnosti to konečkonců dávalo dobrý smysl.

Kněží jsou v pevné podřízenosti vrchnosti, místním aristokratům či církevním pánům, kteří je na posty farářů či kaplanů jmenují a rozhodují o jejich hmotném zajištění. Církevní vrchnost, biskupové, zpravidla pouze schvalují tato jmenování a plní kontrolní funkce z hlediska plnění církevních norem křesťanského života. Patron kostela a vrchnost rozhodují o nakládání se záduším a životy kněží ještě na přelomu 19. a 20. století jsou plné střetů s vrchností, která jen váhavě uvolňuje prostředky na opravy či zvelebování kostelů a jejich mobiliář.⁴ V 18. století k tomu v řadě zemí, kde vládla konfesijně katolická monarchie, přistupuje ještě množství úkolů ze strany absolutistického státu, neboť kněží jsou fakticky nejnižším a lidem nejbližším článkem státní správy. Stát se stará o naprostou konformitu kněží se státní linií tak, aby církev vychovávala pracovitě a poslušně poddané.

Přínosem nepochybně bylo, že se osvícenský stát postaral o vznik stovek nových farností a lokálií. Kněz je zcela přirozeným vůdcem místní komunity díky svému vzdělání, lepšímu sociálnímu postavení – byť to velmi kolísalo farnost od farnosti a často bychom našli ve vesnici řadu výrazně bohatších sedláků – a díky své symbolické roli, v níž provázeli život lidí doslova od kolébky po hrob. I nově zaváděné školy jsou zcela pod církevním dohledem a učitel je přímým podřízeným místního faráře. Ten ve službách církve a státu vede i matriky,

oznamuje státní dekrety a nařízení. Ne náhodou se v této době ujaly pojmy jako farní úřad a duchovní správa. Přínosem těchto procesů byla efektivita zaplacená jistou byrokratizací a tím, že se církev a její služebníci stali zcela a plně součástí státního mocenského aparátu. To ovšem neplatí pro země, kde byl katolicismus nechtěnou a trpěnou konfesí podrobených národů, jako tomu bylo v ruském a pruském záboru Polska či v Britý okupovaném Irsku. Tam tvoří kněží osu národního sebevědomí a jsou často jedinou strukturou, která těmto národům zbyla.

Seminární výchova nebyla vždy završena udělováním vyšších svěcení, která probíhala zpravidla v jednom týdnu. Někdy museli kandidáti nebo i kněží čekat v jakési přípravce, než se uvolnilo místo v církevní správě. Řada kněží také působila jako zámeční kaplani nebo vychovatelé v aristokratických rodinách, učili na školách včetně univerzit. V 18. století patří kněžstvo mezi vzdělaneckou elitu a řada kněží má sklony k vědeckému bádání, které se zdaleka neomezovalo na teologické nebo humanitní obory. Matematika, astronomie, přírodovědné disciplíny, tam všude bychom našli vynikající zástupce katolického duchovenstva. Jejich místo ve společnosti je respektované a samozřejmě, tvoří váženou součást tehdejších elit. I svoji početní silou nenechává nikoho na pochybách o svém místě ve státě a společnosti. Taktéž kritika a útoky radikálních osvícenců směřují na kláštery či privilegia církevní hierarchie, ale potřebnost a užitečnost duchovenstva předmětem sporu není.

Životní styl a služba kněží v dlouhém 19. století

V 19. století byla populace rakouského mocnářství zřejmě nejlépe katechizovaná a všestranně nábožensky formovaná také díky josefínským reformám, které vytvořily kompletní síť farností a efektivní model duchovní správy.⁵ Každodenní pobývání kněze v relativně malých farnostech a dostatek duchovenstva vytvořily ideál katolického venkova, jak ho známe ještě z obrozenecké literatury. Je to zlatá éra lidového katolicismu, samozřejmého a nepochybnovaného, kdy lidé přirozeně žili v rytmu agrárního a církevního roku, kdy stát, vrchnost a církev rukou v ruce vychovávaly a vedly poddané řádným a zbožným životem pozemským k věčné blaženosti. Nejen věřící jsou pod těsným dohledem faráře a sousedské pospolitosti nuceni k životu podle norem a představ komunity, rovněž role kněze je jasná a vyžadovaná.

I v 19. století, přinejmenším v prvních třech čtvrtinách, jsou kněží v katolických monarchiích stejně jako celá církev podřízeni státu, který zvláště v porevoluční době nekompromisně kontroluje všechny náznaky státu nebezpečného myšlení.

Většina kněží a hlavně biskupů ale souzní s konceptem restaurace, návratu do idealizované, nikdy neexistující, ale tím více vytoužené doby před Francouzskou revolucí, či dokonce do samotného středověku s totálním splynutím státu, společnosti a církve. V porevolučních desetiletích se unavená evropská společnost orientuje na jistoty a tradici a církev a především papežství se jeví být oním neměnným pilířem stability a řádu.

Francie, první dcera církve, zažila v letech 1792–1794 experiment s hlubinnou, systematickou dechristianizací celé společnosti. Tisíce popravených nebo vyhnaných kněží a řeholníků, celá generace vyrostlá bez jakékoliv katecheze, kostely zasvěcené kultu bohyně Rozumu nebo zbožené, vyhlazení paměti a tradice, nový revoluční kalendář a letopočet, laické obřady a nahrazování křesťanské sakrality laickým státem. Na první pohled jen krátký experiment, ale Francie ani církev jako celek už kvůli němu nebudou nikdy takové jako předtím. Její veřejnost se rozdělí na laickou, antiklerikální část vyznávající principy revoluce a na část katolickou, tradicionalistickou a monarchistickou. Církev a její vedení se zcela vymezí vůči moderně a jejím myšlenkovým zdrojům a panicky se přimkne ke státu jako jediné záruce přežití a působení. Ve svých představitelích rezignuje na prorocko-kritickou funkci.

Nerozlišující odmítání moderny a nedostatek včasné a adekvátní reakce na nové podněty a problémy vedl k tomu, že se celé vrstvy populace vzdálily církvi a přestaly praktikovat svou víru. Nikoliv na venkově, kde je stále silný sociální tlak komunity, ale v anonymním prostředí nově dynamicky rostoucích měst se objeví dvě skupiny, v nichž církev rychle ztrácí jakýkoliv vliv. První novou kategorií obyvatel jsou tovární dělníci, vpravdě oběti průmyslové revoluce, na které církev sice myslí ve svých charitativních projektech (a nikdo nevykonal pro zmírnění následků průmyslové revoluce více než ženské řeholní kongregace, kněží a biskupové), ale jako celek církev nenabídla dělnické třídě konceptuální nástroj, jak bojovat za svá legitimní sociální a politická práva. Podobně církev ztrácí věřící v řadách další nové sociální vrstvy, kterou představuje inteligence: úředníci, učitelé, lékárníci, lékaři, právníci. Tyto mocné a názorově vlivné skupiny trápí neschopnost církve sladit své tradiční výpovědi a výklady víry s novými objevy přírodních a společenských věd a past fideismu pak řeší formálním nebo tichým odchodem z církve. Protože je církev oporou státu, stává se řada dělnických skupin i intelektuálů militantními antiklerikály, což je další nový fenomén evropských dějin 19. století.⁶

Ačkoliv oficiální církev dlouho nemá pochopení pro národně emancipační snahy malých evropských národů, v řadě států se kněží stanou morálními i faktickými vůdci opozice proti nepřátelsky naladěným státům jako v případě Polska,

Irska či Belgie nebo přirozenými vůdci národního emancipačního úsilí jako na Slovensku, v Česku či Slovinsku. Kněží jsou v těchto zemích nejenom motorem národní emancipace, ale rovněž mnohokrát i modernizace. Stojí v čele různých společností na zbudování škol, nemocnic, ale rovněž akciových společností pro založení cukrovarů, pivovarů a dalších továren a dílen. Nejen v zemích pod nadvládou pravosláví, anglikánství či státní luterské církve, ale i v zemích většinově katolických, leč s militantními liberálními vládami, jako jsou po roce 1870 Francie či Itálie, se katolíci stávají obyvatelstvem druhé kategorie a církev je vytěšňována z veřejného prostoru. I rakouské mocnářství omezuje roli kněží ve školství, manželských otázkách či politice.

Jak se tyto trendy projeví v kněžském životě a v jejich službě? Ztrátu církevního státu a ústup z mocenských pozic kompenzuje církev utužováním disciplíny a stále sílící vatikánskou centralizací. Ve druhé polovině století vzniknou v Římě vzorové národní semináře, kde se připravují elity pro národní hierarchie. Pokud jde o život duchovenstva, reformy vycházejí z centra a spočívají převážně v utužení disciplíny. Řím odmítá všechny reformní plány místních církví – už například v roce 1848 se bouřlivě diskutuje o celibátu, demokratizaci církve a liturgii v lidových jazycích a totéž se znovu objeví na přelomu století a v bouřlivých letech 1918–1920.⁷

Místo reforem přichází nebyvalá unifikace církevních forem, pokud jde o přípravu, seminární formaci a vzdělání, oděv či chování, vše striktně uchopeno centrálními i místními předpisy a důsledně vyžadováno. Kněží té doby jsou výkonní, dobře připravení, nepochybují o smyslu své služby, kterou oddané a s velkou stavovskou ctí plní. Existuje skupina kněží, kteří si své povolání zvolili i z touhy po vyšším sociálním postavení – kněžství skutečně představuje sociální výťah pro syny z rolnických či řemeslnických rodin. Ale i tito mužové mají smysl pro povinnost a případné excesy poměrně rychle a efektivně řeší nadřízené církevní orgány.

Kněží podávají obrovské výkony nejen na poli církevní práce. Mnoho jejich času pohlíží vysluhování svátostí a svátostin a příprava na ně. Fary jsou obsazeny týmy složenými z faráře, několika kaplanů a katechetů a dalšího pomocného personálu. Byly to nesmírně živé domy, na venkově i v malých městech spojené s menším hospodářstvím, stodolami a sýpkami. Při tom všem dokázali kněží té doby nesmírně mnoho i na poli vědy, kultury, umění, ale třeba i politiky a ekonomie. Kněží je relativní dostatek, venkov je co do jejich služby dobře zajištěn. Postupně se ale rozevírají nůžky mezi počtem obyvatel a počtem kněží. Zatímco populace zažívá dobu prudkého demografického růstu, počet kněží víceméně stagnuje nebo jeho nárůst výrazně zaostává.

Pokud jde o sociální původ kněží, situace hodně kolísá od diecéze k diecézi, ale obecně můžeme říct, že 19. století znamená vpád mužů nižšího sociálního původu do církevních služeb, podobně jak to zaznamenáváme třeba u ženských řeholních kongregací.⁸ V porovnání s předrevoluční dobou nastupují do malých i velkých seminářů mladíci z rolnických a řemeslnických rodin. Je patrný klíčový význam rodiny pro zrod povolání, výjimkou nejsou rodiny generující hned několik kněží a řeholnic. U vyšších vrstev je jistý odstup a menší ochota vzdávat se svých dětí pro církevní službu, daná postupnou ztrátou prestiže a moci církve a jejích služebníků, nemluvě ani o nárůstu antiklerikálních nálad. Stejně tak má kněžské povolání malý ohlas v řadách dělnictva. Určitá demokratizace i „plebeizace“ katolického kléru neunikla ani dobovým pozorovatelům a promítala se například v jeho sociálním angažmá ve prospěch chudých lidí či podílem kněží na národně-obrozeneckých aktivitách. Přesto trvá stavovský odstup mezi kněžími a věřícími – kněží jsou někdy obviňováni z nezájmu o jedince, návštěvy domácností mají být co nejkratší, kněz je i není součástí místního společenství. Rovněž výběr některých dávek a poplatků plodil kritické momenty odcizení a odklonu od církve.

Problémem v řadě evropských zemí, které se proměňují z konfesijních katolických monarchií na konstituční liberální státy, je stále větší rozpor mezi nároky církve, jejím právním postavením ve státním aparátu a jejím sebezpojetím jako určující morální a duchovní síly státu a společnosti a faktickým stavem, kdy se velké skupiny obyvatelstva církvi vnitřně odcizily. Církevní povinnosti tradičně vázané na učitelský, důstojnický či úřednický stav žel už dávno nekorespondovaly s vnitřním přesvědčením těchto mužů a jejich vyžadování generovalo množství militantních antiklerikálů. V imaginaci 19. století je kněz najednou postavou minulosti, zbytek účtyhodné tradice, kterou je nicméně třeba ve jménu společenského pokroku omezit a vytlačit z veřejného prostoru. Církve sama přijímá roli azylu pro ty, kteří prchají před modernou.

Farář od poloviny 19. století do poloviny 20. století je stále respektovanou figurou, ale na rozdíl od minulosti už není jedinou ani hlavní vůdčí postavou místní komunity a o postavení duchovního a morálního vůdce se s ním dělí či zápasí starosta, učitel, advokát, lékař či lékárník, kteří mají od církve nejednou značný odstup. Zvláště ve městech se církev rychle feminizuje, muži opouštějí kostely, starají se o „důležitější“ věci jako hospodářství a politiku, zatímco náboženství už neovlivňuje společenská témata a stává se doménou žen, které zodpovídají za náboženskou výchovu dětí a náboženský život rodiny. Církve se tak postupně stává organizací na uspokojování náboženských potřeb věřících, vychovatelkou k poslušnosti a jednou z posledních neměnných opor společenského řádu.

Formy života kněží jsou zažité a samozřejmé. V polovině století se ustálí jako norma sutana, neboť kněz musí být na veřejnosti jasně odlišen od laiků. Denní režim v zásadě pokračuje, jak byl vštípen v semináři, se vstáváním okolo páté hodiny ráno a uléháním okolo deváté hodiny večer. Odpovídal životnímu stylu venkova, ale pro městské prostředí s jeho posuny k večerním hodinám se již hodil méně. Kněží se osvědčovali během často dlouhých kaplanských let, pravidelně chodili na zkoušky a prověřování svých znalostí, rovněž pro postup na farářské místo či na významnější a lépe zajištěnou faru je bylo třeba prokázat. Součástí kněžské domácnosti byla knihovna, ale její vybavenost silně závisela na osobnosti kněze a jeho finančních možnostech, které kolísaly farnost od farnosti. Řada farářských knihoven té doby překvapuje rozsahem a kvalitou nakupovaných knih a svědčící o vysoké kultuře katolického kléru přelomu 19. a 20. století.

Kněz té doby se hodně sytí sakričními zbožnostmi pozdního středověku, která se realizuje vypjatou osobní zbožností, asketickým ideálem sebeumrtvování, neprojevováním emocí na veřejnosti, naprostou oddaností kněžské službě spojenou s kultem povinnosti, vlastním 19. století. Kultura práce a pracovitosti, vědomí stavovské cti a povinnosti patřily k samozřejmé výbavě kněží, kteří prakticky neopouštěli svoji službu. Výjma kritických let revolucí 1848 či antimodernistické hysterie počátku 20. století kněží odcházejí do civilních zaměstnání jen vskutku výjimečně. Ani dodržování celibátu nepatřilo mezi zásadní kritické momenty života kněží, jak se to může jevit z dobové literatury. Mezi problémové jevy patřil spíše alkoholismus, chamtivost, hazard a necitlivé chování vůči věřícím. Kněží zůstávají ve službě prakticky až do konce života, což sice představuje ideál, ale zároveň je to i vynuceno absencí důchodového systému a sociálního zabezpečení duchovních, kteří si málokdy našetřili dost peněz na stáří.

Celou svou formací a stylem života se kněží nacházejí spíše stranou života ostatních lidí, jejich život ale znají detailně ze zpovědnice. Služba svátosti smíření patřila mezi hlavní povinnosti kněží a zabírala mnoho jejich času. Na katecheze měli často kněžský i laický personál, ale finální odpovědnost za výsledky ležela na nich. Kromě přípravy na svátosti a jejich vysluhování zajišťovali rovněž péči o hmotný majetek farnosti. Situace během 19. století kolísá v čase i prostoru, ale překvapivě ani kázání nepatřilo k samozřejmosti tehdejších farářů, někteří kázali jednou či dvakrát za měsíc a hojně využívali kazatelské příručky. Více důrazu se kladlo na paraliturgickou zbožnost, procesí, adorace a žehnání, litanie a májové pobožnosti. Kněz je vnímán jako obřadník, zpovědník a ten, kdo přináší požehnání. Rozpadem tradiční venkovské kultury se vytrácí i jakési polomagické vnímání kněží jako prostředníků nadpřirozena, kouzelníků a mágů, jak na ně ještě v 19. století narazíme.

Změny forem kněžského života ve 20. století

K základním proměnám kontextu kněžského života patří zánik konfesijních monarchií po I. světové válce a především zánik tradiční společnosti během 20. století i radikální dynamizace společenských proměn v této době. Kněží si museli zvyknout na konec privilegií a výjimek, kterým se dříve těšili např. v ohledu na vojenskou službu, a na ztrátu pravomocí nad řadou segmentů společenského života, jako byly např. manželské záležitosti či školství, neboť se objevují tendence je z obou oblastí důsledně vytlačit. Už z 19. století pocházela tradice sdružování kněží do různých stavovských nebo zbožných sdružení, společné pouti a účast na katolických a eucharistických sjezdech.

Rozpad samozřejmosti církevního života po I. světové válce znamená dobu hledání nové rovnováhy a způsobu života pro církev a její služebníky. Ve většině zemí se poměrně brzy ustálí nová situace a církev začne žít bez mocenské opory státu. Nová situace prospěje rovněž vnímání kněží a i z církevního hlediska to znamená posílení samostatnosti a nezávislosti církve. Biskupové jsou jmenováni papežem, a nikoliv státem a biskupové mohou svobodněji rozhodovat o jmenování farářů. Ve 30. a 40. letech si představitelé církve přiznají stále hlubší odkřesťanstění evropské společnosti a propad počtu věřících, kteří pravidelně navštěvují nedělní bohoslužby. Právě kněží stojí na začátku celé řady nových iniciativ typu liturgické či biblické obnovy. Kromě kněží, kteří se snaží pastoračním úsilím udržet postupně klesající počet věřících, se objevují i kněží-misionáři, kteří se snaží oslovit masy obyvatelstva již citelně odcizeného samozřejmosti církevního života.

Těžké doby nacistické vlády posílily sepětí duchovenstva s jednotlivými národy a přinesly také novou zkušenost kněží, řeholníků a bohoslovců celé Evropy na nucených pracích v továrnách a dalších provozech. Odtud vzešel unikátní experiment dělnických kněží, který si kladl za cíl evangelizovat církevní odcizené dělnické vrstvy pomocí kněží, kteří sdílejí každodenní rytmus života továren ve 40. a 50. letech. Jejich přístup se zdál vedení církve v Římě příliš riskantní, neboť nevěřili, že je možné plnit tradičně chápáné kněžské povinnosti a skloubit je s životem továrního dělníka. Riziko odpadu či odcizení kněží se zdálo příliš vysoké, proto experiment skončil za bouřlivých okolností počátkem 50. let.⁹

Nesporná pokoncilní krize kněžské identity¹⁰ souvisí se třemi hlavními momenty. Tím prvním se jeví skutečnost, že se konečně otevřely problémy dlouhou dobu neřešené, což mělo někdy dramatické dopady na kněžské a řeholní komunity. Pokoncilní vývoj ovšem tyto potíže nevyvolal – stačí si udělat přehled kritických pojednání, která vznikla na téma kněžství a jeho problémů mezi lety 1850–1950, včetně církevních dokumentů z této doby, aby bylo jasně patrné, že vědomí krize

forem kněžské služby tu bylo už dávno před koncilem. Pocit povinnosti a stavovská čest už nepatří k mentalitě druhé poloviny 20. století. Doba 60. let přinesla éru konzumismu a revoluci proti společenským autoritám všech typů. Kněžský úřad už není ani sociálním výtahem, ani jedinou poukázkou na hmotně zajištěný život, ani zárukou společenské prestiže. Odpadají vedlejší motivy, kněžími se stávají lidé, kteří cítí povolání a nemohou jinak. Koncil znovuobjevil koncept královského kněžství, zdůraznil roli laiků v církvi a s tím souvisící hledání nových forem kněžského života v radikálně se měnícím světě. Klasicky na agrární rytmus života nastavený model kněžské služby už v moderní společnosti nefunguje a prochází zásadní transformací. A ta je vždycky bolestná.

Závěrem

V postmoderně, ve světě, který můžeme pracovně datovat rokem 2001, se mění celá řada dalších věcí, které se dotýkají kněžského života. Postoupila individualizace a důraz na svobody jedince, není definitivně možné argumentovat autoritou nebo tradicí ani se odvolávat ve veřejném diskurzu na přirozenost a přirozený zákon. Po vlně islámského terorismu se všechna, zvláště monoteistická a náboženská stávají podezřelá a ve společnosti se objevují radikálně laicistická a sekularizační proudy, pro které jsou všichni věřící fanatici a potenciální teroristé. Rovněž životní formy a zaměstnání se nadále radikálně mění, prožívání dne se posouvá z časného rána do pozdního večera, místo dělnictva roste podíl bílých límečků a pracovníků ve službách. Nejen církevní, ale všechny tradiční autority, stát, rodina, univerzita a armáda jsou terčem antiautoritativní kritiky. Velké tradice jsou spíše břemenem a zátěží, hlad po transcendentnu se sytí jinde než u velkých církví západní tradice.

Samotný princip svátostného kněžství zůstává neměnný, ale mění se společenské podmínky jeho realizování. Přes všechny snahy o vydávání různých direktářů pro život kněží je současný kněz nucen vytvářet si svůj vlastní, na svoji jedinečnou pastorační situaci orientovaný model kněžského života. Nezbytná je spolupráce s laiky, kteří už dávno ztratili posvátnou úctu před nositelem úřadu a vyžadují autentické lidské a duchovní kvality. Zcela novým polem působení jsou média a internet, kde se stále více lidí orientuje a získává základní informace i v náboženské oblasti. Stejně jako na počátku křesťanství, i nyní se musí kněží výrazně misijně zaměřit a především znovu oslovit společenské elity, které vytvářejí veřejné mínění.

Prožívat kněžství v postmoderně je jistě náročné a nevděčné, v mnoha směrech těžší než v dobách, kdy bylo vše dané a stačilo naplňovat společenské a církevní

normy. Ale je to zároveň *kairos*, možnost vrátit se k jádru a podstatě kněžství, osvobození od všech státních a společenských opor, nároků, zátěží a šikan. Podstata služebního kněžství se nemění, zůstává na věky stejná, radikálně podřízená službě Kristu, jeho evangeliu a lidem své doby. Důrazy a podoby služby a formy kněžského života se ale mění a měnit se budou, protože se měnily vždycky. Někdy postupně a průběžně, jindy dynamicky a náhle jako po Tridentském koncilu či během pokoncilních změn 70. let 20. století. Co potřebujeme, je kreativita a odvaha při objevování odpovídajících forem evangelizace doby, věrnost autentické tradici a samotnému jádru kněžské služby a samozřejmě schopnost pečlivě a moudře rozlišovat. Ale to platilo vždycky.

POZNÁMKY:

1/ Zde lze odkázat na dodnes kvalitní soubor studií GUSTAVE BARDY – RENÉ LAPRAT – J.-F. LEMARIGNIER – GABRIEL LE BRAS – M.-H. VICAIRE – A.-M. HENRY: *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*. Paris 1954.

2/ Pro německé země zpracoval ERWIN GATZ: *Geschichte des Kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. Band IV. Der Diözesanenklerus. Basel–Freiburg–Wien 1995. Pro české země vycházíme z kolektivního díla JIŘÍ MACH (ed.): *Vlastenectví, církev a společnost v proměnách 19. a 20. století*. Dobruška 2009. Francouzské poměry zdařile popisují LARCEL LAUNAY: *Le bon prêtre. Le clerge rural au XIXe siècle*. Paris 1986 a PIERRE PIERRARD: *Histoire des curés de campagne de 1789 à nos jours*. Paris 1986.

3/ Srov. THIERRY BLOT: *Le Curé, Pasteur. Étude historique et juridique*. Paris 2001, s. 15–20.

4/ Ke komplikovaným vztahům mezi šlechtou a duchovenstvem v 19. a 20. století viz ERIC MENSON-RIGAU: *Le Donchon et le clocher. Nobles et curés de campagne de 1850 à nos jours*. Paris 2003.

5/ K tomu viz studii EDUARD MAUR: „Problémy farní organizace pobělohorských Čech“. IN: ZDEŇKA HLEDÍKOVÁ (ed.): *Traditio et Cultus, Miscelanea Historica Bohemica*. Praha 1993, s. 163–174.

6/ RENÉ RÉMOND: *L'anticlericalisme en France de 1815 à nos jours*. Paris 1976, zvl. s. 67–98.

7/ Přehled například francouzských pokusů katolického duchovenstva o reformu podává XAVIER DE MONTGLOS: *Réformer l'Église. Histoire du réformisme catholique en France de la Révolution jusqu'à nos jours*. Paris 1998, pro 19. století zvl. s. 63–122.

8/ K jejich rozvoji viz TOMÁŠ PETRÁČEK: „Čas vznikaní a čas zanikání. Několik poznámek k minulosti ženských řeholních kongregací na území diecéze Hradec Králové a vůbec“. IN: M. BEDŘICH – B. MOHELNÍK – T. PETRÁČEK – N. SCHMIDT (eds.): *In Spiritu Veritatis. Almanach k 65. narozeninám Dominika Duky OP*. Praha 2008, s. 539–561.

9/ Viz VÁCLAV VENTURA: „Mission de France“. IN: *Salve* 2009, č. 4, s. 33–38.

10/ Srov. THIERRY BLOT: op. cit., s. 175–193.

PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D., Th.D. (* 1972) ukončil studium historie na Ústavu hospodářských a sociálních dějin FF UK Praha roku 2002 doktorskou prací *Fenomén darovaných lidí v přemyslovských zemích 11. a 12. století* (Praha 2003). Poté studoval teologii na KTF UK v Praze a ve švýcarském Fribourgu. Je autorem knih *Marie-Joseph Lagrange: Bible a historická metoda* (2005), *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP* (2006), *Předobrazy Krista ve Starém zákoně* (2007). Roku 2008 vyšel jeho překlad knihy B. T. Viviana OP *Království Boží v dějinách*. Působí jako kněz v Hradci Králové (kaplan akademické obce), přednáší na KTF UK v Praze a na PdF UHK v Hradci Králové.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

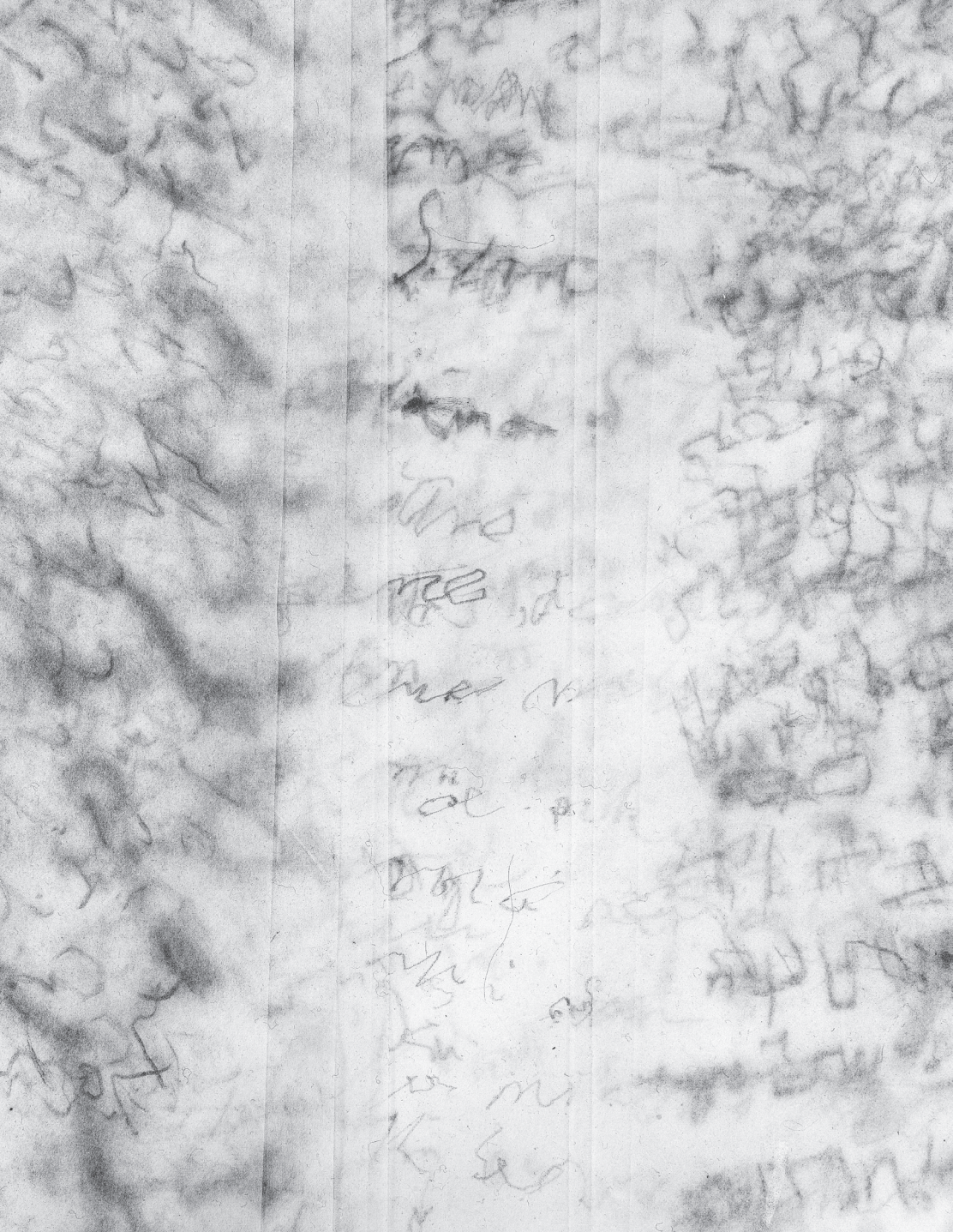
Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page.



Kde nacházejí svůj vzor a motivaci současní kněží?

Při úvahách o celkovém pojetí tohoto čísla Salve se mimo jiné ukázalo, jak málo se někdy v kontrastu k ideálům kněžství bere v potaz zcela konkrétní osobní život a motivace jednotlivých kněží. Proto jsme se rozhodli oslovit několik kněží z okruhu naší revue a položit jim otázky zcela osobní:

*Kdo sehrál ve vašem rozhodování pro kněžství nejdůležitější roli jako vzor a čím?
Je pro vás tento vzor stále nosný, nebo se časem proměnil?
Jaká je dnes nejnositelnější myšlenka vašeho života jako kněze?*

Prokop Brož

Při zamyšlení nad kněžským vzorem jsem zjistil – a vlastně mě to překvapuje –, že pro mě při rozhodování ke kněžství nějaký kněžský vzor zásadní roli nesehrál. Nevžil jsem životní povolání podle vzoru, ale uprostřed živé farnosti, živého prostředí jsem reagoval na Boží volání. Byla to především rodina, která připravila pro rozhodnutí ke kněžství dobré podmínky: vždycky jsme si doma vážili kněží, byť se o jejich nedokonalostech i slabostech v rodinném kruhu otevřeně hovořilo. Měl jsem možnost poznat celou řadu kněží, které nebylo možné černobíle zařadit: v Červeném Kostelci působil od sklonku 60. let kněz Josef Měšťan, který byl pro leckoho kontroverzní osobou, protože byl v době 80. let vysokým funkcionářem kněžského sdružení „Pacem in terris“. Vedle něho se tam vystřídala celá řada kaplanů, mladých kněží. Dále ve farnosti žil nesmírně obětavý kněz v důchodu Jaroslav Kaněra. Před rokem 1989 jsem mohl poznat kněze a věřící, kteří patřili k silně tradicionalistickému proudu, ale na druhé straně zde byli kněží, kteří své povolání zanechali a žili se svými rodinami. Snad proto jsem ve svém nitru toužil spíše po obyčejném a jednoduše uchopeném civilním povolání.

Nápad zvolit kněžství jako celoživotní povolání a stav přišel v době dospívání pozvolna; nejprve jsem si oblíbil postavu Maxmiliána Kolbeho, ovšem nikoliv proto, že byl řeholník či kněz, ale pro jeho hloubku, vztah k Panně Marii a schopnost nebát se a svůj život obětovat pro bližního. V té době se v průběhu 80. let do litoměřického semináře přihlásili čtyři bohoslovci přímo z naší, červenokostecké farnosti. Liturgická podoba kněžství, kterou jsem poznával z pohledu ministranta, a přirozené přátelské vazby tvořily jakýsi substrát, v němž se mohla formovat i duchovně živá a svobodná tvář kněžského povolání.

Jestli se zdráhám hovořit o vzorech, rád budu hovořit o duchovních postavách, s nimiž jsem navazoval vnitřní přátelství a rád jsem jim naslouchal: naprosto přátelský pan biskup Karel Otčenášek, velmi praktický František Koutný, který byl rektorem litoměřického konviktu. V době studia jsem rád sledoval postavu kardinála Carla Maria Martiniho, milánského arcibiskupa. Dále bych zde měl vyjmenovat celou řadu zpovědníků a duchovních rádců, jimž jsem rozhodně za jejich duchovní úsudek celoživotně vděčný, podobně jako jsem vždy přijímal úsudek spolubratří bohoslovců a později kněží.

Představě o kněžství jsem později mohl dávat pevnější podobu pod vlivem teologie sv. Pavla, církevních otců, jako jsou sv. Irenej, sv. Atanáš, sv. Augustin, sv. Benedikt, sv. Ignác z Loyoly a sv. František Saleský. Studium teologie obecně a kněžského životního stavu zvláště mi umožnilo, abych si nejen odpověděl na vytvořené otázky, ale abych si uměl kněžství správně zproblematizovat, přemýšlet o něm a pracovat na sobě.

Co na kněžství vidím nosné: kněz přivádí ke Kristu tak, že na jedné straně ukazuje a vyžaduje pravdivou podobu křesťanství, z druhé strany ale ví, že člověk musí ke své svobodě v Kristu teprve dorůstat. Knězem se člověk stává okamžikem svěcení. Propracovanou a opravdovou podobou kněžství ale kněz získává až tehdy, když se stává pastýřem: když bolestivé a často neřešitelné životní situace svých věřících začne řešit tak, že je vnoří do Kristovy oběti, aby je následně začlenil do bohatého života farního společenství a obětoval jim i něco ze svého vlastního lidství.

Tomasz Dostatni OP

Můj pohled na kněžství se postupem doby výrazně změnil, ale to je asi normální. Vyvřel se od momentu, kdy jsem od stadia dětské víry dospěl k víře osobní volby – v prostředí středoškolské pastorace u poznaňských dominikánů. Už tehdy jsem se odhodlal, že půjdu v Kristových stopách cestou zasvěceného života. Kněžství je pro mě spojeno s povoláním dominikána. Nedokážu si představit, že bych mohl ty dvě roviny ve svém životě oddělit. Život řeholní od života kněžství. I když je někdy společný neboli bratrský – eufemisticky řečeno – život hodně náročný, nedokážu si sám sebe představit mimo naši řeholní rodinu. Byl to nepochybně otec Jan Góra, jenž se kdysi stal naším duchovním otcem, kdo nám ukázal podobu kněžství, s níž se dodnes identifikuji. Být s jinými, mladými, být beze zbytku pro druhé. Ustavičně hledat intelektuální porozumění, důvody naší víry. Neboť obdařil-li Hospodin člověka rozumem, měl by z toho člověk vyvodit důsledek. Čili četba, studium, psaní, hlásání Božího slova mnoha různými způsoby. „*Fides quaerens*

intellectum“ – „Víra hledající porozumění.“ Ale můj obraz kněžství se mění. Důležitou věcí je pro mě dnes služba, otevřenost pro druhé a duch společenství. Tyto tři rozměry – jak kněžství, tak i církve – jsou znamením jejich věrohodnosti. Nebude-li kněz sloužit, nebude-li otevřený a nebude-li žít ve společenství, nebude věrohodný. Letos uplyne dvacet let od mého kněžského svěcení. Tehdy, 2. června 1990, jsem si zvolil jako motto pro svou kněžskou službu následující slova:

*Má duše bude pro něho žít,
mé potomstvo bude mu sloužit.
Budu vyprávět o Pánu příštímú pokolení,
lidu, jenž se narodí,
budou hlásat jeho spravedlnost:
Tó udělal Hospodin!
(Žalm 22,31–32)*

Po dvaceti letech bych na tom nic neměnil, přesto si kladu otázku, jak to se mnou vypadalo celá ta léta, jak to vidím dnes a jak to vidím do budoucna? Myslím, že jsem mnohem kritičtější vůči sobě než vůči druhým, i když mé okolí to může vnímat jinak. Mnohem lépe už znám své limity, slabosti i selhání. Stále víc vidím, že život kněze i křesťana vůbec znamená především udržovat osobní vztah ke Kristu. A z této blízkosti se odvíjí celý smysl mého života. Tedy osobní vztah skrze komunikaci s Hospodinem, tedy modlitba a otevřenost vůči druhému, vůči člověku v jeho potřebách. To jsou dva fundamenty, na nichž je dobré budovat každodenní život. „On musí růst, já však se menšit.“ To jsou slova Jana Křtitele, která jsou mi blízká. Hovoří totiž o tom, že středem všeho je Kristus. Neboli o schopnosti zvát ho do středu svého života. Doprostřed mých radostí, mého utrpení a bolesti. Tak, abych všechno, co dělám, zcela konkrétně odevzdával jemu a každý den ho zval k sobě. Všední život v jeho blízkosti a přítomnosti. A nechat se jím stále překvapovat, aby svěžest víry velikonočního rána byla svěžestí i mé víry. Abych mu nepřestával děkovat a abych se k němu uměl vracet, když mi není lehké nebo když se od něho vzdálím. Vždyt vím, že na mě stále čeká.

Mons. Dominik Duka OP

Svět mého dětství byl světem vojáků, cestovatelů a duchovních. Zjednodušeně řečeno: kněží a mnichů. Tajemstvím ale pro mě bylo: Co dělají lidé, když jdou do práce? Moje vášeň po objevování světa se však nevydávala za tajemství těch, kteří ráno odcházeli do zaměstnání a odpoledne se vraceli. Svůj život jsem chtěl

vždy spojit s cestou do daleka a do neznáma. Musím podotknout, že jsem vyrůstal po II. světové válce. I mnozí vojáci se vraceli ze zahraničí domů až několik let po datu ukončení války. Pak znělo slovo domov z jejich úst docela jinak. Mluvili o daleké cizině, kde prožili velká dobrodružství. Jak se však do mého života dostaly duchovní postavy? Právě vojáci o nich vyprávěli s úctou, hovořili o jejich statečnosti. Víra byla vždy chápána jako hodnota, která překračuje hranice všedních dnů. A jak utíkaly roky po osvobození a do země se znovu vplížila nesvoboda, byli to vojáci a kněží, kteří zaplnili slovník mého dětství. Byli souzeni a odsuzováni. Při návštěvách ve věznicích jsme slyšeli o jejich osudu. Postava kněze dostávala konkrétní podobu uvězněného kaplana, katechety, vyhnaného pana faráře či biskupa vězněného v jeho rezidenci. Ve čtrnácti letech, kdy jsem slyšel promluvu o knězi, který chtěl opustit své povolání, zatoužil jsem jít cestou kněze, který je oporou, který se nebojí říkat pravdu, který svou sílu čerpá z jedinečného příkladu, kterým byl Pán Ježíš, jak nám o něm vyprávěla paní katechetka, jak nám o něm vyprávěli kaplani katecheté. Jako dítě jsem měl svou vlastní náboženskou zkušenost. Bůh v mém životě i v životě mé rodiny a přátel naší rodiny nebyl pouhý pojem, ale skutečnost toho, o kterého je možné opřít celý svůj život navzdory všem a všemu. Modlitba, to nebyla naučená slova, ale byly to často úzkostné prosby, ale i radostný dík. Vyrůstal jsem v biskupském městě, kde jsem od dětství vídal, jak se setkávaly vojenské uniformy s duchovním oděvem. Historické náměstí bylo obklopeno řetězem kasáren, ale také kněžským seminářem, rezidencemi kanovníků a biskupským úřadem.

Nemohu označit jednoho jediného kněze za modelovou postavu, které bych vděčil za své rozhodnutí. V období, kdy škola a politická propaganda označovaly církev jako instituci přilhlouplých tmářů, vykořisťovatelů a bezcharakterních individualit, jsem byl konfrontován s postavami kněží, jejichž vzdělanost daleko přesahovala vzdělanost mých učitelů či středoškolských profesorů. Byli vždy oporou těm, kteří potřebovali pomoc, bylo možné se jim svěřit se svým trápením, nejenom ve stínu zpovědnice. Byl to předměstský farář, který vítal muže, většinou bývalé vojáky či politiky, kteří se vraceli z vězení a plnili prostor pod chrámovým kůrem. S nimi hovořil pod lipami po skončené bohoslužbě jako rovnými. Jeho postoj, jeho gesta a slova ukazovaly, že je s nimi na jedné lodi a oni mu z vděčnosti vyprávěli o podpoře, které se jim dostalo od vězněných kněží, s nimiž sdíleli léta v komunistických žalářích. Svou zbožnost a náboženský život nemohu oddělit od těchto zkušeností a skutečností. Když sám sebe někdy nazývám „feldkurátem“, pak nemyslím na vojenského kuráta Katze z Haškova románu, ale na vojenské kaplany II. světové války, kněze, kteří prošli těmi nejtvrďšími zkouškami poloviny 20. století. Na tomto pozadí jsem chápal Kristův spásný čin, jeho svobodné

rozhodnutí přijmout kříž, jeho odvalu a statečnost, která vrcholí na Kalvárii. Na tomto pozadí jsem prožíval velikonoční triumf Kristova vítězství. Slovo „obět“ nebylo sloganem, ani se o ní nemluvalo. Byl to postoj věrnosti a opravdové lásky. Nikdo nedal větší příklad než on. A to byl pro mě vždy rozhodující moment pro rozhodnutí se pro něho.

Nikdy jsem neviděl kněžství v podobě úřadu, vznešených obřadů, úchvatných chrámových prostor. Přesto jsem pochopil, jak důležité je Kristovo kněžství a spoluúčast na něm.

Mám-li přesto jmenovat alespoň jednu z kněžských osobností, které mi pomohly v chápání kněžství, pak musím vyslovit jméno otce magistra Metoděje Habáně OP. Nebyla to slova, nebyly to pouze jeho přednášky, ale bylo to jeho životní prožívání kněžského povolání. Na závěr bych chtěl říct ještě jedno: Během 40 let kněžství mi byla dána milost prožít toto povolání, tento dar v různých rovinách a mohu poctivě vyznat, že nelituji a nikdy jsem ani na okamžik nelitovat, že jsem se stal Kristovým knězem.

Štěpán M. Filip OP

Pro mě osobně je nejdůležitější řeholní dominikánské povolání a své kněžské povolání chápu jako v něm obsažené: na prvním místě tudíž vidím svou identitu dominikána a druhotně, v jejím rámci, identitu kněze. Geneze mého kněžského povolání je tak pro mě nerozlučně spjata s vývojem mého dominikánského povolání. To je jistě na prvním místě záležitostí mezi Bohem a mnou, což ale samozřejmě mě nevyklučuje lidskou spolupráci.

S dominikány, především s otcem Reginaldem Dacíkem, jsem se nejprve seznámil skrze jejich knihy. Nezapomenutelný je pro mě zážitek, když jsem po své první svaté zpovědi na Velký pátek roku 1982 mohl v kostele sv. Michala v Brně vidět otce Metoděje Habáně „ve vši parádě“. tj. v dominikánském hábitě s černou kapou. Zasáhl mě především pokoj, který z něho takřka sálal. Po svém návratu z vojny v roce 1984 jsem zjistil, že dominikáni žijí a pracují v podzemí, a to nejprve díky Norbertu Badalovi, tajnému dominikánovi, který tehdy pracoval v knihovně v Brně. Z dalších dominikánských postav mě oslovili otcové Dominik Duka a Jan Rajlich, kteří nám dávali tajné přednášky z biblistiky a filozofie, a také otec Albert Beneš svým dominikánským, tj. doktrinálním způsobem kázání. Nemohu nevzpomenout též na některé nedominikánské kněze, kteří měli velký vliv na utváření mého dominikánského povolání: na otce Stanislava Krátkého, tajného biskupa, tehdejšího faráře v Hrádku u Znojma a nynějšího probošta v Mikulově, a na otce Antonína Němečka, který mě již po pádu komunismu učil dogmatiku

v Olomouci a byl mým zpovědníkem. To, co bylo pro mě u všech těchto kněží oslovující – a vlastně oslovující v samotném dominikánském povolání – bylo spojení studia a duchovního života, tj. vědy a zbožnosti (*scientia et pietas*).

Myslím si, že tento vzor a tato myšlenka pro mě zůstávají stále nosné, i když časem samozřejmě došlo k jejich očištění od různých idealistických představ, hlavně co se týče mých schopností. Zůstává pro mě stále důležité slavit mši svatou, zpovídat, duchovně vést, modlit se... A zároveň chápu jako součást svého dominikánského a kněžského povolání své vyučování na teologické fakultě i jinou přednáškovou a publikační činnost se studijní přípravou.

Benedikt R. Hajas OP

Možno to bude znieť paradoxne, ale pri mojom rozhodovaní pre kňazstvo nestál na začiatku nijaký konkrétny kňaz ako vzor. Pri uvažovaní nad touto otázkou som si uvedomil, že moje prvé vzory vôbec boli postavy literárne. Predovšetkým postavy Vinnetoua a Old Shatterhanda z románov Karla Maya. Títo dvaja hrdinovia a ich priateľstvo predstavovali pre mňa, v mojom dospievaní, hodnoty, ktoré najviac formovali moje ideály. Spomínam dospievanie, lebo to bolo práve to obdobie, kedy som sa rozhodoval, že sa stanem kňazom.

Na pozadí týchto literárnych postáv som bol schopný, ak sa to späťne a možno trochu aj zjednodušene dá povedať, nadviazať priateľstvom s človekom, ktorý bol o dve generácie starší odo mňa a ktorý mal na mňa a moju voľbu najväčší vplyv. Nebol to kňaz, ale laik. Volal sa Jozef Masarik, bol to rodinný známy, ku ktorému najprv chodili moji dvaja starší bratia na súkromné hodiny cudzích jazykov, neskôr som začal chodiť aj ja. V čase, keď som išiel do gymnázia, sa naše stretnutia zmenili skôr na rozhovory o minulosti, teda tej minulosti, ktorej bol on svedkom. Povolaním bol vojak, dôstojník Slovenskej armády, potom väznený komunistický režimom. Oceňoval som jeho dôveru, že mi otvorene rozprával o svojich zážitkoch a skúsenostiach v čase, keď sa o tomto nielenže nemohlo otvorene hovoriť, ale keď človek musel veľmi dobre vážiť, komu môže dôverovať. Na druhej strane som oceňoval aj spôsob rozprávania, ktorý veľa vypovedal o jeho vlastnom charaktere. Bol postavou „múdrego starca“, ktorý nikdy nedával v rozprávaní do popredia seba, odkrýval mi svet „skrytých hrdinov“ z rokov žalára a jeho rozprávanie o tomto čase nikdy nesprevádzalo zatrpknutie, i keď mu Jáchymov podlomil zdravie. Prežité utrpenie podával s prekvapujúcim a jemným humorom, a zároveň veľkodušnosťou k slabostiam druhých.

Jeho osobnosť neprítahovala len mňa samotného, chodievali k nemu tiež aj iní mladí ľudia. V mojom okolí to boli hlavne dvaja kamaráti, moji rovesníci,

s ktorými som sa spoznal v našom kostole. Spolu s ním sme podnikli niekoľko výletov a navštívili jemu známych kňazov. Tiež sme sa jeho prostredníctvom spoznali aj s niekoľkými seminaristami, ktorých ujo Jožko (ako sme ho medzi sebou volali a tiež oslovovali) diskkrétne podporoval. Pritom všetkom som ale nikdy nemal pocit, že sa mi tak vnucuje nejaká predstava môjho smerovania v živote. Skôr som to s odstupom času vnímal ako odkrývanie obzorov, ktoré som predtým nemal možnosť poznať. A myslím, že takto zrejme chápal aj on svoju rolu v našom priateľstve. Svedčila o tom jeho nevtieravá a nezáväzujúca pozornosť voči mne, ktorá nechávala priestor samostatnému rozhodovaniu a určovaniu si cesty v živote. A to do takej miery, že dnes nemôžem povedať, žeby moje rozhodovanie sa pre kňazstvo záviselo predovšetkým od stretnutia s ním.

To obdobie vnímam ako akési zhustenie času; vo veľmi krátkom intervale sa odohralo veľmi veľa. Bolo to obdobie, kedy som objavoval svoju vieru, začal som čítať Písmo a modliť sa. Stretol som v tom čase viacero kňazov a rehoľníkov. Vďaka ujovi Jožkovi som sa mohol stretnúť s pátrom Akvínasom Gaburom, ktorý sám je výnimočnou postavou kňaza-svätca (tento rok oslávil 95 rokov života) a cez ktorého som zasa spoznal sv. Dominika (tiež aj vďaka knižke o ňom, ktorej autorom bol český dominikán Silvester Brait). Krátko nato som sa stretol aj s ďalšími dominikánmi, zažil s nimi pamätný púť na Velehrad v roku 1985. Títo a mnohí ďalší mali význam, každý svojou mierou, pre moje rozhodnutie.

Toto všetko však vytvára jednu mozaiku, v ktorej ťažko označiť jediný kamienok, ktorý by bol najdôležitejší či najvýznamnejší. Napriek všetkým týmto vzorom sa to všetko predsa len tak akosi odvíja od toho Vinnetoua. Tento literárny vzor a jeho ideály boli mojím spôsobom základ. Rozhodnutie stať sa kňazom bolo akoby ich prirodzeným pokračovaním a vyústením, akonáhle som ich odraz objavil vo svedectve evanjelií o Ježišovi Kristovi.

Práve z tohoto dôvodu by som asi nechcel veľmi hovoriť o nejakej konkrétnej myšlienke, ktorá by sa dala označiť za aktuálnu najnosnejšiu v mojom živote ako kňaza. Je tu totiž riziko istej redukcie. Jedna myšlienka síce môže zachytiť aktuálny okamih, ale pre prítomnosť sa mi zdá dôležitá celá doterajšia cesta. S týmto obmedzením a zároveň možno aj tak trochu varovaním by som vyslovil myšlienky dve. Sú to dva citáty z Jánovho evanjelia, ktoré úzko súvisia s tým, čo som spomínal vyššie ohľadom svojho rozhodnutia pre kňazstvo. Prvý je z Ježišovej rozlúčkovej reči, v ktorej sa obracia na apoštolov so slovami: „Už vás nenazývam sluhami... Nazval som vás priateľmi“ (Jan 15,15). Druhý citát súvisí s postavou Jána Krstiteľa, „ženíchovho priateľa“ (Jan 3,29), ktorý pri Jordáne svojím učeníkom hovorí ohľadom svojho vzťahu k Ježišovi: „On musí rásť a mňa musí ubúdať.“ (Jan 3,30)

bratr M.-Jáchym OCSO

Kněz, který výrazně ovlivnil můj život a dal mu trvalý směr, byl venkovský farář. Řekl mi: „Pokřtím tě, ale musíš mi slíbit, že po křtu budeš dva roky chodit každý den na mši.“ Kněží, s nimiž jsem se za tu dobu setkal, jsou v mých vzpomínkách nerozlučně spojeni s tajemstvím eucharistie. Většinu z nich si už nedokážu vybavit, ale vím, že přede mnou sloužili mši svatou... Jsem jim za to vděčný. Mše svatá ze mě udělala křesťana.

V devatenácti letech jsem přijal křest. O dva roky později jsem vstoupil do kláštera a stal se mnichem. Slavné sliby jsem složil ve dvaceti sedmi letech a v jednátřiceti byl vysvěcen na kněze. Eucharistie stála na počátku mého povolání a dnes je jeho středem. Jsem mnichem a knězem, který plně sdílí tato slova kardinála Journeta: „Když se vás někdo zeptá, co má dělat, aby našel pravdu, dříve než mu dáte do ruky katechismus a začnete vysvětlovat pravdy víry, dříve než ho přivedete mezi farníky, kde by se mohl cítit cizí a nabyt dojmu, že se církev ničím neliší od ostatních lidských společenství, chtějte po něm, aby se šel každý den na chvíli posadit do kostela v době, kdy bývá prázdný nebo kdy tam je sloužena mše svatá. Postupně pochopí, že Kristova reálná přítomnost v eucharistii je příčinou trvání církve v čase a prostoru až do skonání světa.“

Bůh ke mně přišel ve křtu v malé slovenské vesnici a dovedl mě do trapistického kláštera ve střední Francii. Měl jsem velký ideál. V Sept-Fons jsem našel víc, než jsem čekal. Mladý člověk potřebuje někoho zkušenějšího, kdo by mu ukázal cestu. Díky těm, kteří mi pomohli a zůstávají mi nablízku, protože společně vedeme mnišský život, se nejasné počáteční intuice proměnily v pevná přesvědčení.

Bůh může vstoupit do života každého člověka a zcela ho proměnit. Každé vykročení, každý nový krok směrem k Bohu je dílem jeho milosti. Milost je nezaslouženým Božím darem, na jehož udílení však můžeme mít podíl svou modlitbou. Ve své podstatě je milost účastí na nadpřirozeném Božím životě a jako taková má svůj původ v Bohu, přesněji řečeno v Kristově výkupné oběti na kříži.

Věřím proto, že když jako kněz a mnich sloužím mši svatou, která je každodenním zpřítomněním této oběti, podávám pomocnou ruku všem potřebným. Věřím, že vstoupením do Kristovy oběti, která je zdrojem veškeré milosti a jeho svrchovanou modlitbou, se i mé modlitbě dostává účinnosti, kterou by jinak nikdy neměla. Věřím, že náš Pán skrze mé kněžství a život, který jsem mu jako mnich zasvětil, pomáhá trpícím, uzdravuje nemocné, povzbuzuje malomyslné, probouzí lhostejné, ukazuje cestu těm, kteří tápou a ptají se po smyslu života. Věřím, že Boží milost a modlitba, která ji vyprošuje, působí hlouběji než běžná lidská pomoc, zasahuje tam, kam žádné slovo ani nic lidského nemůže dolehnout.

Vše ostatní, o čem zde nemluví, je samozřejmě také důležité. Tohle je ovšem základ. Nemyslím základ mnišského a kněžského života, ale křesťanského života vůbec. Jsem přesvědčený, že návrat k těmto základním pravdám naší víry je nezbytným předpokladem pro obnovu křesťanského života – našich farností, našich diecézí a celé církve –, jak o ní dnes citlivě a přitom pevně hovoří Svätý otec.

Duchovní život má své neměnné principy. Tyto principy je třeba znát a respektovat, naučit se na nich stavět pro sebe i pro druhé. Záleží na pravdivosti a přesvědčení každého z nás. Bůh chce, abychom byli nástroji v jeho ruce. Naším prostřednictvím a působením Boží milosti se může každým okamžikem kdokoli další, známý či neznámý, obrátit k Bohu – požádat o křest, stát se křesťanem, možná mnichem, nebo i knězem.

Pavel Vojtěch Kohut OCD

Těžko mluvit o rozhodování, když v pěti nebo šesti letech vyhrknete na všetečnou otázku příbuzného „Čím budeš, až vyrosteš?“ odpověď „Knězem“, aby vám teprve vzápětí došlo, že ano, že to je právě to, k čemu se cítíte být Bohem volán.

To ovšem neznamená, že by v mém dětství a dospívání nebyli kněží, kteří mi byli vzorem. Nemohu ovšem mluvit o jediném, musím jich zmínit rovnou pět. Prvním byl „náš pan farář“ Bruno Stoklasa, který pro mne ztělesňoval především *dobrotu a porozumění*; druhým byl kaplan ve vedlejší farnosti Romuald Eisner, který mívával *ohnivá kázání* (a církevní tajemníci z něj byli nešťastní, protože byl polským státním občanem, takže mu mohli ublížit jen relativně málo). Když pak onemocněl těžkou chorobou, byl mi příkladem *trpělivého snášení utrpení*. Třetím vzorem byl dlouholetý jablunkovský farář Evžen Kalisch, typický *starostlivý pastýř*.

V době dospívání pro mě mnoho znamenalo setkání s nedávno zesnulým Stanislavem Honkou, který mi jako kněz (v té době bez státního souhlasu) ukázal, jak úžasně plodně se dá žít kněžství ve skrytosti, *inkognito*, v montérkách a na lešení, v neformálních setkáních s mládeží apod. Také mi pomohl objevit, že žijeme v nadějném a tvůrčím období *pokoncilní obnovy*, a zamilovat si je.

Jelikož poslední z těch, které musím zmínit, je vzorem dosud žijícím a byl jím v mém dospívání nejen pro mě, ale pro všechnu mládež v širokém okolí, řeknu jen, že jsme mu říkali „Adaš“ a že jsem ho nikdy nedokázal vidět jinak než jako *učenlivý nástroj ducha*.

Z těchto pěti vzorů se mi jaksi samovolně a neuvědoměle skládal ideál kněze, který mě pak provázel během prvních dvou let studia a formace v Litoměřicích.

Na otázku, je-li tento vzor stále nosný, musím se zahanbením přiznat, že jsem do žádného z těchto rozměrů kněžství nikdy nedorostl... Ke změně

došlo – ne snad v ideálu diecézního kněze, ten víceméně zůstal nedotčen, jen se prohlubuje – a ona změna spočívala v tom, že během vojenské základní služby, záhy po „sametové“ revoluci, přišlo řeholní povolání a to, samozřejmě, znamenalo jisté přehodnocování i mého vnímání kněžství. Přece jen: řeholní kněz – zvláště patří-li k řádu nebo kongregaci, kterým není vlastní farní pastore, typická pro kněze diecézní – žije své kněžství poněkud jinak. Vnímám je především jako *službu* v rámci řeholního společenství a jako možnost *rozmanitých forem apoštolátu*, které většinou duchovní správa farností neumožňuje. Pro mě konkrétně je to povolání k *životu vnitřní, meditativní modlitby* a *vedení k ní*. V tom mám mezi svými spolubratry-kněžími, pochopitelně, také celou řadu žijících vzorů.

Oněch nosných myšlenek by asi bylo více, ale v posledních měsících je to zvláště jedna, kterou mi – trochu paradoxně – pomohla zformulovat četba knížky jedné benediktinské abatýše. Ta když rozjímá o Kristu, vypovídá cosi, co mi bytostně zapadá do povolání kněze, a to bez ohledu na skutečnost, zda jde o kněze diecézního nebo řeholního. Píše zhruba toto: Aby se Kristus mohl plně stát pastýřem, musel se nejprve stát obětovaným beránkem. A to je myšlenka, kterou mám možnost (s velikou bází i vděčností Bohu!), v tomto období prožívat: toužím mít podíl na Kristově *vydanosti obětovaného Beránka* a tak se mu připodobnit, abych tím dorůstal k autenticky prožívanému *poslání být pastýřem*.

Benedikt T. Mohelník OP

Neřekl bych, že pro mé rozhodování pro kněžství měla zásadní význam jedna či více konkrétních kněžských postav. Rozhodování se odehrávalo na zcela jiné rovině než ve snaze o následování nějakého lidského vzoru. Příklad kněží přesto svou roli hrál. V mé rodné moravské farnosti se kaplani střídali dost často, po několika málo letech či dokonce po roce. V době dospívání jsem jich tak mohl poznat celou řadu. Byla to velmi rozmanitá řada postav – byli mezi nimi mladí novokněží, ale také starší kněz, který prošel komunistickými kriminály. Ten na nás byl sice náročný, ale přitahoval nás svou opravdovostí. Další kněze jsem mohl zblízka poznat během středoškolských studií ve východních Čechách. Prostředí i způsoby práce byly značně odlišné. Všichni tito kněží měli ale jeden společný rys: věnovali se nám, dospívající mládeži, vždy s plným osobním nasazením. Do paměti se mi vryly některé hovory na duchovní témata, ale třeba i obyčejná společná práce na zahradě nebo výšlap do hor. Tato péče mně velmi pomohla k osobnímu prožívání víry, dostalo se mi určité naukové formace a cítil jsem podporu v tom, že mám žít svou křesťanskou identitu i v nepřátelsky naladěném prostředí.

A to bylo rozhodující. Cestu ke kněžskému povolání mi otevřelo osobní duchovní dozrávání za podpory oněch kněží.

Dnes už někteří z těchto kněží nežijí, ti ostatní dávno změnili své působíště. Někteří dokonce zastávají významné církevní úřady. Mám možnost se s některými stále stýkat, ale ze zcela jiných důvodů. Všechny si stále vážím a jsem jim vděčný za jejich tehdejší úsilí. Skoro bych řekl, že mnozí z nich ani nevědí, jak byl pro mě jejich vliv důležitý. Dnes sám vnímám, že je prostě součástí kněžského působení. Nosným pro mě zůstává jejich příklad právě v jejich obětavé nezištné péči o druhé v kněžské službě.

Mé vlastní kněžství je zasazeno do řeholního způsobu života. Nevnímám kněžství autonomně, ale jako naroubované na řeholní zasněžení. Řeholní zasněžení je tak prvotní hodnota, kterou kněžské svěcení pomáhá utvářet do konkrétní podoby. Pro uskutečnění dominikánského charismatu je služebné kněžství nezbytným nástrojem. Dominikáni jsou kazatelé Božího slova a z toho vyplývá, že jejich komunity nutně potřebují mít bratry kněze – nikoli pro vlastní potřeby řeholního společenství, ale pro službu navenek. Svátý Dominik chtěl v církvi oživit kázání a způsob života apoštolů. Bratři jsou přijetím svěcení navázání na biskupy jakožto nositele apoštolského poslání právě v jejich úkolu hlásat víru ve vtělené Slovo. V tom spatřuji realizaci svého kněžství. Ježíš Kristus byl nejdřív kazatelem, který se obracel na všechny lidi – často k nelibosti „zbožných“ své doby, a stejně tak poslal své apoštoly, aby byli svědky jeho zmrtvýchvstání pro všechny lidi. A vůbec se nejedná pouze o kázání v rámci liturgie. Naopak, veškeré své působení v rozličných oblastech, jako je vyučování, odborné bádání, výstupy v médiích, kontakt s kulturním světem, chci dělat jako součást kazatelského poslání. A z toho pak vyrůstá druhá souvislost se služebným kněžstvím. Boží slovo je živé nejen ve svém prameni-Slovu, ale také ve svých účincích. Zkrátka, skutečné kázání musí vést ke svátosti. Jejich slavení je ve společenství církve svěčeno služebnému kněžství. Eucharistii sloužím tak, že do ní zahrnuji všechny lidi, s nimiž se při svém kazatelském snažení setkávám. Neviditelně, ale reálně chci tímto způsobem přivádět ke Kristu všechny, ke kterým mě on poslal. Skutečnost, že nemám příležitost vykonávat kněžskou službu v takové šíři úkonů, jak to vyžaduje např. farní duchovní správa, je pro mne příležitostí uvědomit si, že služebné kněžství zahrnuje i ty aspekty, které v tomto navyklém klasickém „modelu“ prakticky zanikají. Mám na mysli např. angažovanost na poli teologie. Jsem přesvědčen, že to je obohacující nejen pro mne osobně, ale že to je něco životně důležitého pro celou církev u nás. Smysl služebného kněžství je v naplnění obecného kněžství všech pokřtěných, jímž je život podle evangelia. Takže musíme hledat cesty do všech prostředí, kde dnes křesťané žijí.

Tomáš Petráček

Pokud jde přímo o uvědomění si povolání ke kněžství, sehrál velkou roli papež Jan Pavel II., přesněji televizní pořad o jeho mladých kněžských letech, který jsem viděl v den svých osmnáctých narozenin (narodil jsem se přesně o 50 let později) roku 1990. Tehdy – 10 dní před maturitou – jsem si poprvé uvědomil, že mě tahle cesta mocně přitahuje.

Spíše bych ale mluvil o dvou mužích, kteří sehráli ve zrání mého povolání velkou roli. Oba dva byli řeholní kněží pokročilého věku. Otec Vít Mareček byl augustinián, který žil v klášteře u Sv. Tomáše a docházel jsem za ním roky pod záminkou výuky latiny a řečtiny. Byl pravým mužem církve, přes své obrovské zásluhy o skrytou církev muž skromný a pokorný, zcela oddaný Bohu a svému kněžskému poslání. Životní moudrost a humor vyzařovala i z druhého, františkána Bonaventury Boušeho, kterého jsem znal kratší dobu, ale setkání byla nesmírně intenzivní. U něj byla patrná naprostá odevzdanost a vydanost údělu Kristova kněze, která měla i podobu bolestného prožívání nedostatečnosti svědectví vlastního života a celé církve. Bouše byl muž obrovské vnitřní svobody, ekumenické otevřenosti a stejně jako padre Mareček byl mužem církve, která pro oba dva tvořila přirozené a nezbytné prostředí, v němž mohli žít svoji víru. Rád bych zmínil ještě Benedikta Holotu, františkána, který mi v semináři, předtím i potom, sloužil jako zpovědník a duchovní vůdce, a vyzdvihl jeho náročnost a pravdivost. Měl jsem milost oba dva – Boušeho i Víta Marečka – navštívit a rozloučit se s nimi, když se připravovali na přechod do Boží náruče, a jejich slova, sevření ruky a pohled jsou mi posilou, povzbuzením a výzvou pro moje vlastní životní a kněžské zápasy. Je to pro nás ztráta, že z této kněžské generace gigantů jsou už skoro všichni na pravdě Boží.

Myslím, že z ideálu, který pro mě nastavili tito muži, nemusím ani slevovat, ani nic měnit. Obraz kněžství ve mně dále výrazně posunuli moji fribourgští profesoři Viviano, Brantschen, Torrel či de la Soujeole, všichni dominikáni, se kterými jsem rovněž bydlel v klášteře Albertinum. Moje české i mezinárodní kněžské vzory kladly obrovský důraz na všestranné a prvotřídní vzdělání a neustálé náročné přemýšlení. Dlouho pokoušen řadovým životem a kněžstvím jsem nakonec objevil poetiku a krásu kněžství diecézního. Díky své životní cestě jsem mohl bohatě čerpat z jezuitské i dominikánské tradice, ale když byl v roce 1998 jmenován hradeckým biskupem Dominik Duka, bral jsem to jako Boží slovo ke mně, že diecézní kněžství bude to pravé, jakožto forma kněžského života nejvíce vydaná Bohu a lidem. Co se špatně a pomalu učím, je žít své kněžství tak, abych vydržel běh na dlouhou trať, nevyhořel definitivně a nezmarnil své síly nerozumným siláctvím.

Nejtěžší na dnešním prožívání kněžství je po mém soudu neexistence hotových vzorců a modelů jednání a rolí, které se od kněze očekávají. Každý kněz si v moderní době musí nacházet svoji vlastní cestu, jak žít své poslání a být pozehnáním pro druhé, prožít dobře své dny, svůj styl modlitby, spiritualitu, komunikace s věřícími i lidmi mimo církve. To je nesmírně náročné a někdy riskantní či únavné, ale zároveň to dává příležitost k lidskému i duchovnímu růstu a obrovskou svobodu. Nejnosnější myšlenka? Hledání, putování, zrání..., jak žít, abych ke Kristu nepřišel na konci svých dní s úplně prázdnýma rukama, abych mohl říct: „Není toho moc, ale snad jsem tvé talenty nepromrhal docela.“

Tomáš Pospíšil OP

Musím s povděkem uznat, že vlastně teprve příležitost k účasti na této anketě mi pomohla ujasnit si určité věci, ke kterým člověk asi jen pomalu získává reflektovaný odstup.

Konvertoval jsem v dospělém věku a můj pojem kněžství byl zcela literární a věcně mlhavý, bez jakékoli zkušenosti chrámu, liturgie, osobního kontaktu. V samých počátcích konverze pro mne byl fascinující kněžskou (tak jsem ji vnímal, jako kněze-proroka) postavou prorok Jeremiáš – v podání Franze Werfela, neboť Písmo jsem dosud neznal. V posledním období před přijetím křtu měla na můj vývoj zásadní vliv prof. Růžena Vacková, k níž jsem z Prozřetelnosti směl víceméně pravidelně docházet posledních deset let jejího života. Má-li hodnotu příklad, má ji nepochybně i ten, kdo k onomu příkladu přivádí, a to byla ona. V mnoha případech z vyprávění, v řadě případů dokonce *in persona* jsem u ní poznal spoustu velkých kněžských osobností v dějinách církevních i kulturních. Přemnozí hráli vynikající úlohy v dějinách křesťanského boje a podobni Jeremiášovi byli chváleni i haněni, vysmíváni a zavíráni do žalářů, a přec zůstávali služebníky Božími na cestě do nebeského Jeruzaléma, když ten pozemský byl všelijak ohrožován.

Přijal jsem křest a vzápětí poznal otce Jiljího Dubského, dominikána u Sv. Jiljí. Po léta jsem tam bezmála denně ministroval a zblízka se radoval ze setkávání s další velkou kněžskou osobností. Netrvalo dlouho a pocítil jsem povolání k dominikánům, v němž bylo kněžství implicitní, nikdy samostatné. Byl jsem přijat a poznal otce Dominika Duku. Samozřejmě jsem se pak setkával s mnoha a mnoha dalšími kněžími, ale pro formaci mého budoucího kněžství byli určující výše jmenovaní.

Jak vysvítá, neměl jsem zkušenost s knězem-obřadníkem či katechetou nebo farářem. Můj typický kněz byl v komunistickém nebo jiném arestu, v podzemí,

živil se třeba prací ve Škodovce, studoval ve vlaku, v práci i v hospodě, celebroid, kdekoli to bylo vhodné, a byl svědkem až po Trůn Beránkův. Byl snad někdo méně knězem v Dachau či v Leopoldově, v PTP či v dolech? Je menší kněžství toho, kdo přišel o zrak, o ruku, o paměť?

Teprve po řadě let kněžské služby jsem byl trochu překvapeně konfrontován s takovým pojetím kněžství, které vidí jediný přiléhavý prototyp v panu faráři. Bývám trochu bezradný, co na to říkat. O to více si uvědomuji, za co vděčím té osobní cestě, kterou mi Pán Bůh vybral. Prostřednictvím Růženky, Jiljího a Dominika jsem byl přiveden ke sv. Dominikovi a sv. Tomášovi, které jsem vždycky od samého začátku vnímal tak, jak je oni tři učitelé pro mou začátečnickou nevědomost předložili – jako eminentně kněžské velikány, a tudíž vzory kněžství.

Posléze se díky studiu projevil další vhled. Plnosti služebného kněžství se těší až biskup. Kněz-presbyter má své kněžství jedinečně jako podíl (tj. částečný) na této plnosti, z čehož vyplývá určitý nepominutelný rámec a závislost, což se projeví i u určitých příkladů kněžství. Ve vlastním případě považuji za silné potvrzení znaků, které mi Prozřetelnost připravila, že zrovna Dominik Duka byl vyvolen k získání plnosti kněžství.

Konečně největším studijním „objevem“, k němuž se zkušenostně asi dozrává velmi osobními cestami, je to, že každé kněžství je přece nějakou participací na kněžství jediného Velekněze Nové Smlouvy. Tady samozřejmě musí jít rovněž o vzor, ale nejen to. Ontologickou hloubku vztahu našeho kněžství ke Kristu je možné „vidět“ při jejím liturgickém vyjádření, když na základě svého kněžského charakteru (ontologický aspekt kněžství) jedná kněz *in persona Christi*.

Shrnuto a uspořádáno vzestupně: formační vzory (působí nadále) pro mé kněžství jsou kněz-prorok Jeremiáš, Růženka Vacková jako prezentátorka a svědecké osvětlení, Jiljí Dubský a Dominik Duka, spolu se všemi svatými Dominik a Tomáš Akvinský a v nich ve všech prosvítající zdroj Ježíš Kristus.

Nezbytným základem pro služebné kněžství je všeobecné, křestní kněžství. Snad lze říct, že aspoň v jistém smyslu má Maria jakousi plnost tohoto všeobecného kněžství, navíc je to Matka Spasitelova a Matka církve, takže vlastně celé naše kněžství je pohrouženo do jejího mateřství – bylo by možné, aby i ona nebyla vzorem?

Jan Regner SJ

Pocházím z tradiční katolické rodiny a kněžské povolání ve mně zrálo od raného dětství. Ovlivnila mě řada kněží a jejich odhodlání brát svou kněžskou službu vážně, ale zřejmě největší roli v mém rozhodování sehrál paradoxně spíše silný

vztah k jedné dívce. Byl hluboký, krásný a naplněný oboustranným jiskřením, ale v jistém smyslu před erotický, čistý, a tedy spíše duchovní než tělesný. Ten mě konečně vytrhl z mé infantilní sebestřednosti a disponoval k větší otevřenosti vůči Božímu volání.

Mým kněžským vzorem se tehdy stal jezuita, který působil v době předrevoluční a krátce i porevoluční v naší farnosti. Oslovil mě svým nadstandardním zájmem o člověka. Během jedné svátosti smíření mě pozval na další debatu na faru a tam mi vysvětlil v základních obrysech principy duchovního rozlišování. To byl pro mě obrovský objev, který mě pak provázel po celou dobu mého rozhodování. Svůj čas mi věnoval s heroickou trpělivostí. Cítil jsem, že se svými otázkami a pochybnostmi konečně nejsem sám, ochotně jsem si od něho půjčoval křesťanskou literaturu a rád se vracel k dalším diskuzím. Zůstali jsme v kontaktu i v době, kdy byl poslán na postgraduální studia do rakouského Innsbrucku a pak začal působit jako studentský kaplan.

Po několika letech v řádu se nakonec vydal jinou cestou a já musel svoji motivaci pro kněžský a řeholní život znovu prozkoumat, prohloubit a zakotvit v něčem stálém, neměnném a pevném. Po plavbě v rozbouřených vodách nových pochybností a trýznivé noci víry jsem nakonec našel pokojný přístav až v ryzi spiritualitě a v prozření, že se můj život naplňuje právě ve službě Bohu a lidem. Moje iluze o kněžství a o sobě samém jsem ovšem musel postupně opustit, abych nakonec došel k hlubokému přesvědčení, že hlavním těžištěm tohoto povolání je služba ve skrytosti – především v doprovázení jednotlivců, duchovních rozhovorech a svátosti smíření. Tam má kněz to vzácné privilegium přihlížet uzdravujícím dotykům Pána našich životů.

Mám-li zmínit myšlenku, která se mi dnes pro mé kněžské povolání zdá nejnositelnější, pak musím zmínit následující: Kněz musí uhýbat před sklonem k pokrytectví, ke kterému ho často svádí jeho role v církevním společenství. Pokud začne hrát zbožné divadlo, ztratí vědomí své slabosti, pokud se nechá svést k pocitu, že je důležitý a bez něho je církevní obec na lopatkách, pokud zapomene, že je ostatním věřícím bratrem, nikoli „důstojným pánem“, ocitne se na počátku krachu svého povolání. To proto, že lék na tvrdost srdce se hledá jen velmi obtížně.

Albert-Peter Rethmann

Svoji cestu ke kněžství spojuji s Wernerem Heukampem, farářem mé domovské farnosti v Německu, ve které jsem jako dítě a dospívající vyrůstal. Nebyl ani geniální, ani zvláště mládežnický – mnohokrát opakoval, že cítí, že nemá žádný zvláštní talent pro práci s mládeží. Měl ale jedinečný dar, který má jen málokdo –

uměl nám projevit svoji důvěru. Často nám říkal: „Udělejte to tak, jak si myslíte, že to je správné! Já to tak dobře, jako vy, neumím. Ale kdykoli byste mě potřebovali, tak se na mě můžete obrátit.“ A ještě něco bylo důležité: Náš farář měl cit pro lidi, kteří – stejně jako on – hledali Boha a chtěli s ním žít.

Na začátku mé větší spolupráce ve farnosti ale tenkrát ještě vůbec nebylo rozhodnuto, zda naleznou cestu k opravdu živé víře v Boha. Teprve časem a skrze mnoho rozhovorů jsem skutečně zakusil to, že Bůh je opravdu živý a že působí v mém životě. Werner Heukamp mi v nejlepším slova smyslu pomohl, abych se stal skutečně „zbožným“ a nevnímal Boha jako vzdálenou postavu starých biblických příběhů, ale jako živé Ty.

Zcela zásadní pro mě pak byla nabídka, která jednou přišla od našeho faráře. Pozval mě – společně s jedním přítelem z naší farnosti – na výlet do Assisi a do Říma jako poděkování za naši práci ve farnosti. Byl jsem z toho nadšen. Ale když jsem si doma podrobněji prohlédl prospekt k naší cestě, byl jsem šokován: Cesta byla nabízena diecézním úřadem pro pastorační povolání ke kněžství. Měli se jí zúčastnit mladí muži, kteří přemýšleli o tom, že se stanou kněžími. To ale bylo to poslední, co jsem tehdy chtěl!

Po dlouhém telefonátu s mým taktéž pozvaným kamarádem jsem se ale nakonec rozhodl, že se cesty zúčastním. Společně jsme si řekli, že se nenecháme chytit. Kněžími jsme být nechtěli. Proč také? Ale Assisi a Řím nás přitahovaly. Právě v těch dnech se nicméně stalo něco nečekaného: Poznal jsem, že ti mladíci, kteří se rozhodovali o svém kněžském povolání, nejenže nejsou podivíni, ale právě naopak – byli to vitální, velice zajímaví mladí lidé, kteří řešili stejné otázky jako já.

Od té doby mě jedna z nich stále provází: Nechceš také ty celou svou sílu a celý svůj život opřít o Boha? Fascinace Bohem života už mě od té doby nikdy neopustila. Vzpomínám si, jako by to bylo včera, na silvestrovský výlet do Monte Subasio a na zpěv jednoho kapucína na pozadí pohoří ozářeného sluncem: *Laudato si, o mi Signore* – Ať tě chválí, můj Pane, všechno, co jsi stvořil, zvláště pak bratr slunce..., měsíc, hvězdy, všechna tvá díla, dokonce smrt a všichni, kdo tě milují.

Do, co se pro mě tehdy stalo důležitým – bylo mi 17 let –, zůstalo důležitým i dnes: vztah k Bohu, kterému mohu svěřit svůj život, který mě nekonečně miluje a jehož lásku bych rád předával dál i dalším lidem. Nicméně s postupem času k tomu něco přibýlo: Nevidím dnes jen onu velice osobní a intimní dimenzi svého vztahu k Bohu. Ta je základem ke všemu dalšímu – a musí a má zůstat živá. Nadto dnes ale vidím o hodně víc než dříve také společenskou dimenzi naší víry: Máme jako lidé, kteří jsou stvořeni a milováni Bohem, úkol přispět k tomu, aby všichni mohli žít ve shodě se svou lidskou důstojností. Matka Tereza z Kalkaty to jednou formulovala velice výstižně s odkazem na 25. kapitolu Matoušova evangelia:

V chudém člověku, v nemocném, v uprchlíkovi a ve vězni potkáváme Ježíše Krista velice podobným způsobem, jako ho potkáváme v eucharistii. Ježíš to sám říká: „Cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.“

Pokud je to pravda, tak se nesmíme jako křesťané uchýlit do prohrátých zdí pohodlného křesťanského společenství, kde se zdůrazňuje, jak se máme navzájem strašně rádi. Jsme Bohem povoláni k tomu, abychom s ostatními lidmi v naší době aktivně spoluutvářeli společnost a přidávali náš vlastní díl k větší spravedlnosti, míru a rozvoji. Žádné odmítnutí údajného špatného světa! Již tady na zemi by se mělo uskutečnit alespoň něco z toho, co nám bylo kdysi přislíbeno Bohem. Nebe začíná na zemi, ale nekončí tady. Bohudíky!

Co se nosné myšlenky mého kněžství týče, je to nejspíš myšlenka, která stála i na samém začátku mé cesty víry, totiž přesvědčení, že vztah k Bohu zakládá ohromnou vnitřní svobodu, po které touží každý člověk. Toto niterné osvobození od strachu, vnitřních tlaků a neuspořádané touhy po moci nad ostatními lidmi je to, co mě na křesťanském životě fascinuje. Má vlastní cesta života a víry je poznamenána zkušeností, že v lásce k Bohu a v lásce Boha ke mně mohu najít cestu opravdové svobody. Chci jako kněz tuto fascinující skutečnost lásky, která osvobozuje, zprostředkovat co možná nejvíce lidem. Ostatně je to něco velice kněžského, protože to je ta nejčestnější úloha kněze – ve slově, činu a ve svátostech přiblížit lásku, kterou sám zakouší, s kterou má zkušenost. Právě v tom ale není vůbec nic klerikálního v tom smyslu, že by mě to oddělovalo od ostatních lidí. Jako kněz chci být blízko mnoha lidem a chci jim ukazovat cestu do nekonečné lásky Boží. Neboť tato láska je základem svobody a důstojnosti – a v neposlední řadě také chuti do života. Já mám – pokud to tak smím říct – chuť žít v dnešním světě s lidmi, kteří zde dnes žijí. A právě v tomto životě chci být svědkem Boha, který je Bohem lásky a svobody.

Anketu připravili Martin Bedřich a Norbert Schmidt.

Prokop Brož (* 1972) je pražský diecézní kněz, kanovník vyšehradské kapituly, současný děkan KTF UK v Praze. **Tomasz Dostatni OP** (* 1964) je polský teolog, publicista a předseda nadace Ponad granicami. **Mons. Dominik Duka OP** (* 1943) je pražský arcibiskup, šéfredaktor revue *Salve*. **Štěpán M. Filip OP** (* 1963) je teolog a vysokoškolský pedagog. **Benedikt R. Hajas OP** (* 1969) je teolog, biblista a bývalý slovenský provinciál. **M.-Jáchym OCSO** (* 1972) je český mnich žijící ve francouzském trapistickém klášteře Sept-Fons. **Pavel V. Kohut OCD** (* 1969) je teolog a vysokoškolský pedagog. **Benedikt T. Mohelník OP** (* 1970) je teolog, vysokoškolský pedagog a současný český provinciál. **Tomáš Petráček** (* 1972) je královéhradecký diecézní kněz, historik a vysokoškolský pedagog. **Tomáš Pospíšil OP** (* 1951) je teolog a člen duchovní správy při klášterním kostele v Plzni. **Jan Regner SJ** (* 1974) je teolog a novinář. **Albert-Peter Rethmann** (* 1960) je německý diecézní kněz z Münsteru, vysokoškolský profesor a ředitel Institutu pro světovou církev a misie ve Frankfurtu nad Mohanem.





Matthew Levering

Kristus kněz

Prohloubení 22. otázky třetí části *Summy Theologiae*

Ve své vlivné knize *Ježíš a vítězství Boha* komentuje N. T. Wright vztah mezi historicko-kritickým biblickým přístupem a teologií:

Do jaké míry ovlivnila roztržka mezi historií a teologií novodobé západní křesťanské myšlení, je vidět už na tom, že autoři nejrůznějších názorových proudů, od extrémně ortodoxních až po extrémně radikální, se mlčky shodli na tom, jak je těžké, ne-li přímo nemožné obojí spojit, zvláště když se hovoří o Ježíši.¹

Autor zjistil, že zastánci teologie často upřednostňují historicky neudržitelný „ikonický“ obraz Ježíše, kdežto nadšenci pro historii se mnohdy domnívají, že jejich výzkum „přinejmenším vážně zpochybní“ tradiční kristologii.² Wright naopak doufá, že se mu podaří ukázat, že důkladný historický výzkum a důkladná teologie (která podle jeho názoru musí začít bez předsudků) patří dohromady.

Wright svým historickým bádáním dospěl k tvrzení, že Ježíš na počátku velikonocních svátků vstoupil do Jeruzaléma, aby tam obětoval svůj život jako oběť eschatologického utrpení, jímž měl být zahájen příchod království YHWH ve svatosti. Oběť jeho smrti „měla být novým exodem, obnovou smlouvy, odpuštěním hříchů, ukončením vyhnanství. Měla vykonat pro Izraele to, co sám Izrael pro sebe udělat nemohl. Touto obětí se mělo naplnit povolání izraelského národa být služebníkem, světlem světa.“³ Podle Wrighta chtěl Ježíš svým slavnostním vstupem do Jeruzaléma „dramaticky ztvárnit, symbolizovat a zosobnit“ návrat YHWH na Sión, do Jeruzaléma a na chrámový pahorek.⁴ Chtěl svým utrpením a smrtí předvést soud YHWH nad Izraelem a očekával, že ho YHWH ospravedlní takovým způsobem, že pak ani Izrael, ani svět už nebude stejný jako dřív. Wright tvrdí, že v Ježíšových očích „nastával okamžik velké obnovy, kdy Tóra měla být vepsána do lidských srdcí“.⁵

Pokud má Wright pravdu, pak můžeme rozlišit čtyři vzájemně souvisící způsoby, jak Ježíš chápal svou smrt. Zaprvé a především jí chtěl dosáhnout eschatologického naplnění Izraele. Zadruhé tím, že se svobodně vydával na smrt, měl v úmyslu obětovat sám sebe jako dokonalou oběť. Zatřetí měla jeho obětní smrt

obnovit svatost (a ukončit vyhnanství) Izraele. Začtvrté, což s tím souvisí, měla jeho smrt sjednotit Izrael a učinit ho „světlem světa“. Wright si všímá, že Ježíš jednal tak, jako by „vše, co dosud znamenal chrám, bylo nyní zpřístupněno skrze Ježíše a jeho hnutí“.⁶ Ježíš dovršuje izraelský chrám svou kněžskou Paschou.

Vzhledem k Wrightovu zájmu o vztah mezi historickým zkoumáním a teologickým badáním nám jeho kniha nabízí příležitost k prohloubení teologického pojednání Tomáše Akvinského o Kristově kněžství ve 22. otázce třetí části *Summy*. Je pravda, že Tomáš vnáší do své analýzy několik věroučných předpokladů o Ježíši a že postrádá Wrightovu znalost období druhého chrámu, v jehož kontextu byla sepsána evangelia. Jsme proto nuceni Tomášovu teologii Kristova kněžství deponovat do dějin středověkého myšlení, anebo má současným teologům o Ježíšově „kněžské“ úloze ještě co říct?

Pokusím se na tuto otázku odpovědět. Na prvním místě se budu ptát, zda Ježíš podle Tomáše plní úkol „kněze“. Na druhém místě budu zkoumat Tomášovu teologii Kristova kněžství ze čtyř zorných úhlů, které jsou zřejmě klíčové pro Wrightův popis Kristovy smrti: jde o eschatologické, obětní, posvěcující a jednotící hledisko. Vzhledem k tomu, že Tomáš přistupuje k těmto aspektům Ježíšova kněžství poněkud jinak než Wright, chci ukázat, že 22. otázka třetí části *Summy*, již je tato studie věnována, teologicky obohacuje to, co zjistil Wright na poli historického badání.

I. Ježíš „kněz“

A) Ježíš a Izrael

Wrightovo pojetí Ježíše je pevně zakotveno v kontextu starého Izraele. Tomášovo rovněž; to je třeba si uvědomit. Když se Tomáš ptá, jestli Mesiáš má být knězem, uvádí tři důvody, proč by bylo možno odpovědět záporně. Každý z těchto důvodů vyjadřuje spiritualizaci Krista, jež ho staví do opozice proti Izraeli.

První důvod tkví v tom, že Kristus o mnoho převyšuje anděly (Žid 1,4).⁷ Tomáš cituje Zachariáše 3,1: „(Hospodin) mi ukázal velekněze Jozua, který stál před Hospodinovým andělem.“⁸ Anděl je větší než izraelský velekněz, ale přesto na rozdíl od něj nekoná oběti za hřích ani kultickou bohoslužbu. Jestliže tedy Mesiáš o mnoho převyšuje anděly, pak je jistě povýšen i nad ony kultické oběti, k jejichž přinášení byl posvěcen velekněz Izraele. Podle této logiky by se Mesiáš neměl snižovat na úroveň velekněží Izraele, kteří přinášeli krvavé oběti.⁹ Spíše by měl úroveň bohoslužby pozvednout na úroveň andělů a přinášet duchovní oběť

chvály. Tomáš vychází z předpokladu, že „kněz je méně než anděl“, a vyvozuje závěr, že tedy „není vhodné, aby Kristus byl knězem“.¹⁰

Druhý důvod spočívá v tom, že Starý zákon je předobrazem Nového, takže skutečnost Krista v Novém zákoně převyšuje skutečnosti Starého zákona, které byly jejím předobrazem, mezi nimi i starozákonní kněžství.¹¹ Tomáš zde cituje list Kolosanům 2,17 (kvůli kontextu připojuji i předchozí verš): „Nikdo vás tedy nesmí odsuzovat, když (se nedržíte předpisů) o pokrmech a nápojích nebo když nezachovááte výroční svátky, novoluní a soboty. To všechno je přece jenom stín věcí budoucích, kdežto (jejich) skutečnost je Kristus.“¹² V tom smyslu poukazuje Tomáš na to, že Kristus nepocházel z kmene Lévi, v němž se předávalo starozákonní dědičné kněžství. Kristus je někým zcela jiným, než kým byl starozákonní kněz. Znamená to tedy, že by nebylo správné popisovat jeho činy jako „kněžské“, neboť tím by byl Kristus vtahován zpět do sféry starozákonního kněžství a obraz by se rozcházel se skutečností.

Třetí důvod záleží v tom, že ve Staré smlouvě Bůh ve své moudrosti rozlišoval mezi zákonodárci a kněžími.¹³ Mojžíš byl zákonodárce, kdežto jeho bratr Áron byl kněz, poznamenává Tomáš, přičemž cituje Exodus 28. Proč Bůh ustanovil toto rozlišení ve svém lidu Izraeli, ne-li proto, aby zjevil něco o Mesiáši, který měl naplnit a proměnit zákon Izraele? V tomto smyslu Tomáš cituje známé proroctví Jeremiáše 31,33 (k němuž přidávám verše 31–32 a 34):

Hle, blíží se dni – praví Hospodin – kdy sjednám s Izraelovým a Judovým domem novou smlouvu: ne jako byla smlouva, kterou jsem sjednal s jejich otci, když jsem je vzal za ruku, abych je vyvedl z egyptské země; smlouva, kterou zrušili, ačkoli já jsem byl jejich pánem – praví Hospodin. Taková bude smlouva, kterou sjednám s Izraelovým domem po těch dnech – praví Hospodin: Vložím svůj zákon do jejich nitra, napíšu jim ho do srdce, budu jim Bohem a oni budou mým lidem! Nebude již učit druh druhá, bratr bratra: „Poznej Hospodina!“ Neboť mě poznají všichni od nejmenšího do největšího – praví Hospodin. Jejich nepravosti jim odpustím a na jejich hříchy už nevzpomenu.

Toto proroctví hlásá, že Bůh bude znovu jednat jako soudce, ale tentokrát vepíše svůj zákon přímo do srdcí všech členů Izraele, takže všichni poznají Pána a budou ho následovat. Skutky zákonodárce samy postačí k odpuštění hříchů a obnově svatosti lidu, s nímž bude důvěrně přebývat Bůh. Jestliže nějaký zákonodárce (nový a větší Mojžíš) zmůže tolik, k čemu by byl nový a větší Áron, nový kultický kněz? Vepsání božské moudrosti do srdcí a uskutečnění krvavé kultické oběti jsou zjevně dvě různé věci. Jelikož „Kristus je dárce Nového zákona“, uzavírá Tomáš, pak „není vhodné, aby Kristus byl knězem“. K čemu by měla být kultická

bohoslužba, ať už Krista, nebo jeho stoupenců, když moudrý Boží zákon lásky může být vepsán přímo do srdcí? Zdá se, že kultickou bohoslužbu zcela nahradila bohoslužba duchovní, jak to chápali i někteří moderní čtenáři Jeremiáše. Možná nám přijdou na mysl i Ježíšova slova Samaritánce, byť je zde Tomáš necituje: „Ale nastává hodina – ano, už je tady –, kdy opravdoví (Boží) ctitelé budou Otce uctívat v duchu a v pravdě. Vždyť Otec si vyžaduje takové své ctitele. Bůh je duch, a kdo ho uctívají, mají ho uctívat v duchu a v pravdě.“ (Jan 4,23–24)

Všechny tři námitky, které Tomáš vznáší proti označení Ježíše jako kněze, spojuje jedno vůdčí téma, totiž překonání tělesné modalit Starého zákona duchovní modalitou zákona Nového, což je předznamenáno již ve Starém zákoně službou andělů, mesiánskými proroctvími a rozlišením mezi knězem a zákonodárcem.¹⁴

B) Velekněz listu Židům

Tomáš ve své odpovědi na tyto námitky v zásadě vychází z listu Židům, kde se, jak si všímá, pro popis Kristova díla svobodně užívá pojmu „velekněz“: „Máme tedy vynikajícího velekněze, který prošel až do (nejvyššího) nebe: je to Ježíš, Boží Syn. Proto se pevně držíme (svého) vyznání.“ (Žid 4,14)¹⁵ Uvedený citát z listu Židům však ještě nevysvětluje, co se myslí tím, že se Ježíši připisuje „kněžství“. Tomáš definuje kněžskou službu takto: „Vlastním úkolem kněze je být prostředníkem mezi Bohem a lidem, pokud totiž božské věci dává lidu: proto *sacerdos* (kněz) znamená dávající svaté věci (*sacra dans*).“¹⁶ Toto zprostředkování Božího obdarování knězem se děje dvojím způsobem, pokračuje Tomáš.

Zaprvé, kněžské zprostředkování se děje věrným předáváním Božího učení, „podle Malachiáše 2,7: *Poučení se hledá z jeho úst, totiž kněze*“. Tato část Malachiáše, která má formu varování od Pána, souvisí s posláním kněží učit pravdě o Bohu a o smlouvě života a stojí za to, abychom ji citovali celou:

Nyní (platí) vám, kněží, tento příkaz: Jestliže neposlechnete a nevezmete si k srdci, abyste vzdávali úctu mému jménu – praví Hospodin zástupů –, stihnu vás kletbou a budu zlořečit vašim žehnáním, ano, budu jim zlořečit, neboť jste si (to) nevzali k srdci. Hle, useknu vaše rámě a vhodím vám lejno do tváře, lejno vašich slavností, a (to) vás vezme s sebou. Tú poznáte, že jsem vám dal tento příkaz, neboť mám svou smlouvu s Levim – praví Hospodin zástupů. Měl jsem s ním smlouvu o životě a pokoji a to jsem mu uštědřil i s bázní; bál se mě a k mému jménu měl úctu. V jeho ústech byla nauka pravdy a nepravost se nenalezla na jeho rtech; v pokoji a upřímnosti se mnou kráčet a mnohé odvrátil od nepravosti. Rty kněze totiž mají dbát vědomosti a poučení se hledá z jeho úst, neboť je poslem Hospodina

zástupů. Vy jste však sešli z cesty, mnohé jste pohoršili, že opustili Zákon, a porušili jste smlouvu s Levim – praví Hospodin zástupů; proto i já jsem vás vydal v potupu a ponížení u všech lidí, protože jste nezachovávali mé příkazy a byli jste straniční ve výkladu Zákona. (Mal 2,1–9)

Jednou formou zprostředkování Božího obdarování knězem je tedy předávání Božího poučení nebo nauky. Druhou formou je zprostředkování obětí směrem od člověka k Bohu, a to jednak obětí díkůčinění/chvály/prosby, jednak obětí za hříchy. Na základě listu Židům Tomáš praví, že kněz:

přináší Bohu prosby lidu, a nějak zadost činí Bohu za jejich hříchy; proto praví Apoštol (Žid 5,1): Každý velekněz je brán z lidu a bývá ustanoven pro lid v jeho záležitostech u Boha, aby podával dary a oběti za hříchy.¹⁷

Tyto „dary a oběti“, i když je přinášejí lidé, pocházejí od Boha v tom smyslu, že Bůh všechno tvoří a udržuje v bytí. Dokonce i samo přinášení „darů a obětí“ je projevem Božího obdarování, protože obětování nemění Boha, nýbrž proměňuje obětujícího ve vztahu k Bohu. Bůh nás obdarovává tím, že nás uschopňuje přinášet mu dary. A cílem našich obětí Bohu je zase obnovit nás ve spravedlnosti a svatosti, abychom mohli přebývat s Bohem.

Jestliže v listu Židům se myslí plností kněžského úřadu právě toto – totiž zprostředkování Božího obdarování a (uzdravující a zbožšťující) účast lidu na tomto obdarování –, pak Kristus naplňuje tento úřad tím nejdokonalejším způsobem, tvrdí Tomáš.¹⁸ Tak jako levitští kněží vyučovali Tóru a přinášeli oběti za lid, zprostředkovává Kristus Boží dary svým učením a tím, že přináší dokonalou oběť na kříži. Tomáš popisuje toto dvojí dílo pomocí dvou biblických textů:

Nebot' skrze něho se dostalo lidem božských darů, podle 2Petr 1,4: A proto jsme od něho (tj. od Krista) dostali vzácná a nesmírná přislíbení: abyste tím měli účast na božské přirozenosti. On také usmířil lidské pokolení s Bohem, podle Kol 1,19–20: (Bůh totiž) rozhodl, aby se v něm (tj. v Kristu) usídila veškerá plnost (dokonalosti), a že skrze něho usmíří se sebou všechno (tvorstvo).¹⁹

Skrze Kristovo kněžství dostávají lidé „účast na božské přirozenosti“ a jsou usmířeni s Bohem. Tak je Kristus dokonalým knězem, vlastně jediným knězem, který může opravdu zprostředkovat obdarování – uzdravení a zbožštění²⁰ –, jež chce dát Bůh. Díky tomu, kým je, může Kristus svými lidskými skutky zprostředkovat Boží dary. List Židům zdůrazňuje, že Kristus zprostředkovává Boží dary

s účinností, jež vysoce převyšuje to, čeho by mohl dosáhnout kněz, který by byl pouhým člověkem, a tedy někým hříšným a slabým.

Moc, která uschopňuje Krista ke kněžství, je třeba vysvětlit. Tomáš takové vysvětlení nabízí ve svých odpovědích na tři námitky, jejichž jádro, jak si jistě vzpomeneme, tkví v představě, že Mesiáš by měl zcela převyšovat onen tělesný a kultický úřad, který naznačuje pojem „kněz“.

Vzhledem k první námitce Tomáš na základě Pseudo-Dionýsia říká, že i andělé mají „hierarchickou moc“.²¹ Hierarchická moc v tomto smyslu není určena k vládnutí, nýbrž k vyučování, uzdravování a povzbuzování. To je pravý význam „moci“. Ale jak mohl Ježíš jako lidský kněz mít větší hierarchickou moc než andělé, jak říká list Židům? Tomáš odpovídá, že „Kristus je větší než andělé nejenom podle božství, nýbrž i podle lidství, nakolik měl plnost milosti a slávy“.²² To znamená, že hierarchickou moc přijal Kristus od Ducha Svatého, jenž v něm přebýval a proměňoval jeho lidskou přirozenost. Duch Svatý, jehož Tomáš v *Prima Pars* nazývá „Láskou“ a „Darem“,²³ uděluje Kristu hierarchickou moc, jež je určena k předávání božských darů, Boží lásky. Stupeň proměnění Kristovy lidské přirozenosti Duchem Svatým, jenž v něm přebývá, povyšuje tuto lidskou přirozenost nade všechny omilostněné andělské přirozenosti. A proto měl Kristus podle Tomáše Akvinského „hierarchickou čili kněžskou moc vyšším způsobem než andělé, takže sami andělé byli služebníky jeho kněžství“.²⁴ Je zřejmé, že toto pojetí kněžské moci je na hony vzdálené tomu, jaké by bylo, kdyby zdrojem Kristovy moci nebyl Duch Svatý. Na základě listu Židům 2,9, kde se říká, že Ježíš „byl trochu ponížen pod anděly“, Tomáš pozoruje, že Ježíšova schopnost trpět jej činí „shodným s lidmi poutníky, kteří se stávají kněžími“.²⁵

Obstojí však „hierarchická moc“ chápána jako zprostředkování kenotického božského obdarování oproti „moci jakožto ovládání“? Na kříži dává Kristus Boží odpověď: pravá hierarchická moc dovrší své zprostředkovatelské dílo i navzdory tomu nejničivějšímu násilí, jaké si světská moc, ono znetvoření lásky a daru, dovede vymyslet. Kdyby tomu tak nebylo, odpuštění hříchů by ztratilo záruku. Tím se vysvětluje i Tomášova odpověď na druhou a třetí námitku. Tomáš rozlišuje mezi Kristovým kněžstvím a kněžstvím ostatních, jelikož „Kristus jako hlava všech má dokonalost všech milostí“ – a proto, tvrdí Tomáš, Ježíš stojí nad starozákonním kněžstvím a sjednocuje v sobě úřad kněze, proroka/zákonodárce a krále.²⁶ Tomáš nepředpokládá, že Ježíš ovládne to světské, nýbrž jen, že kristologické zprostředkování božského obdarování nebude zbaveno síly, ale naopak se ukáže mocným navzdory tomu, že bude působit přímo uprostřed hříchu. Jak praví sv. Pavel, „kde se rozmnožil hřích, (tam) se v míře ještě daleko štědrěji ukázala milost. Jako hřích projevoval svou vládu tím, že působil smrt, tak zase milost

začala uplatňovat svou moc tím, že dávala ospravedlnění, které vede k věčnému životu skrze Ježíše Krista, našeho Pána.“ (Řím 5,20–21)

II. Ježíšovo kněžské dílo – čtyři aspekty

Podle T. Akvinského i N. T. Wrighta stojí tedy Ježíš svým kněžským úkonem v prostředí Izraele, i když je zároveň přesahuje. Připomeňme si ony čtyři aspekty Ježíšova kněžského úkonu, jeho „hierarchické moci“, jichž jsme si povšimli u Wrighta: eschatologický, obětní, posvěcující a jednotící. Pomůže nám 22. otázka třetí části *Summy* lépe pochopit tyto čtyři rozměry Ježíšova kněžského činu?

A) Eschatologický úkon

Dnešní biblisté užívají slova „eschatologický“ v souladu s významem, v jakém se ho užívalo v judaismu druhého chrámu, kdy eschatologický znamenalo zahajující – tím, že nastane den YHWH – mesiánský věk obnovy Izraele jako svatého lidu, který přebývá s Bohem. Najdeme u Tomáše srovnatelný pojem, který by u něj hrál podobnou roli v teologii Kristova kněžství? Podle Tomáše je skrze Kristův kněžský čin čas (stvořený a padlý, ale v Kristu vykoupený a povýšený) zasazen do božské věčnosti, do života trojjediného Boha.²⁷ Kristův kněžský čin tak znamená trvalou přítomnost Boha uprostřed jeho lidu, věčný návrat YHWH na Sión.²⁸

Máme-li chápat Ježíšova slova a činy v Izraeli jako „eschatologické“, jedním z klíčových problémů, na který brzy narazíme, je to, že se po jeho smrti a vzkříšení jakoby nic nezměnilo.²⁹ Nepřekvapí nás například, že právě názor Alberta Schweitzera, že Ježíš zemřel v očekávání konce světa (vzhledem k tomu, že svět nijak evidentně neskončil), po určitou dobu poněkud kalil nadšení pro Schweitzerovy názory na Ježíšovo „eschatologické“ vidění světa.³⁰ Podle N. T. Wrighta i podle T. Akvinského je lépe chápat Ježíšův kněžský čin jako začátek eschatologického „dne“ spíše než jako „konec světa“. Vzpomeňme si na Zachariášovo pro-roctví, že v „den Hospodinův“ (Zach 14,1 ČEP), v den velkého soužení a obnovy, nastane „jeden den, známý (jen) Hospodinu: ani den, ani noc, v čas večera bude (zase) světlo“ (Zach 14,7).

Ustanovuje Kristův kněžský čin věčný „den“, zprostředkování Božích darů, které potrvá navěky? Tomáš si připravuje půdu pro kladnou odpověď tím, že uvádí tři důvody, proč by odpověď mohla být záporná. První námitka říká, že Kristův kněžský čin nemůže být eschatologický, protože nemá podíl na eschatonu. Kristův čin nevylévá eschatologické dary, nanejvýš eschaton připravuje.

V tom smyslu uvádí Tomáš Izaiáš 60,21: „všechen tvůj lid bude spravedlivý“, což sice možná nastane díky Ježíšovu kněžskému úkonu, ale sám tento úkon už zde nemá místo, neboť „jen ti, kdo mají slabost hříchu, potřebují účinku kněžství“.³¹ Svatí v nebi nemají slabost hříchu a ti v pekle už nemohou mít užitek z odčinění skrze kněžství. Z tohoto úhlu pohledu existuje mezi historickým vykoupením, kam patří Ježíšovo dílo, a eschatonem radikální předěl. Mesiánský věk je zcela oddělen od díla Mesiáše. Mesiáš jistě mohl mít „eschatologické“ úmysly, ale není žádná spojitost mezi jeho dílem, jímž zahájil eschaton, a eschatonem samotným. Ježíšův kříž z tohoto pohledu není událostí věčného významu.

Druhá a třetí námitka rovněž omezují Ježíšův kněžský čin v souladu s jeho mezemi v historické rovině. Víme, že se Ježíšovo kněžství „zjevilo především v jeho utrpení a smrti, když *skrze vlastní krev vešel do svatyně* (Žid 9,12)“, a pozorujeme, že Ježíš zemřel jednou a vstal z mrtvých.³² Proto byl Ježíš jednou knězem, ale nyní už jím není, vždyť už neumírá, naopak se těší z věčného života. A podobně, jelikož kněz předává Boží dary, Ježíš je knězem jako člověk, ale ne jako Bůh. Ve své lidské přirozenosti může Ježíš zprostředkovat Boží dary lidem; ve své božské přirozenosti však může jednat přímo a udílet Boží dary bezprostředně. Kněžské prostřednictví přísluší Ježíši jako člověku. Ale Tomáš namítá, že Ježíšovo tělo a duše byly tři dny odděleny ve smrti. Nelze nazývat oddělenou duši „člověkem“ ani mrtvolu nikdo nenazve „člověkem“. Po dobu své smrti tedy Ježíš nemohl jednat jako kněz, takže jeho kněžský čin, i kdyby měl jiné účinky, neustanovuje věčný „den“, naopak působí trhlínu v dějinách. Sám jeho kněžský čin nemůže být plně „eschatologický“, protože je od eschatonu oddělen. Pro Ježíšovu smrt zkratka není v eschatonu místo.

Tyto námitky vycházejí z postoje, který se příliš neliší od pozic některých současných biblistů. Pokud Ježíš vnímal svou smrt jako zahájení eschatologického věku, pak sám „eschaton“ – obnova Izraele – neměl obnášet jeho smrt, ale vítězné ospravedlnění, kdy by znovu jedl a pil se svými učedníky. Sám říká apoštolům poté, co jim podal víno jako svou „krev smlouvy“ při Poslední večeři: „Amen, pravím vám: Už nikdy nebudu pít z plodu révy až do toho dne, kdy z nového (plodu) budu pít v Božím království.“ (Mk 14,25) Proto je třeba zdůraznit, že podle Tomáše smrt nenarušuje plnost eschatonu. Tomáš praví: „Svatí, kteří budou ve vlasti, nebudou už potřebovat odčinění skrze Kristovo kněžství“ a „Kristovo utrpení a smrt se nemá více opakovat“.³³ Na jiných místech v *Tertia Pars* pak říká, že Kristův kněžský čin zahajuje eschatologický den jak v tomto světě tím, že znovu ustanovuje Izrael ve svatosti jako „Kristovo mystické tělo“,³⁴ tak ve světě budoucím (v Tomášově pojetí) tím, že otevírá „svatou cestu“, o níž Izaiáš řekl, že se po ní „vrátí ti, které vykoupil Hospodin, s jásotem přijdou na Sión, věčné

veselí jim bude věnčit hlavy, dojdou radosti a veselí, prchne starost a vzdychání“ (Iz 35,10).³⁵ Ale vlastní eschaton nevyžaduje, aby Kristus trpěl ustavičně.³⁶

Díky tomu, čeho dosahuje, trvá Kristovo kněžství navěky. Tomáš vysvětluje: „V kněžském úkolu lze pozorovat dvojí: a to nejprve podávání oběti, zadrhé dokonání oběti, které spočívá v tom, že se dostává jejího cíle těm, za které se obět podává.“³⁷ Trvá ve svém cíli neboli dovršení. V Tomášově pojetí přičinnosti se cíl skutku podílí na skutku samém; a podobně, je-li cíle dosaženo, skutek, který dosáhl cíle, se neztrácí, nýbrž se podílí na jeho dovršení či dokonání. Dovršením Kristova kněžského úkonu je věčný život. Proto věčný život patří ke Kristovu kněžskému úkonu jakožto jeho cíl, a v tomto smyslu Kristovo kněžství trvá navěky. Dosažení cíle, z něhož se těší svatí v nebi, věčně závisí na Ježíši Kristu. Tomáš zde cituje Zjevení 21,23: „A toto město nemá zapotřebí ani slunce, ani měsíce, aby ho osvětlovaly, protože ho ozařuje Boží velebnost. Jeho světlem je Beránek.“³⁸ Beránkem, který vypadá „jako zabitý“ (Zjev 5,6), je Kristus kněz. I když v nebeské slávě už nekoná kněžský úkon oběti odčinění, přesto, pokud se svatí těší z nebeské slávy, těší se z ní skrze Krista jakožto kněze prostředníka. Úkon oběti se dovršuje ve společenství svatých v nebi. Tomáš cituje list Židům 10,14: „Jedinou oběti totiž přivedl k dokonalosti navždy ty, které posvětil,“ a dodává, že „síla této oběti trvá navěky“.³⁹

Avšak zná vůbec Starý zákon, jehož přísliby přišel Ježíš naplnit, pojem „věčnosti“, která by nebyla jen prodloužením historického času? Je Tomášovo pojetí „eschatonu“ nutně tak jiné, že se naprosto nedá sloučit s představou „eschatologické“ obnovy, jak ji naznačují starozákonní prameny? Na základě listu Židům Tomáš navrhuje – s čímž bych souhlasil –, že eschatologický význam dovršení Kristova kněžství podle něj v základních rysech odpovídá liturgii, kterou popisuje Leviticus 16, kde jsou uvedeny pokyny ke slavení dne smíření Izraele. Tomáš praví: „Dokonání Kristova kněžství bylo předobrazeno právě v tom, že starozákonní velekněz vešel jednou za rok do velesvatyně s krví kozla a telete.“⁴⁰ V Lev 16 Bůh přikazuje, aby velekněz v zastoupení Izraele vykonal smírčí obřad za „všechny jejich hříchy jednou za rok“ (Lv 16,34). Pouze v ten den směl vstoupit do chrámové „velesvatyně“ (Lv 16,2) a pokropit obětní krví „svrchní a přední stranu příkrovu“ (Lv 16,15), přičemž příkrov na arše smlouvy je místem, kde se „já [YHWH] zjevim v oblaku“ (Lv 16,2). Aby vykonal smírčí obřad za lid, vstupuje velekněz až na místo, kde Pán přebývá s Izraelem. Boží přítomnost je zde tak mocná, že kdokoli by se jinak odvážil vstoupit na toto svaté místo, zemře.

Tato konkrétní historická velesvatyně, říká Tomáš, předznamenává svatyni, která přesahuje dějiny, ve které přebývá Bůh ve své věčné slávě a vznešenosti. Do oné transcendentní velesvatyně vstupuje Kristus jako kněz. Jak praví list Židům:

Ale Kristus přišel jako velekněz budoucích hodnot; prošel stánkem větším a dokonalejším, který není udělán (lidskýma) rukama, to je: nenáleží k tomuto stvořenému (světu), a vešel jednou provždy do svatyně, ne s krví kozlů a telat, ale se svou vlastní krví, a tím nám získal věčné vykoupení. (Žid 9,11–12)

Eschatologická obnova Izraele nevyklučuje Boží příbytek mimo dějiny, vždyť Izrael věděl, řečeno slovy připisovanými Salomounovi při posvěcení chrámu, že „nebe a nebesa nebes tě [Bože] nemohou obsáhnout, tím méně tento dům, který jsem zbudoval!“ (1Král 8,27).⁴¹

Třebaže Tomáš nemá k dispozici Wrightovy poznatky o tom, jak si Izraelité v období druhého chrámu představovali obnovu Izraele, přesto rozvíjí s jemnými nuancemi takovou vizi eschatonu, která klade do samého jádra eschatologického dovršení Kristův kněžský čin. Kristovo kněžství je eschatologickým klíčovým momentem jak na zemi (nový Izrael), tak na nebi.

B) Obětní úkon

Co říká Tomáš o obětním charakteru Kristovy hierarchické moci? Klade si otázku, zda měl Ježíš v úmyslu zemřít jako oběť, a dále se ptá, jestli vnímal sám sebe jako obětní dar.⁴² Tento pohled na věc zjevně provázejí dva problémy, k nimž se váže třetí, méně zřejmý, ale stejně znepokojující. Předně Ježíš nezabil sám sebe ani ho nezabili kněží. Mohl tedy skutečně chápat svůj kříž jako smírnou oběť? Ti, kdo ho křižovali, rozhodně neměli v úmyslu podávat kultickou oběť (a dělat z Ježíše jakýsi divný obětní dar); sám Ježíš mohl mít různé úmysly, ale rozhodně neměl na vybranou, když umíraje visel na kříži (byl tedy dosti nezvyklým obětujícím knězem).⁴³

Zadruhé, jestliže Ježíš skutečně jednal při svém utrpení jako kněz, pak obětním darem byl on sám, byl tedy lidskou obětí. Představa, že by Bůh toužil po lidské oběti, je odporná, navíc ve Starém zákoně Bůh často zavrhoval lidské oběti, jež byly naopak příznačné pro pohanskou modloslužbu a mravní zkaženost. V této linii Tomáš cituje žalm 106,38 (přidávám verše 36–37): „Uctívali jejich modly, které se jim staly léčkou. Obětovali své syny i své dcery zlým duchům. Prolévali nevinnou krev, krev svých synů a dcer, které obětovali kananejským modlám.“ Podmětem těchto vět je samozřejmě lid Izraele. Žalmista i Tomáš dobře věděli, jako to ví moderní archeologie, že Izraelité ctili jiné bohy než YHWH. Fakt, že Izraelité přinášeli lidské oběti, nijak neospravedlňuje lidskou oběť v Božích očích, a tím spíše se jeví jako nesmyslné, že by sám Kristus chtěl přinést lidskou oběť.⁴⁴

Třetí problém není možná tak zjevný, ale ani jeho řešení není snadné. Kněží zasvěcovali obětní dary Pánu; zasvěcení bylo neodmyslitelnou součástí oběti. Ale Kristova lidská přirozenost byla díky Duchu Svatému přebývajícím v ní „od začátku zasvěcena a spojena s Bohem“.⁴⁵ Proč by tedy měl být Kristův lidský život Bohu obětován, když sám účel rituální „oběti“ – zasvěcení a spojení obětního daru s Bohem – byl již v Kristu zcela naplněn?⁴⁶

Tomáš zpočátku neřeší tyto problémy přímo, nýbrž zkoumá Kristovo utrpení ve světle obětí Starého zákona. Zaujímá tento přístup proto, že i sv. Pavel vykládá Kristovo utrpení z téhož starozákonního pohledu: „Žijte v lásce, jako i Kristus miloval nás a zcela vydal sebe za nás jako dar v oběť, vůni Bohu velmi příjemnou.“ (Ef 5,2)⁴⁷ Na jedné straně už Starý zákon uznává duchovní jádro „oběti“. V tom smyslu Tomáš cituje žalm 50,19 (přidávám verše 16–18):

Žbav mě, Bože, trestu za prolitou krev, Bože, můj spasiteli, ať zajásá můj jazyk nad tvou spravedlností. Otevři mé rty, Pane, aby má ústa zvěstovala tvou chválu. Vždyť nemáš zálibu v oběti, kdybys věnoval žertvu, nebyla by ti milá. Mou obětí, Bože, je zkroušený duch, zkroušeným a pokorným srdcem, Bože, nepohrdneš.⁴⁸

Jestliže však tato slova žalmu platí, proč tedy Bůh na jiných místech přikazuje Izraeli přinášet zvířecí oběti? Tomáš hledá odpověď u Augustina, který píše v knize *O Boží obci* rovněž v souvislosti s žalmem 50:

Jestliže dávní patriarchové, jak nyní Boží lid čte, ale nejedná, obětovali jinak, tj. dobytčí žertvy, nelze tomu rozumět jinak, nežli že jimi bylo naznačeno, co se děje v nás, tak abychom se spojili s Bohem a k těmž cílům napomáhali bližním. Je tedy oběť viditelnou svátostí, tj. svatým znamením neviditelné oběti.⁴⁹

Augustin nepodceňuje význam „znamení“ pro lidi. Jelikož na rozumové skutečnosti nehledíme přímo, nýbrž poznáváme je pomocí smyslových skutečností, potřebujeme smyslová znamení, abychom se jimi spojovali v pravé bohoslužbě s duchovními skutečnostmi.⁵⁰ V souladu s Augustinem vykládá Tomáš zvířecí oběti Starého zákona jako důležitá smyslová znamení, jež pomáhala Izraelitům přinášet duchovní oběť, jakou si Bůh přeje.

Když se Tomáš takto ujistil, že zvířecí oběti Starého zákona nejsou opovržením, obrací pozornost k složitému obětnímu systému, který Bůh uložil Izraeli, a spojuje tento obětní systém s různými účely obětí. Uvádí trojí účel, přičemž postupuje od nižšího k vyššímu: odpuštění hříchů, uchování ve stavu milosti a dokonalé spojení s Bohem.⁵¹ První účel patří k samému zdůvodnění kněžství

pocházejícího od Boha, a to jak ve Starém zákoně, tak u Krista. Tomáš na tomto místě cituje list Židům 5,1: „Každý velekněz je brán z lidu a bývá ustanoven pro lid v jeho záležitostech u Boha, aby podával dary a oběti za hříchy.“⁵² Jestliže první účel se týká obětního systému jako celku, pak druhý účel souvisí zvláště s „pokojnou obětí“, jak ji popisuje Leviticus 3; stav milosti je stavem „pokoje“. Konečně třetí účel se týká zejména zápalných obětí, o nichž hovoří Leviticus 1, protože takové oběti naznačují dokonalé spojení lidí s Bohem ve stavu slávy.⁵³

Když si tedy uvědomíme, že jádrem každé „oběti“ je neviditelná oběť lásky pod viditelným znamením, pomohou nám starozákonní oběti lépe pochopit Kristovo utrpení jako kněžský úkon „oběti“, jak ho chápe sv. Pavel?⁵⁴ Nejprve co se týká trojího účelu oběti: snímá Kristovo utrpení naše hříchy, uvádí nás do Božího „pokoje“ a sjednocuje nás s Bohem ve slávě? Tomáš odpovídá třemi biblickými citáty, které se vztahují postupně na všechny tři účely oběti: Kristus „byl vydán na smrt pro naše hříchy“ (Řím 4,25), „stal se příčinou věčné spásy pro všechny, kteří ho poslouchají“ (Žid 5,9) a spojuje nás s Bohem ve slávě, „když máme důvěru, že můžeme vejít do svatyně Ježíšovou krví“ (Žid 10,19). Svým utrpením a smrtí tedy Kristus naplňuje trojí účel, proč kněz přináší oběť. Jeho obětí je také „jednou provždy“ (Žid 9,26): „Jedinou obětí totiž přivedl k dokonalosti navždy ty, které posvětil.“ (Žid 9,14) Tomáš prohlašuje o eucharistické oběti ustanovené Kristem:

Obět, která se denně v církvi podává, není jiná než obět, kterou podal sám Kristus, nýbrž je její připomínkou. Proto praví Augustin v 10. kap. O Boží obci: Sám Kristus je jednak knězem, jelikož sám obětuje, jednak je sám obětí; a chtěl, aby památkou toho byla každodenní obětí církve.⁵⁵

Tato připomínka jakožto připomínka svátostná skutečně spojuje církve s historickou obětí Krista.⁵⁶

Otázce, jak prolítí Kristovy krve snímá hříchy, se budeme podrobněji věnovat až v souvislosti s posvěcujícím rozměrem Kristova kněžství, ale už nyní si můžeme říct, že Kristus naplňuje jedinečným a transcendentním způsobem obětní poslání. Přesto však to, co se při Kristově oběti obětuje, je jeho lidský život. Je vhodné chápat jeho život jako obětní dar? Který kněz by přinesl v oběť svůj vlastní život? Právě v tom tkví potíže, kterou navzdory svědectví novozákonního jazyka vnucují výše uvedené námitky. Dá se vůbec náležitě mluvit o Kristově lidském životě jako o obětním daru, a pokud ano, pak v jakém smyslu?

Tomáš, když odpovídá na tuto otázku, zdůrazňuje především to, že pasivní význam „oběti“, který se pojí se zvířecí obětí, se na Kristovo utrpení nevztahuje.

Je-li Kristus obětí, pak je jí pouze jakožto aktivní činitel, jako osoba Božího Syna veskrze motivovaná láskou, jíž naplňuje Kristovu lidskou přirozenost Duch Svátý.⁵⁷ Základní obětí Kristova lidského života je tedy ona činná obět, kterou přináší duchovně, nikoli ono spíše pasivní vydání těla hřebům římských vojáků (třebaže podle Tomáše Kristus jakožto vtělený Boží Syn aktivně dovoluje i toto zdánlivě zcela pasivní poddání těla).⁵⁸

Tento moment staví do popředí klíčový rozdíl mezi Kristovým kněžstvím a úkony starozákonních kněží na jejich obětních zvířatech: kněz Kristus nezabil sám sebe jako obětní dar. Spíše aktivním úkonem ducha souhlasil s tím, aby upadl do rukou těch, kdo mu usilovali o život. Tomáš říká, že „sám sebe dobrovolně vystavil smrti“ a „dobrovolně se vydal utrpení“.⁵⁹ Tím, že dovolil, aby ho nepřátelé zabili, sám sebe nezabil, nýbrž pouze nechal volný průběh jejich zlobě. Tomáš zde poukazuje na trpícího Služebníka z Izaiáše 53, který umíraje za „naše nepravosti“ (Iz 53,5) nezabíjí sám sebe, ale dovoluje svým pronásledovatelům, aby mu provedli, co chtějí: „Byl týrán, ale podrobil se a neotevřel svá ústa; jako beránek vedený na porážku a jak ovce, která mlčí před stříhači, neotevřel svá ústa.“ (Iz 53,7)⁶⁰ Kristus jako trpící Služebník je obětním darem, ale není lidskou obětí, nebo je jí pouze v tom smyslu, že nechává své nepřátele, aby mu udělali to nejhorší. V tomto smyslu však je opravdu jeho lidský život tím, co v celé své lásce a svobodě nabízí Otci, když v dokonalém kněžském úkonu nese naše hříchy.⁶¹

C) Posvěcující úkon

I když Bůh zcela jistě nevyžaduje pasivní lidskou obět – a tedy lidskou obět vůbec –, žádá přesto lidský obětní dar? Tato otázka obrací naši pozornost k „posvěcujícímu“ rozměru Kristova kněžského úkonu. Proč má Kristovo utrpení a jeho krvavá smrt sloužit k tomu, abychom se my stali svatými? Proč se eschatologické a obětní odčinění hříchů děje právě Kristovým utrpením a smrtí?

Bůh především nežádá ani lidskou obět, ani lidský obětní dar. Nic od tvorů nepotřebuje. Je třeba znovu zdůraznit, že Bůh neustanovil izraelskou obětní bohoslužbu proto, že by toužil po krvi. V díle *O Boží obci* v kapitole, z níž cituje Tomáš, píše Augustin: „Podle slov [autora žalmu 50, že Bůh nemá zálibu v oběti] Bůh nechce ony oběti tak, jak si to představují pošetilí, jako by je chtěl pro svůj požitek.“⁶² Touží však po spáse lidí. Bůh „chce, aby se všichni lidé zachránili a (došli) k poznání pravdy“ – té pravdy, že „je (jenom) jediný Bůh a (jenom) jediný prostředník mezi Bohem a lidmi: člověk Kristus Ježíš, který vydal sám sebe jako výkupné za všechny“ (1Tim 2,4–5). Proč chtěl Kristus prostředník dát „sám

sebe jako výkupné za všechny“? Jak mohlo Kristovo utrpení a smrt být účinným vyjádřením Boží touhy, aby „se všichni lidé zachránili“?⁶³

Tomáš zdůrazňuje, že k uskutečnění spásy lidí Bůh nepotřebuje lidský úkon. Žádný člověk nemůže odpustit hříchy. Jestliže Bůh chce odpustit hříchy, nepotřebuje k tomu lidskou spolupráci, protože odpuštění hříchů je zcela v jeho moci. Tomáš cituje Izaiáše 43,25, kde Bůh říká: „Já, já jsem to, který vymazávám kvůli sobě tvé nepravosti, nevzpomenu na tvé hříchy.“⁶⁴ Zdá se tedy, že Kristův čin jakožto člověka, nikoli jakožto Boha, nemá pro odpuštění hříchů význam. Další potíž vyplývá z toho, že i když Kristovo utrpení a smrt mělo být dostatečným „výkupným“, křesťané dál prosí o odpuštění hříchů a „v církvi se neustále podává oběť“ eucharistie.⁶⁵ Opět se zdá, jako by Kristův lidský (kněžský) úkon nebyl dostačující, i za předpokladu, že by dostačující být mohl.

Ve světle těchto potíží Tomáš navazuje především na tři místa z Nového zákona: Římanům 3,24–25, „z jeho milosti však docházejí ospravedlnění zdarma, protože je vykoupil Kristus Ježíš. Aby Bůh ukázal svou (spásnou) spravedlnost, ustanovil ho jako smírnou oběť v jeho krvi“; Židům 9,14 (k čemuž přidávám verš 13), „jestliže už (samo) pokropení krví kozlů, býků a popel z jalovice posvěcuje ty, kteří jsou nečistí, k čistotě těla, čím spíše krev Krista, který skrze věčného Ducha sám sebe přinesl Bohu jako oběť bez poskvrny, očistí naše svědomí od mrtvých skutků, abychom mohli sloužit Bohu živému“ a Jan 1,29 (slova Jana Křtitele), „hle, Beránek Boží, který snímá hříchy světa!“. Každý uvedený citát z Nového zákona jasně říká, že naše posvěcení působí Ježíšova obětní krev. Jak je to možné?

Tomáš ukazuje dvojí způsob, který vždy souvisí se změnou v člověku, nikoli v Bohu. Kristův kněžský úkon nepůsobí, že by nám Bůh vlitím své lásky odpustil, nýbrž spíše odstraňuje vnitřní překážky, které nám brání přijmout milosrdnou Boží lásku. Posvěcuje nás tato vnitřní proměna. Ale jak Kristus svým kněžským úkonem konkrétně působí tuto proměnu v nás? Tomáš si všímá nejprve toho, že jsou v nás dvě překážky, které nám brání přijmout Boží milosrdenství. Naše srdce je „poskvrněno“ hříchem, protože se od Božího milosrdenství svévolně odvracíme, a navíc „dlužíme trest“, který vzniká ze spravedlnosti těm, kdo se z vlastní vůle odvracejí od Boha. Dvojí problém tedy spočívá v tom, že naše srdce jsou zlá a že naše zloba zasluhuje trest. Potřebujeme tedy dvojí vnitřní proměnu: zaprvé naše srdce se potřebuje obrátit k Bohu (odstranění „poskvrny“) a zadruhé je třeba splatit „dluh trestu“.⁶⁶

V mezilidských vztazích chápeme, že ten, kdo se dopustí vraždy z nenávis- ti, potřebuje nejen uzdravit srdce, ale také má dluh vůči těm, které poškodil, a měl by být potrestán. Když někdo ukradne peníze, nestačí, aby se v srdci

změnil a zakusil pravé pokání; musí také nahradit škodu způsobenou krádeží. Tyto právní případy však jaksi neladí s lidským vztahem k Bohu. Tak jako tak dlužíme Bohu všechno a jeho milosrdenství je nekonečné. Proč by měl Bůh od nás vyžadovat trest nebo náhradu? Nestačilo by, aby jednoduše uzdravil naše srdce?

Když nyní předložím Tomášův postoj k těmto věcem, neomezím se pouze na texty z otázky 22. Jistěže Tomáš tvrdí, že Kristův kněžský úkon uzdravuje naše srdce. Když například Tomáš uvažuje o tom, zda bylo Kristovo utrpení tím nejvhodnějším způsobem, jak osvobodit lidi od hříchu, píše:

Především z toho člověk poznává, jak ho Bůh miluje, a tím je vybízen, aby jej miloval, v čemž spočívá dokonalost lidské spásy. Proto praví Apoštol (Řím 5, 8): „Bůh dokazuje svou lásku k nám tím, že Kristus umřel za nás, když jsme ještě byli hříšníky.“⁶⁷

Podobně popisuje Tomáš vztah hlavy a údů Kristova tajemného těla a pozoruje, že Kristova zásluha, kterou získal tím, že trpěl pro spravedlnost, přetéká do všech jeho údů.⁶⁸

Proč by tedy měl Kristův kněžský čin také působit jako smírná oběť za hřích, jako odčinění „vzniklého trestu“?⁶⁹ Vedle výše uvedených novozákonních textů Tomáš přistupuje k této otázce také skrze proroky Izaiáše 53,4 („on nesl naše utrpení, obtížil se našimi bolestmi“) a Jeremiáše 11,19 („byl jsem jako krotký beránek, kterého vedou na porážku“).⁷⁰ Může se zdát, jako by tyto texty implikovaly vnější právní vztah mezi tvorem a Stvořitelem. Tomáš však uznává řád spravedlnosti, který je vepsán do samého nitra lidských vztahů s Bohem i mezi sebou navzájem. Pro žádný vztah mezi osobami není spravedlnost něčím vnějším. Tomáš se nevyhýbá právnímu jazyku Nového zákona; chápe ho jako způsob vyjádření důvěrného, ale zraněného vztahu mezi tvory a Stvořitelem. A přesto: vyžaduje Bůh skutečně „náhradu“? Jestliže hříšní lidé trpí pro rány, které si sami způsobili, proč by měla bezhříšná lidská bytost trpět za ně a tak v jistém smyslu jen prodlužovat dějiny lidského utrpení (byť proto, aby je navždy uzavřela)? Nemohl Bůh posvětit lidi bez dalšího utrpení, a tím spíše bez strašlivého utrpení vtěleného Božího Syna?

Jistě, souhlasí Tomáš, Bůh mohl lidi posvětit i jinak: „Jednoduše a prostě řečeno, Bůh mohl osvobodit člověka jiným způsobem než skrze utrpení Kristovo, protože u Boha není nic nemožného (Lk 1,37).“⁷¹ Jestliže Bůh chtěl Kristovo utrpení, pak k tomu nebyl nucen řádem spravedlnosti, jako kdyby Bůh tak jako každý lidský soudce musel vymáhat za zločin patřičný trest. Naopak, byl zcela svobodný. Tomáš poukazuje na to, že na rozdíl od lidského soudce „Bůh nemá

nikoho nad sebou, nýbrž sám je nejvyšší a obecné dobro celého vesmíru“.⁷² Když lidé hřeší proti Bohu (a veškerý hřích je nakonec proti Bohu), zraňují svůj vztah k němu, a tento vztah je jako každý jiný vztah zakotven v řádu spravedlnosti. Bůh může milosrdně odpustit hříchy proti sobě samému, aniž by žádal spravedlivý trest; tak „jako každý člověk, který odpouští bez zadostučinění urážku spáchanou vůči sobě samému, jedná milosrdně a ne nespravedlivě“.⁷³ Proč tedy Bůh prostě neodpustil hříchy tímto způsobem, spíše než skrze krvavou smrt svého vtěleného Syna?

Tomáš veden Písmem odpovídá, že Bůh si svobodně zvolil ten nejmilosrdnější způsob, jak obnovit hříchem narušenou spravedlnost mezi lidmi a sebou. Uvádí několik důvodů, proč je spása Kristovým utrpením milosrdnější, než kdyby Bůh naše hříchy jednoduše odpustil. Hlavní důvod spočívá v tom, že Bůh přiznává lidem větší důstojnost, když nechává naši nespravedlnost uzdravit z nitra lidské přirozenosti. Kdyby nám Bůh odpustil hříchy pouhým *fiat*, vytratila by se důstojnost a úspěch lidské spolupráce. Význam dějin, závažnost svobodných lidských skutků by vyšly naprázdno. Kdyby Bůh prostě odpustil hříchy jedním *fiat*, pak by nevítezil nad hříchem tím, že by se spojil s lidskou přirozeností v osobě Syna, a toto spojení je přitom tím největším možným potvrzením lidské důstojnosti. Hypostatická unie je pro lidskou důstojnost nepředstavitelně bohatším základem. Ježíš Kristus jakožto člověk obnovuje svým utrpením spravedlnost mezi lidstvem a Bohem a toto lidské vítězství, jímž jsme posvěceni, je možné jen díky tomu, že tento člověk, zcela lidský, je zároveň Synem Božím: „Ač Kristus nebyl knězem jakožto Bůh, ale jakožto člověk, přece jeden a týž byl kněz a Bůh.“⁷⁴

Když tedy Tomáš uvažuje o Kristově utrpení, často se vrací k tomu, jak milosrdně Bůh pozvedl lidskou důstojnost tím, že zvolil právě tento způsob spásy. Například vzhledem k tomu, čeho dosáhl Kristus jako nový Adam, Tomáš pozoruje: „Člověku dodalo větší hodnoty to, že jako byl člověk od ďábla přemožen a oklamán [v Eden], tak to byl zase člověk, kdo ďábla přemohl; a jako člověk zasluhoval smrt, tak umírající člověk smrt přemohl.“⁷⁵ Náležitým trestem za hřích proti Bohu je smrt, píše svatý Pavel: „Odplata za hřích je smrt.“ (Řím 6,23) Jednak proto, že hřích tím, že zraňuje vztah mezi lidmi a Bohem, narušuje lidskou osobu zevnitř a nakonec vede k oddělení duše a těla ve smrti, jednak proto, že Adam a Eva chtěli být nesmrtelní podle svých představ, nikoli jako závislí tvorové, a tak se svévolně oddělili od zdroje života. Trest za hřích není nějakým vnějším požadavkem rozzlobeného boha, ale souvisí vnitřně se zraněným vztahem či s poruchou způsobenou hříchem.

Přísluší lidské důstojnosti, aby zraněný vztah byl uzdraven zevnitř, z lidské strany. Ježíš Kristus podává zadostučinění, uzdravuje ránu ve vztahu tím, že

splácí náš trest smrti zevnitř, aniž by ho jako člověk bez hříchu sám dlužil. Překypující spravedlnost Ježíše – nesmírná dobrota jeho stvořené lásky, poslušnosti a pokory vtěleného Božího Syna – uzdravuje zraněnost lidského vztahu s Bohem tím, že hojně obnovuje onen nedostatek lásky, jímž se vyznačují lidské dějiny poznamenané hříchem, který ničí v lidech dobro. Křest nás spojuje jako Kristovy údy s jeho nesmírnou dobrotou, jež se projevila v jeho spásitelné smrti:

Copak nevíte, že my všichni, kteří jsme byli křtem ponořeni v Krista Ježíše, byli jsme tím křtem ponořeni do jeho smrti? Tím křestním ponořením do jeho smrti byli jsme spolu s ním pohřbeni. A jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých Otcovou slávou, tak i my teď musíme žít novým životem. Neboť jestliže jsme s ním srostli tak, že jsme mu podobní v jeho smrti, budeme mu tak podobní i v jeho zmrtvýchstání. (Řím 6,3–5)⁷⁶

Smíření s Bohem uskutečňuje Kristova Pascha, není to jen „slovo“ pronesené k nám.

Podobně Tomáš v *Summē Theologiae* poznamenává k listu Římanům 3,24–25, že když Bůh chtěl, aby Kristovo utrpení bylo zadostučiněním za všechny hříchy, pak to odpovídalo „i jeho milosrdenství, i spravedlnosti“. ⁷⁷ A vysvětluje:

Spravedlnosti totiž, protože Kristus svým utrpením zadostučinil za hřích lidského pokolení, a tak byl člověk osvobozen Kristovou spravedlností. Milosrdenství pak, jelikož člověk nemohl sám ze sebe zadostučinit za hříchy celé lidské přirozenosti, jak jsme řekli výše (ot. 1, čl. 2), Bůh mu dal svého Syna, aby zadostučinil za něj. [...] Proto se praví (Ef 2,4): Nekonečně milosrdný Bůh nás miloval svou velikou láskou, a když jsme byli mrtví pro své hříchy, přivedl nás k životu zároveň s Kristem.⁷⁸

Najednou chápeme, proč se očekávalo, jak ukazuje Wright, že eschatologické mesiánské utrpení zahájí obnovu Izraele, neboť se při něm vylíjí eschatologické dary svatosti. Kristus – syn Abrahámův a Davidův, v němž mají být požehnána všechna pokolení země (srov. Gn 12,3; 22; 2Sam 7,13) – vylévá eschatologické dary nejen díky spravedlnosti, již dosahuje svým kněžským činem, ale také, jak jsme viděli, díky Božímu milosrdenství a lásce, které tím zjevuje. Kristovo nedostižné zjevení Boží lásky vybízí lidi, aby milovali Boha, a Kristus ve svém utrpení zjevuje ctnosti – mezi nimi „poslušnost, pokoru, stálost, spravedlnost“ –, které jsou „nutné k lidskému spasení“. ⁷⁹ Jestliže nás Bůh tolik miluje, že se stane jedním z nás, trpí a zemře pro nás, pak je „člověk tím víc zavázán, aby se zdržel hříchu, podle 1Kor 6,20: „Byli jste přece koupeni, a to za (vysokou) cenu. Oslavujte proto Boha svým tělem.“ ⁸⁰

D) Jednotící úkon

Zbývá ještě jednotící rozměr Kristova kněžského úkonu. Když se Tomáš ptá, proč říká list Židům, že Bůh ustanovil Ježíše „veleknězem podle řádu Melchizedechova“ (Žid 5,10), všímá si, že „vznešenost Kristova kněžství nad starozákonním kněžstvím byla zobrazena v kněžství Melchizedechově“ zčásti proto, že Abrahám, od něhož pocházelo levitské kněžství, přinesl desátek Melchizedechovi.⁸¹ Avšak hlubší důvod spatřuje Tomáš v tom, že Melchizedechovo kněžství je předobrazem jednoty, jíž dosahuje Kristův kněžský úkon, kterou však nemohlo dosáhnout kněžství levitské. Levitské kněžství nebylo schopno ustanovit trvalou jednotu ve svatosti. Místo této jednoty lid Izraele přinášel stále nové oběti, které neměly sílu založit svatý lid. Kdyby ji měly, nebyl by izraelský národ očekával Mesiáše. Jak říká Tomáš, levitské kněžství „neočišťovalo od hříchů“ a „nebylo věčné“.⁸²

Naopak Ježíšův kněžský čin je „jednou provždy“ a jeho obět není třeba opakovat, protože zakládá svatost navždy. Jeho kněžství je „věčné“, žádný velekněz nenastupuje na jeho místo. Jestliže lidé mají účast na jednotě ve svatosti ustanovené Ježíšovým kněžským činem prostřednictvím eucharistického společenství, pak je jasné, proč má symbolická role Melchizedechova kněžství přednost: zatímco levitské kněžství symbolizuje obět (prolitím krve), Melchizedechovo kněžství symbolizuje společenství (prostřednictvím chleba a vína). Množství zrn spojených v chlebu a množství hroznů spojených ve víně naznačuje podle Augustina jednotu církve. V souladu s tímto postřehem Tomáš tvrdí, že co se týče „účasti na této oběti a jejího účinku, v němž je zvláště patrná vznešenost Kristova kněžství nad kněžstvím starozákonním, bylo toto kněžství výrazněji prefigurováno v kněžství Melchizedechově“ než v kněžství levitském.⁸³ Jelikož účinky Ježíšovy spasitelné oběti (a tím oběti eucharistické) přijímají lidé ve společenství víry v eucharistických způsobách, symbolizuje obětování chleba a vína knězem Melchizedechem nejlépe jednotící rozměr Ježíšova kněžského úkonu. Podle Tomáše právě jednotící rozměr Ježíšova kněžství vysvětluje, proč je jeho kněžství především definováno v listu Židům, který na něj aplikuje žalm 110,2: „Ty jsi kněz navěky podle řádu Melchizedechova.“ (Žid 5,6; 7,17)

Plodem Ježíšovy oběti a eucharistické svátostné oběti, jíž se Ježíšova obět zprítomňuje, je jednotna Božího lidu, tajemného těla Kristova, v oné svatosti, jíž tento lid dosahuje v Ježíšově oběti a skrze ni.⁸⁴ Ježíš neumírá za sebe ani za své vlastní potřeby, ale aby všechny v sobě shromáždil vjedno.⁸⁵ Svátý Pavel hovoří o Otcově plánu, v němž „ustanovil, až se naplní čas pro dílo spásy, že sjednotí v Kristu vše, co je na nebi i na zemi“ (Ef 1,9–10). Tomáš proto vysvětluje, že „nepřísluší Kristu, aby na sobě přijal účinek svého kněžství, nýbrž spíše aby jej sdělil jiným“.⁸⁶ Jeho

kněžský čin je pramenem veškeré jednoty ve svatosti jak Izraele (jakožto naplnění Tóry a chrámu), tak církve: „Kristus je zdrojem celého kněžství. Neboť kněz staro-zákonní byl jeho obrazem, kněz Nového zákona však jedná v jeho osobě.“⁸⁷

S důrazem na jednotící hledisko Kristovy Paschy uzavírá Tomáš diskuzi o Kristově kněžství odkazem na symboliku Melchizedechova obětování chleba a vína. Odvolává se na list Židům 7,2, kde stojí, že Melchizedech „se vykládá ‚král spravedlnosti‘ a král Sálemu zase (znamená) ‚král pokoje‘“.⁸⁸ Ježíš Kristus jako pravý „král spravedlnosti“ a „král pokoje“ má moc sjednotit svým kněžským úkonem celý lidský rod v Boží svatosti. Smytím hříchů ustanovuje Ježíšovo věčné kněžství jednotu „Boží církve“ (Gal 1,13). Obnova, jíž dosahuje Ježíš, je tedy pozhnáním pro všechna pokolení.⁸⁹

Závěr

S využitím široké řady témat Tomášovy teologie spásy jsem doložil teologickou přesvědčivost jeho výkladu Kristova kněžského úkonu. Mnozí současní teologové se domnívají, že Tomáš zachází příliš daleko ve svém hodnocení obětního a „zadostčiního“ utrpení; připadá jim to v lepším případě příliš právnícké a v horším případě zrušné. Jiní soudí, že Tomáš nezachází dost daleko hlavně v tom smyslu, že jaksi vymezuje Kristovo lidské utrpení a nevidí je v nějakém oddálení či oddělení uvnitř Trojice. Naopak pro mě představuje Tomášova teologie spásy poučení, jež mi pomáhá hlouběji proniknout do věcí, jimž učí Písmo. Z Tomášovy teologie spásy člověk vytěží tolik, kolik si dokáže vzít z 22. otázky třetí části *Summy*. Nejen proto, že její tematický záběr je velmi široký, ale také, že téma Kristova kněžství vyžaduje, abychom vnímali historický kontext Izraele, který probádal zvláště hluboce současný historický výzkum. Doufám, že se mi podařilo ukázat, že novodobý historický výzkum nepodkopává Tomášovu teologii, nýbrž pomáhá ještě víc odhalit teologickou hloubku jejích hlavních myšlenkových linií. V úsilí o lepší poznání Ježíše jakožto pravého velekněze, jehož čin je eschatologický, obětí, posvěcující a jednotící, budou křesťané i nadále nacházet oporu v Tomášově nauce v 22. otázce.

Z anglického originálu přeložila Josefa Strettiová OP.

POZNÁMKY:

1/ N. T. WRIGHT: *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis, Fortress Press 1996, s. 7–8.

2/ Tamtéž: s. 8.

3/ Tamtéž: s. 597. Ohledně Wrightova historického přístupu viz též jeho dílo *The New Testament and the People of God*. Minneapolis, Fortress Press 1992.

4/ WRIGHT: *Jesus and the Victory of God...*, s. 615. O něco dále autor píše, že Ježíš „jednal na základě povolání vykonat pro Izrael a pro svět to, co pro ně mohl vykonat podle Písma jenom izraelský Bůh, a být pro Izrael a pro svět tím, čím pro ně mohl být pouze Bůh.“ (tamtéž: s. 649)

5/ Tamtéž: s. 646.

6/ Tamtéž: s. 436. Zajímavou, i když někdy příliš dalekosáhlou diskuzi o izraelském chrámu přináší MARGARET BARKER: *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*. London, SPCK 1991.

7/ ST III, ot. 22, čl. 1, ad 1.

8/ Pozn. překl.: Vzhledem k liturgickým konotacím jsou veškeré biblické citace, až na jednu výjimku vyznačenou na příslušném místě, převzaty z překladu liturgických knih katolické církve, tj. z českého katolického překladu, jehož úplné vydání se připravuje; dosud vyšly samostatně svazky: *Pentateuch*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2006; a *Nový zákon*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1998.

9/ Margaret Barkerová, byť některé její exegeze působí přehnaně, ukázala, že jisté nekanonické texty z pozdního období druhého chrámu předvídají velekněžství, které dosáhne úrovně andělů. Takto např. komentuje jeden text z 2. knihy Henochovy: „Proces přejití z pozemské existence do nebeské byl provázen změnou odění z pozemského oděvu v roucho slávy; olej udílel Ducha, moudrost, božství. Jinými slovy, velekněz Henoch byl svým vysvěcením na velekněze vzkříšen a proměněn v anděla. Jednou ze zvláštností hebrejského Písma, která komplikuje výklad, je to, že posvětit znamená doslova „učinit svatým“, stejně jako v angličtině [a češtině, pozn. překl.], ale hebrejšтина má navíc tu zvláštnost, že andělé bývají nazýváni *svatí*. Když byl velekněz vysvěcen, byl doslova *učiněn svatým*. Mojžíšova zářící tvář po sestupu z hory Sinaje (Ex 34,29–35) je raným příkladem této víry v apotheosis a je také raným dokladem toho, jak se do Mojžíšovy postavy promítaly různé chrámové tradice.“ (MARGARET BARKER: „The Angel Priesthood“. IN: TÁŽ: *The Great High Priest: The Temple Roots of Christian Liturgy*. New York, T. & T. Clark 2005, s. 223–244, 225. O listu Žid 1,4 viz tamtéž s. 230.

10/ Citáty z Tomášovy *Summy Theologiae* jsou převzaty s malými úpravami z překladu otců České dominikánské provincie (Olomouc, Krystal 1937). Diskuzi o Tomášově rozboru verše listu Židům 1,4 v jeho *Komentáři k listu Židům* viz ANTOINE GUGGENHEIM: *Jésus Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle alliance: Étude du Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'Épître aux Hébreux*. Paris, Parole et Silence 2004, s. 415n. Thomas Weinandy píše o Tomášově komentáři: „Tomáš jednoduše bere vážně vnitřní logickou strukturu listu Židům, a když komentuje jeho první část (Žid 1–10), formuluje dva navzájem provázané aspekty, které jsou podstatné pro argumentaci listu: zaprvé naplnění starozákonního zjevení, jak je vidíme ve svrchovanosti vtělení, a zadruhé z vtělení vyplývající naplnění a svrchovanost Kristovy kněžské oběti.“ (THOMAS G. WEINANDY O.F.M.Cap.: „The Supremacy of Christ: Aquinas' Commentary on Hebrews“. IN: THOMAS G. WEINANDY – DANIEL A. KEATING – JOHN P. YOCUM (eds.): *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries*. New York, T. & T. Clark 2005, s. 223–244, 225) Ohledně verše Žid 1,4 viz tamtéž: s. 230.

11/ *ST* III, ot. 22, čl. 1, ad 2.

12/ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Commentary on Colossians* (ed. Daniel A. Keating). Napoli, Sapientia Press 2006, přel. Fabian Larcher, s. 65–67 (118–121). Čísla v závorce se vztahují na číslování odstavců Tomášova komentáře v Mariettiho vydání.

13/ *ST* III, ot. 22, čl. 1, ad 3.

14/ Novodobou argumentaci, že kultickou obětí založenou na násilí zrušil Kristus, přináší RENÉ GIRARD a další, které svým dílem ovlivnil. Jádrem Girardova pohledu najde čtenář v jeho knihách *Violence and the Sacred*. Baltimore, Johns Hopkins University Press 1977; a *The Scapegoat*. Baltimore, Johns Hopkins University Press 1986. Z díla teologů ovlivněným Girardem na téma oběti viz např. RAYMOND SCHWAGER: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. München, Kösel 1978; GIL BAILLIE: *Violence Unveiled. Humanity at the Crossroads*. New York, Crossroad 1995; S. MARK HEIM: *Saved from Sacrifice. A Theology of the Cross*. Grand Rapids, Eerdmans 2006. HANS URS VON BALTHASAR diskutuje s Girardovými názory ve své knize *Theo-Drama*, sv. 4, *The Action*. San Francisco, Ignatius Press 1944, přel. Graham Harrison, s. 297–313. Balthasar poukazuje na to, co v Girardově přístupu zásadně chybí: „Boží odpuštění a kříž (to znamená nesení hříchů) nemohou být od sebe odděleny: existuje mezi nimi vzájemný vztah. Proto nestačí následovat Girarda a Schwagera v jejich pokusech o demytologizaci starozákonního obrazu Boha, aby přestal být Bohem násilným a rozněvaným a stal se Bohem bezmocným, který se nezabývá odplatou. V podstatě tu máme znovu onen problém, na nějž narážíme ve Staré i Nové smlouvě: jaký je vztah mezi Boží láskou a spravedlností, zvláště v případě kříže? Boží spravedlnost, kterou Girard neuznává za něco primárního, je evidentně něčím zcela jiným než moc. Když si *toto* uvědomíme, pak Anselmův pohled na tento problém získá nový význam.“ (s. 312) Avšak Balthasar souhlasí s Girardem v tom, že vtělený Syn je nevinnou obětí násilí, a v tom se podle mne mylí. Viz též Chiltonův rozsáhlý přehled a jeho kritiku Girardova názoru na oběť: BRUCE CHILTON: *The Temple of Jesus. His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice*, s. 15–42 a příloha č. 1. Podle Chiltona je zavádějící sama snaha beze zbytku pochopit oběť: „Nyní, kdy se již přes sto let vědci usilovně snaží ‚vysvětlit‘ oběť vyčerpávajícím způsobem, hledají primární či původní vysvětlení a žádné takové vysvětlení, jež by bylo obecně přijatelné, nenacházejí, existuje jistý praktický důvod se domnívat, že takové vysvětlení prostě neexistuje.“ (s. 39) Chilton uznává, že „obětní instituce zahrnují násilí, skrývají ho, ospravedlňují a propagují“, ale popírá, že by „bylo možno ztotožnit násilí s obětí jak v její rituální, tak v její mytické složce.“ (s. 27)

15/ Viz *ST* III, ot. 22, čl. 1, *sed c.* O Ježíšově kněžství na základě Tomášova porozumění 9. kap. listu Židům viz GUGGENHEIM: *Jésus Christ, Grand Prêtre...*, 2. část, 7. kap. Tomáš se soustředí na Kristův kněžský úkon v diskuzi k Žid 9,11–14: viz GUGGENHEIM: *Jésus Christ, Grand Prêtre...*, s. 286–307. Viz též GILLES BERCEVILLE, O.P.: „Le sacerdoce du Christ dans le *Commentaire de l'épître aux Hébreux* de saint Thomas d'Aquin“. IN: *Revue Thomiste* 99, 1999, s. 143–158; MARIO CAPRIOLI, O.C.D.: „Il sacerdozio di Cristo nella *Somma Theologica* e nel *Commento Super Epistolam ad Hebraeos*“. IN: *Storia del tomismo*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1992, s. 96–105; WEINANDY: „The Supremacy of Christ...“, s. 236–240.

16/ *ST* III, ot. 22, čl. 1. Viz též SERGE-THOMAS BONINO, O.P.: „Le sacerdoce comme institution naturelle selon saint Thomas d'Aquin“. IN: *Revue Thomiste* 99, 1999, s. 35–57; GÉRARD REMY: „Sacerdoce et médiation chez saint Thomas“. IN: tamtéž, s. 101–118 a ROGER NUTT, jehož článek právě vychází v anglickém vydání *Nova et Vetera* 2007, č. 5.

17/ *ST* III, ot. 22, čl. 1. K diskuzi Tomášova pojednání o tomto verši v jeho *Komentáři k listu Židům*, kde srovnává Kristovo kněžství s kněžstvím áronským, viz GUGGENHEIM: *Jésus Christ, Grand Prêtre...*, s. 159–162. Viz též ALBERT VANHOYE, S.J.: *Old Testament Priests and the New Priest According to the New Testament*. Petersham, St. Bede's Publications 1986, přel. J. Bernard Orchard, O.S.B., s. 116–120. Vanhoye tvrdí, že text popisuje velekněžství, nikoli židovské kněžství vůbec.

18/ Pro další diskuzi viz JEAN-PIERRE TORRELL, O.P.: „Le sacerdoce du Christ dans la *Somme de théologie*“. IN: *Revue Thomiste* 99, 1999, s. 75–100; GUGGENHEIM: *Jésus Christ, Grand Prêtre...*, zvl. 3. část; VANHOYE: *Old Testament Priests and the New Priest...*, s. 133–136 a jinde. Kristovo kněžství jakožto dokonalé přesahuje kněžství Starého zákona, jež ho mohlo jen prefigurovat; jeho kněžství není pokračováním levitského kněžství ani je však nepopírá, protože levitské kněžství participuje na kněžství Kristově, v němž dochází svého naplnění.

19/ *ST* III, ot. 22, čl. 1. K Tomášovu výkladu zbožštění viz DANIEL A. KEATING: „Justification, Sanctification and Divinization in Thomas Aquinas“. IN: THOMAS G. WEINANDY – DANIEL A. KEATING – JOHN P. YOCUM (eds.): *Aquinas on Doctrine: A Critical Introduction*. New York, T. & T. Clark 2004, s. 139–158. Keating poznamenává: „Je zajímavé, že i když se v *Summě* několikrát vyskytuje 2Petr 1,4, nejčastěji je to v pojednání o milosti. [...] Zde vidíme zcela jasně, že Tomášova nauka o milosti je vlastně naukou o zbožštění. Bůh zbožšťuje duši tím, že jí dává (skrze Krista) účast na své přirozenosti. Tomáše nejvíc zajímá biblický výklad naší nové přirozenosti – nového stvoření v Kristu. Mocí Ducha Svatého jsme znovuzrozeni a dostáváme v Kristu novou přirozenost, jež nás uschopňuje k novému způsobu života, který se vyznačuje především láskou. Pro Tomáše tato nová, omilostněná přirozenost je naší účastí na božském životě.“ (s. 154) Viz též A. N. WILLIAMS: *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*. Oxford, Oxford University Press 1999.

20/ Tématy „obnovení obrazu“ (uzdravení) a jeho „zdokonalení“ (zbožštění) se ve své knize zabývá ROMANUS CESSARIO, O.P.: *The Godly Image: Christ and Satisfaction in Catholic Thought from Anselm to Aquinas*. Petersham, St. Bede's Publications 1990. Viz rovněž TÝŽ: „Aquinas on Christian Salvation“. IN: WEINANDY – KEATING – YOCUM (eds.): *Aquinas on Doctrine...*, s. 117–137. V uvedeném článku píše Cessario: „Křesťanský život je v podstatě utvářen křížem, který navozuje soulad mezi tématy zdokonalení obrazu a zadostčinícího utrpení.“ (s. 127)

21/ *ST* III, ot. 22, čl. 1, ad 1.

22/ Tamtéž.

23/ Viz *ST* I, ot. 36, čl. 1; I, ot. 37–38; rovněž AURELIUS AUGUSTINUS: *De Trinitate*, knihy 5 a 15. Viz též mimořádně bohaté biblické úvahy o těchto augustinovských jménech Ducha, které přináší JOSEPH RATZINGER: „The Holy Spirit as Communion: On the Relationship between Pneumatology and Spirituality in the Writings of Augustine“. IN: TÝŽ: *Pilgrim Fellowship of Faith. The Church as*

Communion (eds. Stephan Otto Horn – Vinzenz Pfnür). San Francisco, Ignatius Press 2005, přel. Henry Taylor, s. 38–59.

24/ *ST* III, ot. 22, čl. 1, ad 1. Viz též ALBERT VANHOYE, S.J.: „The Expectation of a Great Hight Priest in Messianic Times“. IN: Týž: *Old Testament Priests and the New Priest...*, s. 43–47.

25/ *ST* III, ot. 22, čl. 1, ad 1. Viz GUGGENHEIM: *Jésus Christ, Grand Prêtre...*, s. 131–139.

26/ Viz *ST* III, ot. 22, čl. 1, ad 2 et 3. Viz též BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, O.P.: „Les *tria munera Christi*: Contribution de saint Thomas à la recherche contemporaine“. IN: *Revue Thomiste* 99, 1999, s. 59–74; YVES CONGAR, O.P.: „Sur la trilogie: Prophète-roi-prêtre“. IN: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67, 1983, s. 97–115. O Kristu proroku, knězi a králi v listu Židům podle Tomášova komentáře viz GUGGENHEIM: *Jésus Christ, Grand Prêtre...*, s. 535. Ohledně *tria munera Christi* a účasti věřících na nich viz též HERWI RIKHOF: „Thomas on the Church: Reflections on a Sermon“. IN: WEINANDY – KEATING – YOCUM (eds.): *Aquinas on Doctrine...*, s. 204–205. Rikhof píše: „Tomáš odkazuje na trojici kněz–prorok–král. Pomocí ní vysvětluje jméno ‚Kristus‘. Také ji používá k objasnění důstojnosti či vznešenosti Krista s důrazem na jeho posvěcující dílo. Dále užívá tuto triádu ve vztahu ke křesťanu a naznačuje příbuznost mezi obojím pomazáním. Opět zde můžeme vnímat souvislost s *Lumen gentium* či spíše s *Kodexem*, který přetavuje koncilní myšlenky do své definice *christifideles*: křtem se věřícím dostává podíl na trojím poslání Krista.“ (tamtéž: s. 205) V poznámce pod čarou Rikhof dodává, že vzhledem k absenci jakékoli zmínky o Kristově pomazání v otázce *Summy theologiae* o Kristově kněžství „by bylo poněkud přehnané, kdyby někdo chtěl jen na základě těchto dokladů tvrdit, že Tomáš předkládá víceméně úplnou nauku o *munus triplex*.“ (tamtéž: s. 222–226) Skutečnost *munus triplex* je přítomna v Tomášově výkladu Kristovy osoby a jeho díla, ale ucelená nauka na způsob systematického pojednání chybí.

27/ Viz MATTHEW L. LAMB: „The Eschatology of St. Thomas Aquinas“. IN: WEINANDY – KEATING – YOCUM (eds.): *Aquinas on Doctrine...*, s. 225–240. Lamb píše: „Sapienciální eschatologie Tomáše Akvinského, která buduje na patristických eschatologiích, rozumí eschatologickým a apokalyptickým částem Písma tak, že ukazují proměnu celého stvoření k tomu, aby se na něm plně zjevila Boží moudrost, krása a dobro. Jaký kontrast oproti těm, kdo vnímají tyto texty tak, jako by znamenaly či přinášely naprostou zkázu či definitivní zánik. Moudrostoní přístup jasně ukazuje, že to, co je z pohledu tohoto světa katastrofou, je jen očistou potřebnou k proměně v Boží království.“ (tamtéž: s. 236)

28/ Historicko-kritickou obhajobu Wrightových tezí o ustavičném vyhnanství a eschatologické obnově zahájené Ježíšem přináší CRAIG A. EVANS: „Jesus and the Continuing Exile of Israel“. IN: CAREY C. NEWMAN (ed.): *Jesus and the Restoration of Israel. A Critical Assessment of N. T. Wright's „Jesus and the Victory of God“*. Downers Grove, InterVarsity Press 1999, s. 77–100. Evans píše: „Je zajímavé uvažovat o tom, jakým způsobem Ježíš užívá tradic z Daniela, Zachariáše a Izaiáše. Všechny tyto knihy hrají důležitou roli v Ježíšově teologii a všechny tři odrážejí období vyhnanství v životě a dějinách Izraele. Daniel přináší výjev z exilu, navenek z babylonského zajetí, ale ve skutečnosti je to reflexe doby útlaku a hrůzy za Seleukovců. Zachariáš vychází z exilního období a rozehrává naději,

že izraelské království bude obnoveno pod vedením ‚dvou pomazaných‘ (Zach 4,14) – Davidova potomka Zorobábel a velekněze Jozuy. Druhý Izaiáš volá po novém exodu a novém Izraeli, jemuž dává jméno ‚služebník‘ Hospodinův. Když se podíváme, jak tyto knihy používá Ježíš, jak se jimi dokonce nechává formovat, utvářet, neubráníme se dojmu, že sám sebe i své poslání ztotožnil s utiskovaným Izraelem, který potřeboval vykoupení, a toto vykoupení vykonal on sám. On byl Danielovým ‚Synem člověka‘, jemuž bylo dáno království a moc. On byl pokorným davidovským králem ze Zachariášova vidění, který vstoupil do chrámového okrsku, představil se veleknězi a pohoršil se nad chrámovým zřízením. A samozřejmě on byl i eschatologickým poslem z Druhého Izaiáše, který hlásal ‚evangelium‘ o Božím království a nový exodus.“ (tamtéž: s. 99–100)

29/ Tento bod zdůrazňuje DALE C. ALLISON, JR., ve své odpovědi na Wrightovu knihu *Jesus and the Victory of God* („Jesus and the Victory of the Apocalyptic“. IN: NEWMAN (ed.): *Jesus and the Restoration of Israel...*, s. 126–141). Allison nevidí důvod, proč by se mělo předpokládat, že eschatologické popisy kosmických změn u Ježíše a jeho následovníků byly míněny metaforicky. Podle Allisona židovská apokalyptická prorocství (včetně těch Ježíšových) zůstávají u Ježíše radikálně nenaplněna: „Poslední se nestali prvními ani tiší nedostali zemi za dědictví. Možná lze mluvit o počátečním či předběžném vítězství Boha v osobě Ježíšově. Ale toto vítězství zůstává bolestně neúplné a – smím-li tak říci – o apokalyptickém vítězství zatím hovořit nelze.“ (tamtéž: s. 141) Na to odpovídá Wright: „Eschatologické čtení Ježíše podle mého názoru vyžaduje, abychom si zvykli uvažovat v dialektickém napětí mezi vítězstvím a *dovršením*“, srov. „In Grateful Dialogue: A Response“. IN: NEWMAN (ed.): *Jesus and the Restoration of Israel...*, s. 244–277, 272 (Wrightova diskuze v plnosti s. 261–272), třebaže se zdá, že Wright má na mysli především pozemské etické naplnění.

30/ Ohledně Schweitzerových názorů viz různá mínění Allisona a Wrighta IN: NEWMAN (ed.): *Jesus and the Restoration of Israel...*, s. 129–130 a 262.

31/ *ST* III, ot. 22, čl. 5, ad 1. Tento článek se zabývá otázkou: „Zda Kristovo kněžství trvá navěky.“

32/ Tamtéž: ad 2.

33/ Tamtéž: ad 1 et 2.

34/ *ST* III, ot. 49, čl. 1.

35/ Tomáš píše v *ST* III, ot. 49, čl. 5: „Lidem bylo bráněno pro hřích vstoupit do království nebeského, neboť, jak praví Izaiáš 35,8: ‚bude tam [...] cesta, [...] bude se nazývat ‚cestou svatou‘; nepůjde po ní nečistý‘. Je pak dvojí hřích, který brání vstoupit do nebeského království. Jeden společný celé lidské přirozenosti, což je hřích prvních rodičů, a tím hříchem byl uzavřen člověku přístup do nebeského království, jak se čte v Gn 3,24, že po hříchu prvního člověka Bůh ‚postavil [...] cheruby a otáčející se plamenný meč, aby střežili cestu ke stromu života‘. Jiným pak je zvláštní hřích každé osoby, spáchaný vlastním činem každého člověka. Kristovým utrpením jsme byli osvobozeni nejen od společného hříchu celé lidské přirozenosti, i co do viny i co do trestu, který jsme dlužili, protože za nás (Kristus) zaplatil cenu, nýbrž také od vlastních hříchů jednotlivců, kteří mají účast na jeho utrpení vírou a láskou a svátostmi víry. A proto nám byla Kristovým utrpením otevřena brána nebeského království.“

36/ Hans Urs von Balthasar naopak soudí, že Kristovo utrpení a smrt, jakožto prožitek nekonečné pekelné „vzdálenosti“ od Otce, zahrnující veškeré možné *stvořené* odcizení se Bohu, patří analogicky do života Trojice a tím i do Božího království jakožto účasti na životě Trojice. Kritické zhodnocení Balthasarova názoru nalezne čtenář v MATTHEW LEVERING: *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*. Oxford, Blackwell 2004, kap. 4.

37/ *ST* III, ot. 22, čl. 5. Srov. DENIS CHARDONNENS, O.C.D.: „Éternité du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l'eucharistie. La contribution de saint Thomas d'Aquin à un theme de théologie sacramentaire.“ IN: *Revue Thomiste* 99, 1999, s. 159–180.

38/ *ST* III, ot. 22, čl. 5, ad 1.

39/ Tamtéž: ad 2. Viz GUGGENHEIM: *Jésus Christ, Grand Prêtre...*, s. 520–533.

40/ *ST* III, ot. 22, čl. 5. Viz GUGGENHEIM: *Jésus Christ, Grand Prêtre...*, s. 70–71, 467–468 a jinde.

41/ O transcendentní dimenzi židovského chrámu viz JON D. LEVENSON: *Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible*. San Francisco, Harper & Row 1985, 2. část. Levenson píše: „Zatímco Sinaj, jak jsme si ukázali v 1. části, představuje možnost, že dějiny jsou smysluplné a směřují k jakémusi potvrzení, představuje Sión průhledem do sféry ideální možnost, že existuje smysl přesahující dějiny, mimo dějiny. Hora Sión se svým chrámem a městem jsou symbolem transcendence, symbolem v tom slova smyslu, v jakém ho užívá Paul Tillich, totiž něčím, „co se podílí na tom, na co odkazuje“. Vždyť obě sféry, pozemská i nebeská, nejsou vůči sobě navzájem uzavřené, nýbrž otevřené a na Siónu se vzájemně prolínají.“ (tamtéž: s. 41–42) Tento smysl pro „vzájemné prolínání“ toho, co je mimo dějiny, s tím dějinným podle Levensona vysvětluje, proč „židovská tradice nepřijala definitivnost zničení chrámu a absenci vykoupení symbolizovaného chrámem. Naopak židovská liturgie podává výmluvné svědectví o touze po obnově chrámu i jeho města. Již jsme si řekli, že touha po chrámu byla jedním z hlavních témat v biblických dobách. Nepřítomnost fyzického předmětu touhy jen roznítila její sílu... Po celé dějiny vždy byli a budou Židé, kteří chtějí vidět nejen Boží přítomnost, ale i přítomnost Božího lidu Izraele, jak se vrací zpět na Sión ještě před koncem času. A proto je případné, že hnutí za obnovu židovské samostatnosti dostalo jméno *sionismus* podle hory úzce spjaté s osudem národa Izraele. I když sionismus do značné míry připomíná typická moderní národně osvobozenecská hnutí s jejich neblahými důsledky pro ty, kdo k nim nepatří, neměla by nám uniknout poznámka Martina Bubera, že „tento národnostní koncept byl pojmenován podle místa, nikoli podle národa jako mnohé jiné, z čehož je vidět, že tu nejde tolik o nějaký konkrétní národ jako o jeho spojení s určitou zemí, se zemí jeho zrodu“. V moderním sionismu došlo k odtržení onoho prastarého spojení mezi lidem Izraele a zemí Izrael. Návrat do země byl možný jedině proto, že převládající proud židovské tradice nespíritualizoval pojem Sión/Jeruzalém/země Izrael do té míry, že by ztratil jakýkoli vztah k reálné historii.“ (tamtéž: s. 179–180) Další úvahy o významu země Izrael z křesťanské perspektivy viz GREGORY VALL: „„Man Is the Land”: The Sacramentality of the Land of Israel“. IN: DAVID G. DALIN – MATTHEW LEVERING (eds.): *John Paul II and the Jewish People*. Lanham, Rowman and Littlefield, vydání se připravuje.

42/ *ST* III, ot. 22, čl. 2.

43/ Viz tamtéž: ad 1.

44/ Tamtéž: ad 2. V tom smyslu Mark Heim předkládá celou šíři současné kritiky obětních výkladů Kristova kříže a správně podotýká, že tyto výklady „nepředstavují jen nějakou chybičku v křesťanství, ale soustavnou falešnou linii v samých základech, která se táhne od znetvořených obrazů Boha přes duchovní fixaci na vinu, posvátná krveprolití a pronásledování Židů až po hrubou neznalost světové mytologie. To vše přispívá k osudově pokřivené víře, která se točí kolem ústředního vyprávění založeného na posvátném násilí a glorifikaci nevinného utrpení.“ (HEIM: *Saved from Sacrifice...*, s. 27) Heim sleduje argumentaci Reného Girarda, podle něž je třeba chápat „oběť“ ve smyslu lidské snahy odčinit „špatné“ násilí zdánlivě „dobrým“ (posvátným) násilím, přičemž Heim se snaží uchovat místo kříže v křesťanství na základě argumentu, že kříž je konečným odstraněním oběti: „Způsob života, který následuje po kříži, závisí na poznání, že Ježíšova smrt se neměla stát. Bůh nedoporučuje nevinné utrpení jako recept na obnovení pokoje. Boží plán (ukončit tento způsob jednání) se klene přes onu událost lidsky posvěceného násilí. Obětování nevinných není výmyslem lidí, které fascinují pašijové příběhy, ale je něčím, co je v nich odhaleno a odsouzeno. Jako je omylem myslet si, že se od křesťanů jaksí žádá, aby se stali obětí výkupného násilí, tak je nesmyslem si představovat, že existuje křesťanská povinnost toto násilí vyvíjet.“ (tamtéž: s. 252) Heim shrnuje svůj postoj: „Nevinná oběť je kamenem úrazu, který jsme položili mezi Boha a sebe. Je to základní hřích, zakopaný v našem společném životě. Pašije jsou Božím činem, který odhaluje, obrací a nahrazuje naše výkupné násilí, které jsme tak dlouho a úporně skrývali sami před sebou ve jménu posvátna. Když jsme se tak vlastním hříchem oddělili od Boha a stavěli jsme pokoj na krvi, Bůh byl ochoten přijít a zemřít za nás, unést náš hřích a strpět to odsouzení, kterým častujeme své oběti, a tak si ho sami zasluhujeme. Bůh nás spasil od našeho způsobu smíření, uzdravil nás od naší závislosti na té smutné medicíně.“ (tamtéž: s. 329)

45/ *ST* III, ot. 22, čl. 2, ad 3.

46/ Tamtéž.

47/ Citováno IN: *ST* III, ot. 22, čl. 2, *sed c.*

48/ Na téma oběti chvály viz THOMAS F. RYAN: *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*. Notre Dame, University of Notre Dame Press 2000, s. 130–131, 133. Pro Tomáše, říká Ryan výše, „žalmy nejenže vypovídají o Kristu či o modlitbě, ale hlavně o *Kristu, který se modlí*“ (s. 108).

49/ AURELIUS AUGUSTINUS: *De civitate Dei* 10,5 (*O Boží obci*. Praha, Karolinum 2007, přel. Julie Nováková, 1. díl, s. 318); Augustin cituje poslední větu tohoto úryvku v *ST* III, ot. 22, ad 2. Jak Augustin, tak Tomáš se shodují s Markem Heimem v tom, že krvavá oběť rozhodně není cílem sama o sobě. Podle Heima, který v tomto bodě sleduje Girarda, Kristova oběť umožňuje láskyplné spojení s Bohem a bližním právě proto, že ukončuje krvavou oběť a nahrazuje ji společným jídlem: „Poslední večeři lze vnímat v souvislosti s Ježíšovým zvykem společenství u stolu; to jí dává explicitně liturgické zabarvení, jímž se tato večeře dostává do výslovného kontrastu s obětní praxí. Místo obřadu obětování nevinného beránka, který najdeme u kořenů dějin lidského společenství, a místo kultického obřadu zvířecí oběti, který reprodukuje logiku vyčlenění a násilí, se toto nové společenství zakládá na sdílení [*communio*, pozn. překl.] pokrmu. Raná církev nepřestávala

žasnout nad tím a děkovat za to, že tento stůl spojil kol dokola ty, kdo by jinak zůstávali odděleni hranicemi čistoty a vzájemně by se vylučovali a prolévali navzájem svoji krev.“ (HEIM: *Saved from Sacrifice...*, s. 233–234, srov. 232)

50/ Tomáš tvrdí, že před prvotním hříchem, díky tomu, že vyšší a nižší mohutnosi duše byly správně uspořádány, „prvnímu člověku nepřekážely vnější věci v jasném a pevném pozorování rozumových účinků, které přijímal z paprsků první pravdy ať přirozeným poznáváním, nebo milostivým.“ (ST I, ot. 94, čl. 1) Nicméně oběť patří k přirozenému zákonu: „Přirozený rozum velí člověku podle přirozeného sklonu, aby se podroboval tomu, co je nad ním, a vzdával tomu čest podle svého způsobu. A vhodným způsobem pro člověka je, aby užíval smyslových znamení k vyjádření něčeho, protože ze smyslových věcí přijímá poznání. Proto vyplývá z přirozeného rozumu, že člověk užívá určitých smyslových věcí a obětuje je Bohu na znamení podrobení a úcty, jíž je mu povinen.“ (ST II–II, ot. 85, čl. 1) Viz též ST I–II, ot. 101, čl. 2; I–II, ot. 102, čl. 3.

51/ ST III, ot. 22, čl. 2.

52/ Tamtéž; srov. GUGGENHEIM: *Jésus Christ, Grand Prêtre...*, s. 160–161. Guggenheim tvrdí, stejně jako Serge-Thomas Bonino, že ani Tomáš Akvinský, ani list Židům nemají na mysli „kněžství“ v obecném smyslu, společné Izraeli a dalším národům. Tomáš poznává, že se zde jedná o úlohu, jakou má áronské kněžství. Guggenheim o tom píše: „Svatý Tomáš uvažuje o kněžském prostřednictví a ještě více o prostřednictví velekněze, o němž vypovídá Stará i Nová smlouva.“ (s. 161) Viz též BONINO: „Le sacerdoce comme institution naturelle...“, s. 34–35.

53/ ST III, ot. 22, čl. 2.

54/ ANSCAR VONIER, O.S.B. varuje ve svém klasickém díle *A Key to the Doctrine of the Eucharist* (Bethesda, Zaccheus Press 2003), že „žádná teorie oběti nedokáže dostatečně vysvětlit Kristovu oběť na kříži. Je to oběť tak zcela *sui generis*, že je třeba ji jako takovou definovat“ (s. 105) a že „celý starověký obětní ritus předobrazoval Kristovu oběť na kříži. To znamená, že musíme vykládat starověké oběti skrze oběť kříže, a ne naopak.“ (s. 106)

55/ ST III, ot. 22, čl. 3, ad 2.

56/ Tomáš Akvinský ohledně Žid 10,14 viz GUGGENHEIM: *Jésus Christ, Grand Prêtre...*, s. 474. Novodobou teologickou diskuzi o eucharistické oběti přináší YVES CONGAR, O.P.: *Lay People in the Church*. London, Geoffrey Chapman 1965, přel. Donald Attwater, revid. vyd., s. 165 n.; AVERY DULLES: „The Eucharist as Sacrifice“. IN: ROCH KERESZTY, O.CIST. (ed.): *Rediscovering the Eucharist. Ecumenical Conversations*. New York, Paulist Press 2003, s. 175–187; Týž: „The Death of Jesus as Sacrifice“. IN: *Josephinum Journal of Theology* 1996, č. 3, s. 4–17; WILLIAM T. CAVANAUGH: „Eucharistic Sacrifice and Social Imagination in Early Modern Europe“. IN: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31, 2001, s. 585–605. Jako příklad současného proudu v katolicismu, jenž odmítá eucharistickou oběť tak, jak o ní učí Tridentský koncil, viz ROBERT J. DALY, S.J.: „Sacrifice Unveiled or Sacrifice Revisited. Trinitarian and Liturgical Perspectives“. IN: *Theological Studies* 64, 2003, s. 24–42; Týž: „Eucharistic Origins. From the New Testament to the Liturgies of the Gosden Age“. IN: *Theological Studies* 66, 2005, s. 3–22.

57/ Miroslav Volf zdůrazňuje význam vtělení pro porozumění ukřižování: „Jestliže vnímáme Krista na kříži jako jakousi třetí stranu, která je trestána za hříchy viníků, pak jsme nic nepochopili. [...] Kristus není žádnou třetí stranou. Pro své božství je Kristus jedno s Bohem, vůči kterému vznikl ‚dluh‘. Je to tedy *Bůh*, kdo skrze Kristovu smrt nese břemeno našich provinění vůči Bohu a osvobozuje nás od spravedlivé náhrady. Protože však pro své lidství je Kristus také jedno s námi dlužníky, jsme to *my*, kdo umíráme v Kristu, a tím jsme osvobozeni od viny.“ (MIROSLAV VOLF: *The End of Memory. Remembering Rightly in a Violent World*. Grand Rapids, Eerdmans 2006, s. 117) Dále Volf poznamenává: „A jsme úplně mimo také v případech, pokud se domníváme, že Kristovo utrpení povzbuzuje ty, kdo jsou obětí zneužívání, aby pasivně přijali svůj úděl. Kříž nehlásá, že je legitimní ‚nutit lidi, aby plnili funkce, které by normálně měl plnit někdo jiný‘, jak prohlásila Dolores Williams. Jelikož při Kristově umučení není ve hře žádná třetí strana, není tu nikdo nucen dělat něco za někoho jiného. Zástupnost je darem, který dává z vlastní iniciativy a dobrovolně Ten, který utrpěl zlo, těm, kdo ho spáchali; není to břemeno služby uvalené na někoho dalšího. A tento dar ani zcela neznámá pasivní přijetí zneužití; naopak, zmíněný dar toto zneužití radikálně zpochybňuje, neboť odsuzuje zlý čin a zároveň osvobozuje zločince, kteří kajícíně přijímají odpuštění, nejen od trestu a viny, ale také od moci zla, kterou by spáchaný čin měl nad jejich životem.“ (tamtéž: s. 117) Osobně mi připadá plodnější termín „zadostučinění“ než „zástupnost“, nicméně Volfovy myšlenky o Kristově utrpení jsou teologicky bohaté.

58/ Přesto však, jak říká Vonier, „kdybychom chtěli onu oběť zcela spiritualizovat a dělat z ní pouze úkon stvořené mysli a vůle, pak bychom ji úplně zrušili. Všechny oběti jsou z věcí, které jsou tělesné... Kdybychom přiznávali Kristovu ukřižování a smrti jen mravní hodnotu, být v nekonečném stupni, nebylo by to celé křesťanství. Je tu ještě něco jiného vedle mravní hodnoty trpícího a umírajícího Krista; je tu oběť.“ (VONIER: *A Key to the Doctrine of the Eucharist...*, s. 107–108) Nikoli sama Kristova láska, ale tato láska ve spojení s prolitím jeho krve mění svět. Zůstává pravdou, že – jak tvrdí Romanus Cessario – „tato dokonalá bohoslužba formálně nespočívá v oběti jeho těla na oltáři kříže, ale v jeho osobní oběti poslušnosti a lásky“ („Aquinas on Christian Salvation“..., s. 125). A tak, mluvme-li o Kristově ukřižování a smrti, je nutné vykládat „účinnost Kristova utrpení a smrti ve vztahu k jeho lidské duši“ (tamtéž), aniž bychom přitom opomíjeli tělesný rozměr jeho činu.

59/ *ST* III, ot. 22, čl. 2, ad 1 et 2.

60/ Cit. tamtéž, ad 1. Margaret Barkerová především na základě studia 1. knihy Henochovy formuluje domněnku, že „postava Služebníka se utvářela podle vzoru toho, kdo vykonával smířcí obřady v prvním chrámu“ (BARKER: „Atonement. The Rite of Healing“. IN: *TÁž: The Great High Priest...*, s. 42–55, 54).

61/ Další diskuzi nalezne čtenář v díle CESSARIO: „Aquinas on Christian Salvation...“, s. 123–125. Podle Cessaria „si zaslouží pozornost tři prvky Tomášovy teologie zadostučinění. Zaprvé, Tomáš klade podstatu Kristovy oběti do úplného spojení jeho lidské vůle s tím, co Otec od věčnosti zamýšlí pro spásu světa. Tomáš neposkytuje žádnou oporu těm, kdo by chtěli prosazovat teorii trestní zástupnosti jakožto mechanismus, kterým Kristova dobrodiní přecházejí na lidský rod. Láska,

nikoli trest převládá v Tomášově výkladu účinnosti Kristova utrpení. Toto spolu s druhým prvkem, jímž je láska a poslušnost vtěleného Syna, je počátkem nového zákona. Kristus zjevuje dokonalost blahoslavenství, jemuž učí a na němž staví svůj nový zákon: „Blahoslavení, kdo jsou pronásledováni pro spravedlnost, neboť jejich je nebeské království“ (Mt 5,10). Zatřetí, Kristus naplňuje roli trpícího Služebníka, jak jej popisuje Izaiáš i pavlovské spisy. Biblické téma trpícího Služebníka sice zavdalo podnět k nevyváženým teologickým prezentacím Kristova utrpení, ale Tomáš vykládá Kristovu poslušnost vůči Božímu plánu spásy tak, že tím nijak nenavozuje představu pomstyctivého Boha, který by vyžadoval úděsné potrestání nevinné oběti. Místo toho poukazuje Tomáš na příklad ctnosti, který dává Kristus k našemu povzbuzení. Stručně řečeno, jádrem Tomášovy teologie spásy je láskyplná služba kněze Syna Bohu.“ (tamtéž: s. 124–125) Srov. HANS URS VON BALTHASAR: *Theo-Drama. Theological Dramatic Theory*, sv. 5: *The Last Act*. San Francisco, Ignatius Press 1998, přel. Graham Harrison, s. 256–269.

62 / AUGUSTINUS: *De civitate Dei* 10,5, přel. Nováková, s. 318.

63 / V tomto bodě je podle Marka Heima zavádějící Anselmova nauka o zadostučinění: „Klasická teologie smíření ve smyslu zástupného trestu (vezměme jako příklad Anselma) vytvořila podmínky pro jakousi skrytou transakci. Předpokládá vesmírný obchod, který se děje na úplně jiné rovině než je historická skutečnost ukřižování.“ (HEIM: *Saved from Sacrifice...*, s. 297) Podle Heima „anselmovské pojetí kříže je určováno dvěma dalšími významnými kroky. Prvním je přednostní volba obrazů právníckého typu při vysvětlování základní dynamiky „smrti za nás“. [...] Druhým krokem je postavení tohoto právního rámce na roveň představě, že utrpení a smrt v Božím plánu žádá Boží spravedlnost. Jestliže Kristus přichází, aby přijal ránu míněnou nám, odkud pak tato rána přichází? Zavinil ji náš hřích (až dotud Anselmův názor plně souzní s obecnou tradicí). Odchylka je v tom, že Anselm s novou systematickou přísností zdůrazňuje, že ta rána pochází od Boha. Potřebujeme být zachráněni před zaslouženým hněvem a trestem Božím. Bůh chce být milosrdný, a tak se Bůh stává tím, kdo je za nás všechny potrestán. Bůh zasazuje tutéž ránu, před níž nás Bůh chrání.“ (tamtéž, s. 299) Heim dále poznamenává, že „základním omylem je vztahovat jak smysl, tak potřebnost Ježíšovy smrti k jejímu charakteru oběti Bohu. To, co Anselm odmítá na rovině lidského společenství, to znovu vytváří na rovině společenství mezi Bohem a lidmi, když tvrdí, že toto společenství může být smířeno jen za cenu nevinné oběti. Ještě větší význam má to, že podle Anselma je Bůh jednak tím, kdo tuto obět vyžaduje, jednak tím, komu je obětována. Obětování nevinných je lidskou praxí a Anselm si je plně vědom, že tato praxe neřeší problém našeho oddělení od Boha. Ale podle jeho názoru Bůh převzal lidskou praxi obětování nevinných (poprava Ježíše) a přeměnil ji v jedinečnou nepředstavitelně vznešenou obět nevinné bytosti. Bůh dělá totéž, co ti, kdo obětují nevinné, ale v daleko větším měřítku a pouze jednou. Bůh nevstoupil do tohoto procesu proto, aby se mu postavil na odpor, ale aby ho povýšil a zdokonalil. Obět na ukončení všech obětí je přesný a biblický popis Ježíšovy oběti, ale je to nejednoznačný pojem, jemně vyvážený. Anselm ho pochopil v tom smyslu, že Bůh dělá totéž, co lidé, kteří obětují nevinné oběti, a jenom to dovádí do extrému. Místo aby Bůh učinil přítrž mašinérii lidských obětí, Anselmův

Bůh ji povznese a vypůjčil si ji k vykonání té největší a neúčinnější oběti. Ježíš se stal naší univerzální nevinnou obětí, jejíž utrpení je zdrojem nekonečné zásoby milostí, které mohou být, tak jako jeho prolitá krev, udíleny ve svátostech.“ (tamtéž: s. 300) Heim uzavírá: „To jsou osudné kroky“ (tamtéž), protože „místo strategického činu odsouzení nebo odmítnutí posvátného násilí se kříž stává potvrzením tohoto násilí ze strany Boha“ (tamtéž: s. 302). V odpověď na Heimovu výmluvnou a ostrou kritiku by bylo třeba položit dvě otázky: Existuje relační, osobní „řád“ spravedlnosti („řád“, v němž se druhému dává, co mu náleží), vepsaný v samém bytí rozumových bytostí (oproti představě vnějšího „Božího hněvu“), a pokud ano, nezranily tento řád naše hříchy vůči Bohu a vůči druhým? Činí Ježíšovo aktivní sebeobětování, v němž rozhodujícím prvkem je láska, z Ježíše pasivní „oběť“?

64/ *ST* III, ot. 22, čl. 3, ad 1.

65/ Tamtéž: ad 2.

66/ *Viz ST* III, ot. 22, čl. 3; citát z listu Židům pochází ze *sed contra* a citát z Jana pochází z odpovědi na třetí námitku. Volf říká (v kritickém dialogu s Kierkegaardem): „Lásce záleží na spravedlnosti, není jejím protikladem. Obě, láska i spravedlnost, se setkávají v odpuštění. Odpuštění předpokládá, že požadavky spravedlnosti jsou platné (vina je předpokladem odpuštění), a proto je pokání náležitým způsobem, jak může ten, kdo učinil něco zlého, přijmout dar odpuštění a pak už se na něj nepamatuje jako na viníka.“ (VOLF: *The End of Memory...*, s. 174)

67/ *ST* III, ot. 46, čl. 3.

68/ *ST* III, ot. 48, čl. 1. O Tomášově užití termínu „corpus mysticum“ viz MARTIN MORARD: „Les expressions ‚corpus mysticum‘ et ‚persona mystica‘ dans l’oeuvre de saint Thomas d’Aquin.“ IN: *Revue Thomist* 95, 1995, s. 653–664. V tomto ohledu způsobil určité nedorozumění HENRI DE LUBAC, S.J.: *Corpus Mysticum*. Paris, Aubier 1949². De Lubac vychází z toho, že v raném středověku se vytratila vnitřní významová spojitost mezi eucharistií a církví kvůli posunu v teologické terminologii, kdy se výraz „corpus mysticum“ začal užívat spíše pro církev než pro eucharistii, čímž došlo k přílišnému zlegalizování ekleziologie. De Lubac tvrdí, že v Tomášově teologii se odráží pozdní fáze tohoto posunu směrem k horšímu, když užívá „corpus Ecclesiae mysticum“ spíše než „corpus Christi mysticum“. Morard naproti tomu ukazuje, že teologie Tomáše Akvinského ve skutečnosti není svědkem tohoto posunu. De Lubacovu tezi rozšířil MICHEL DE CERTEAU v knize *The Mystic Table*. Chicago, University of Chicago Press 1992, přel. Michael B. Smith. V populární podobě se s touto tezí setkáváme v kritice středověké ekleziologie, kterou rozvíjí PAUL MCPARTLAN ve svém díle *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*. Edinburgh, T. & T. Clark 1995, s. 37–38. Co se týče diskuzí 9. až 11. století, zpochybnil de Lubacovu tezi Ephraim Radner (ač ji jinak přijímá), viz EPHRAIM RADNER: *The End of the Church. A Pneumatology of Christian Division in the West*. Grand Rapids, Eerdmans 1998, s. 208–210, 228–239. JOHN MILBANK v knize *Being Reconciled*. London, Routledge 2003, s. 122–137 tuto tezi přijímá s tím, že u Tomáše a Bonaventury činí výjimku. Typickým příkladem popularizace, kterou nelze přičítat de Lubacovi, je Joseph M. Powers SJ se svým tvrzením, že mezi 8. a 13. století došlo k postupnému nahrazení eucharistického

společenství kultickým kněžstvím (viz JOSEPH M. POWERS: *Eucharistic Theology*. New York, Herder and Herder 1967, s. 26–31.

69/ O Kristově kříži jakožto „zadostučinění“ za hříchy viz následující studie, bohaté z hlediska historie i spekulativní teologie: EMMANUEL PERRIER, O.P.: „L'enjeu christologique de la satisfaction“ (I. a II). IN: *Revue Thomiste* 103, 2003, s. 105–136 a 203–247; RIK VAN NIEUWENHOVE: „St Anselm and St Thomas Aquinas on ‚Satisfaction‘: Or how Catholic and Protestant Understandings of the Cross Differ“. IN: *Angelicum* 80, 2003, s. 159–176; ROMANUS CESSARIO, O.P.: *The Godly Image. Christ and Satisfaction in Catholic Thought from Anselm to Aquinas*; TÝŽ: „Aquinas on Christian Salvation“ ..., zvl. s. 121–134.

70/ *ST* III, ot. 22, čl. 3. Citát z Jeremiáše se vyskytuje ve třetí námitce. Současnou diskuzi o smyslu 53. kapitoly Izaiáše a o její interpretaci v Novém zákoně a v pozdější křesťanské literatuře viz např. BERND JANOWSKI – PETER STUHLMACHER (eds.): *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Grand Rapids, Eerdmans 2004, přel. Donald P. Bailey; WILLIAM H. BELLINGER, JR. – WILLIAM R. FARMER (eds.): *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins*. Harrisburg, Trinity Press International 1988. Viz též CHRISTOPHER R. NORTH: *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study*. New York, Oxford University Press 1963².

71/ *ST* III, ot. 46, čl. 2.

72/ *ST* III, ot. 46, čl. 2, ad 3.

73/ Tamtéž.

74/ *ST* III, ot. 22, čl. 3, ad 1. Tomáš cituje kristologii Efezského sněmu a dodává: „Proto, nakolik jeho člověčenství jednalo ze síly božství, byla ona obětí nejúčinnější na shlázení hříchů.“ Viz také nádhernou diskuzi o účelu vtělení v *ST* III, ot. 1, ad 2. Kristovým kněžským úkonem je jeho lidský skutek utrpení, ale musíme si uvědomit, že jeho lidský skutek je úkonem Božího Syna (protože Kristus je jediná osoba). Tomáš vysvětluje: „Zadostučinění může být nazváno dostatečným dvojnásobem. Jedním způsobem dokonale – když je stejné hodnoty, takže stačí náležitě vynahradit spáchanou vinu. A tak nemohlo stačit zadostučinění pouhého člověka, protože lidská přirozenost byla porušena hříchem; a ani dobro některé osoby nebo i více osob nemohlo náležitě vyvážit zkázu celé (lidské) přirozenosti. Dále proto, že hřích spáchaný proti Bohu je jaksi nekonečný pro nekonečnost Boží velebnosti, neboť urážka je tím těžší, čím větší je ten, proti němuž je provinění spácháno. Proto je třeba k náležitému zadostučinění, aby úkon zadostučiněcího měl nekonečnou účinnost, to je, aby byl úkonem Boha a člověka. Jiným způsobem může být zadostučinění nazváno dostatečným nedokonale, to je díky přijetí toho, jenž je s ním spokojen, třebaže nemá náležitou hodnotu. A tímto způsobem je dostatečné zadostučinění pouhého člověka. A protože vše nedokonalé předpokládá něco dokonalého, jímž je udržováno, má veškeré lidské zadostučinění svou účinnost ze zadostučinění Kristova.“ (*ST* III, ot. 1, čl. 2, ad 3)

75/ *ST* III, ot. 46, čl. 3.

76/ PETER SCHMIECHEN ve své nedávné knize *Saving Power. Theories of Atonement and Forms of the Church*. Grand Rapids, Eerdmans 2005, mezi jiným hledá „vztah mezi teoriemi

zadostučinění a utvářením církve – její základní struktury, její víry, života a činnosti“ (s. 353). V rámci svého studia pozoruje, že Anselmova „teorie obnovení stvořeného světa [...] končí přímým spojením se svátostí Večeře Páně. Kristus přijal od Boha Otce dobrodiní, jež předává věřícím, kteří následují příkaz Písma a účastní se svátostného života církve.“ (tamtéž: s. 357–358) Může tato teorie zadostučinění, ptá se Schmiechen, vůbec existovat mimo hranice svátostně organizované církve, pro niž poskytuje Anselmova teorie „teologické důvody“ (tamtéž: s. 358)? Autor se domnívá, že může, nicméně říká: „Jestliže se Ježíš stává účastným našeho života, aby obnovil stvoření, pak naše svátostná účast na jeho životě je přirozeným a rozumným způsobem sdílení“ (tamtéž: s. 359–360) a dodává, že „výklady oběti, obnovy (Atanáš) a obnovení (Anselm) jsou úzce spjaty se svátostným předáváním. Tyto asociace jsou natolik silné, že lze těžko posoudit, jestli se jedná o historickou asociaci, anebo jestli opravdu existuje přirozená souvislost mezi interpretací a způsobem předávání.“ (tamtéž: s. 361) Schmiechen tvrdí, že Lutherovo pojetí Kristova spásného díla vede k nové podobě církve: „Snad nejsilnějším příkladem toho, jak posun ve výkladu Ježíšovy smrti a vzkříšení vede k přeformování církve, je nauka o ospravedlnění milostí v 16. století. Jakmile se položí důraz na hlásání evangelia jakožto slova příslibu, pozornost se přesouvá z lidských skutků obětovaných Bohu k lidské odpovědi víry, jež záleží v důvěře srdce. Aby však takové hlásání a odpověď na ně mohly být v centru bohoslužby a učení, musí se změnit podoba církve. A tak vzniká Bible v lidovém jazyce, nový katechismus, kázání (versus homilie) a nové zpěvy, to vše za tím účelem, aby se umožnilo hlásání, zato však se ruší hierarchie duchovních a laiků ve prospěch všeobecného kněžství věřících.“ (tamtéž: s. 358)

77/ *ST III*, ot. 46, čl. 1, ad 3.

78/ Tamtéž.

79/ *ST III*, ot. 46, čl. 3. Tomáš zde cituje 1Petr 2,21 (k němuž přidávám verše 22–25): „K tomu [trpělivému snášení nespravedlnosti] jste přece byli povoláni. Vždyť i Kristus trpěl za vás a zanechal vám tak příklad, abyste šli v jeho šlépějích. On nezhřešil a nikdo od něho neslyšel nic neupřímného. Když mu spílali, on jim to spíláním neoplácel, když trpěl, nevyhrožoval, ale ponechal vše tomu, který soudí spravedlivě. On sám na svém těle vynesl naše hříchy na dřevo (kříže), abychom byli mrtví hříchům a žili spravedlivě. Jeho ranami jste uzdraveni. Byli jste kdysi jako bludné ovce, ale nyní jste se vrátili k pastýři a strážci svých duší.“

80/ *ST III*, ot. 46, čl. 3. Viz též hodnotnou studii, kterou zpracoval KARL OLAV SANDNES: *Belly and Body in the Pauline Epistles*. Cambridge, Cambridge University Press 2002.

81/ *ST III*, ot. 22, čl. 6. O Kristu a Melchizedechovi v Tomášově *Komentáři k listu Židům* viz zvláště GUGGENHEIM: *Jésus Christ, Grand Prêtre...*, 2. část, 5. kap. O Kristu a Melchizedechovi viz též VONIER: *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, s. 148–149.

82/ *ST III*, ot. 22, čl. 6.

83/ Tamtéž, ad 2; viz též *ST III*, ot. 75, čl. 2, ad 3 a jinde, kde se uvádí Augustinův traktát č. 26 o Janově evangeliu.

84/ Viz GILLES EMERY, O.P.: „The Ecclesial Fruit of the Eucharist in St. Thomas Aquinas“, přel. Therese C. Scarpelli. IN: TÝŽ: *Trinity, Church, and the Human Person: Thomistic Essays*. Napoli, Sapientia Press 2007, s. 155–172.

85/ *ST* III, ot. 22, čl. 4.

86/ Tamtéž.

87/ Tamtéž.

88/ Viz *ST* III, ot. 22, čl. 6, ad 3.

89/ Další diskuzi o tématech, jimiž se článek zabývá, viz LEVERING: *Sacrifice and Community*, zvl. 2. a 3. kap.; MATTHEW LEVERING: *Christ's Fulfillment of Torah and Temple. Salvation according to Thomas Aquinas*. Notre Dame, University of Notre Dame Press 2002; viz též další druhotné prameny citované v obou knihách.

Matthew Levering je současný významný tomistický teolog v USA. Vystudoval teologii na Boston College a na Duke Divinity School. Devět let (2000–2009) byl profesorem teologie na Ave Maria University v Ypsilanti a v Naples. Od minulého roku vyučuje teologii na University of Dayton. Je hlavním spolueditorem americké verze známé teologické revue *Nova et Vetera*. Ve svém bádání a publikační činnosti, která je mimořádně plodná, se zaměřuje především na myšlení sv. Tomáše Akvinského a na témata biblické teologie. Vedle toho, že je editorem různých sborníků a autorem mnoha příspěvků, článků a recenzí, publikoval celou řadu knih, např. *Christ's Fulfillment of Torah and Temple: Salvation According to St. Thomas Aquinas* (Kristovo naplnění Zákona a chrámu: Spása podle sv. Tomáše Akvinského; 2002), *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology* (Písmo a metafyzika: Akvinský a obnova trinitární teologie; 2004), *Sacrifice and Community: Jewish Offering and Christian Eucharist* (Obět a společenství: Židovské obětování a křesťanská eucharistie; 2005), *Biblical Natural Law* (Biblické přirozené právo; 2008) a *Christ and the Catholic Priesthood* (Kristus a katolické kněžství; 2009).







Benedikt Mohelník OP

Vztah obecného a služebného kněžství

Známé přísloví tvrdí, že dva kohouti se na jednom smetišti nesnesou. Trvalou bojovnou atmosféru pak prakticky nelze vyloučit. Jinak řečeno, těžko se hledá vztah, v němž by proti sobě tak či onak nestály. Obecné a služebné kněžství vystupují tak trochu podobně a jejich vzájemný vztah stále hledáme.

Často citovaný výrok konstituce o církvi II. vatikánského koncilu „Všeobecné kněžství věřících a kněžství služebné čili hierarchické se sice od sebe liší podstatně, a ne pouze stupněm“ se obecně pokládá za základní část vyjádření. Zato druhá část věty, která zní: „přesto však jsou ve vzájemném vztahu, neboť jedno i druhé – každé svým vlastním způsobem – má účast na jediném kněžství Kristově,¹ se chápe spíše jako jakýsi dodatek. A možná právě v tom tkví zárodek závažné chyby. Zcela zásadní jsou totiž poslední slova citovaného výroku: „jedno i druhé má účast na jediném kněžství Kristově.“ Potom zde už nejsou dva prvky, ani tu nejsou najednou prvky tři, čímž bychom si příliš nepomohli, ale vlastně jen jeden jediný a hlavní. Zbývající dva jsou zahrnuty v tomto jednom a jsou od něho odvozené.

O Kristově kněžství toho už bylo řečeno a napsáno mnoho. Přesto toto téma nelze pokládat za vyčerpané. Nebudeme se jím samozřejmě zabývat v celé šíři. Budeme se soustředit na jeden aspekt, který nám pomůže snad nově a snad hlouběji téma vztahu obecného a služebného kněžství uchopit. Tímto aspektem je jedinečnost Kristovy kněžské služby, která spočívá v tom, že kněz je identický s obětovaným darem.

Kristovo kněžství – identita obětního daru a obětníka

Autor listu Židům věnuje na počátku velký prostor dvěma tématům: postavení Syna, který svým bytím a svou důstojností převyšuje anděly; soucitu a sounáležitosti Ježíše s lidmi, pro jejichž službu je jako kněz ustanoven. Tato témata jsou protikladná a pisateli listu záleží na tom, aby dokázal, že obojí Ježíši Kristu právem náleží. Vyjádřeno jazykem systematické teologie, autor mluví o hypostatické unii, díky níž je Ježíš Kristus dokonalým prostředníkem mezi Bohem a lidmi. Pisatel listu chce ukázat, že Kristus je knězem a že je knězem, který svým

kněžstvím převyšuje jakékoliv jiné kněžství. Ježíšovo kněžství se tak vyznačuje určitými charakteristikami: Oběť jím přinesená platí jednou provždy; tato oběť je dokonalá, stejně jako je dokonalý velekněz, který ji přináší; skutečná služba velekněze se nekoná na zemi, ale v nebeské svatyni, a proto je jeho kněžství věčné, apod.

Snad nejobtížnějším problémem, se kterým se autor listu musel vyrovnat, byla teze o identitě kněze a obětního daru. Už proroci poukazovali na nutný těsný vztah mezi obětním darem a obětníkem,² ale obětované zvíře bylo vždy jen symbolickým vyjádřením vnitřního smýšlení obětníka.³ Určitý náznak identifikace oběti s obětujícím vidíme v písni o Božím služebníkovi.⁴ Ztotožnění obětního daru a obětníka ovšem obecně nepřekračuje symbolickou identifikaci. Nutně totiž naráží na striktní zákaz lidských obětí.⁵

List Židům naopak důrazně trvá na identitě obětujícího kněze, jímž je jedinečným a dokonalým způsobem pouze Kristus, a čistého, dokonalého obětního daru, jímž je opět Kristus.

7,26 *Ano, právě to je velekněz, jakého jsme potřebovali, svatý, nevinný, neposkvrněný, oddělený napříště od hříšníků, vyvýšený nad nebesa,*

27 *který nemusí jako velekněží přinášet každodenně v oběť zvířata nejprve za své vlastní hříchy a potom za hříchy lidu, neboť on to učinil jednou provždy, když přinesl v oběť sám sebe.*

Tato pasáž uzavírá argumentaci, která dokazuje nadřazenost Kristova kněžství podle Melchizedechova řádu nad levitským kněžstvím. Skutečnost, že velekněz Kristus nemusí přinášet stále nové oběti, se zakládá na účinnosti jeho kněžského úkonu. Ten je charakterizován: „jednou provždy“ a „přinesl v oběť sám sebe“. Tyto charakteristiky jsou dále rozvinuty v jádru následující části listu.⁶

9,11 *Kristus sám, jenž se ukázal jako velekněz budoucích dober, procházející větším a dokonalejším stanem, který není udělán lidskou rukou, to znamená, který nepatří k tomuto stvoření,*

12 *vešel jednou provždy do svatyně, ne s krví kozlů a mladých býků, ale se svou vlastní krví, a získal nám věčné vykoupění.*

13 *Jestliže totiž krev kozlů a býků a popel z jalovice, jimiž se skrápějí ti, kteří jsou poskvrnění, je posvěcuje a dává jim čistotu těla,*

14 *oč spíš krev Krista, jenž prostřednictvím věčného Ducha přinesl Bohu sám sebe v oběť bez poskvrny, očistí naše svědomí od mrtevých skutků, abychom uctívali živého Boha.*

Verše 13–14 předkládají „velmi hutnou doktrinální definici Kristovy oběti“. ⁷ Výraz „Kristus obětoval sám sebe“ je v protikladu s formulací „obětovat dary a oběti“, kterou se v listu popisuje starý kult. Ještě jednou se setkáváme s podobnou formulací na konci téže kapitoly:

9,25 [Kristus] *neobětuje sám sebe opakovaně, jak to činí velekněz, který vchází každoročně do svatyně s krví, jež není jeho,*

26 *neboť potom by on musel trpět od založení světa víckrát. A on se zjevil nyní, jednou provždy, na konci časů, aby svou obětí zrušil hříchy.*

Obě posledně citované pasáže zaujímají význačné místo. První z nich můžeme chápat jako centrální výpověď oddílu o nadřazenosti bohoslužby, svatyně a prostřednictví Krista-kněze. Druhá je jakýmsi závěrečným shrnutím hlavních témat tohoto oddílu.

Téma identity obětního daru a obětujícího se objevuje ještě v první části 10. kapitoly, která je rekapitulací dosavadního výkladu. Autor listu vychází ze 40. žalmu. Verš žalmu „Hle, přicházím, abych plnil tvou vůli“ komentuje takto: „A právě touto *vůlí* jsme posvěcení *obětním darem těla* Ježíše Krista jednou provždy.“ ⁸ A o něco dále pisatel tvrdí: „on naopak přinesl za hříchy jedinou oběť.“ ⁹ Z kontextu je zřejmé, že touto jedinou obětí je Kristovo tělo, tedy on sám. Opakování myšlenky identity v závěrečném shrnutí výkladu jen potvrzuje, jak zásadní je toto téma pro celý list.

Na různých místech Nového zákona se setkáváme s tvrzeními, která říkají, že Kristus je obětním darem. ¹⁰ V těchto textech je vyjádřena situace Krista z její pasivní stránky. Na jiných místech zase vidíme z Ježíšovy strany aktivní postoj k utrpení, když ho dobrovolně přijímá. ¹¹ Snad nejvýraznější je formulace sv. Pavla, když říká, že Ježíš Kristus „vydal sebe za naše hříchy“. ¹² List Židům je jako jediný charakteristický syntézou těchto dvou prvků novozákonního učení. Syntéza listu Židům používá liturgickou terminologii, aby se tak zdůraznil náboženský obsah události Kristovy smrti. Jedinečnost učení listu vynikne, když si uvědomíme, že formulace vztažená na Krista „obětovat sám sebe Bohu“ se ve Starém zákoně nikde nevyskytuje. Učení listu, že Kristus je zároveň ten, kdo obětuje, a ten, kdo je obětován, je tudíž nevídanou novotou. Tuto novotu umožňovalo, že Ježíš byl před Bohem hodným obětním darem, tedy darem absolutně „bez vady“, a že on sám byl také knězem, který byl schopen tento dar pozvednout až k Bohu. ¹³

Smyslem kněžské služby je otevření přístupu před Boha do jeho přítomnosti. Služba Krista-kněze tohoto cíle dosahuje, což je hlavní důvod, pro který je jeho kněžství dokonalé. Ve Starém zákoně měl přístup k Bohu velekněz, když směl

v den svátku smíření vstoupit do chrámové velesvatyně. Tento přístup byl ovšem pouze symbolický. Přístup k Bohu, jak ho umožňuje Kristus, se uskutečňuje opravdově. Kristus má bezprostřední přístup k Bohu, což list Židům vyjadřuje obrazným jazykem nebeské svatyně. Autor listu ji popisuje jako skutečnou ve srovnání s budovou jeruzalémského chrámu, který se potom jeví pouze jako stín skutečnosti. Cíl Kristovy kněžské služby navíc není pouze budoucím plánem, ale je už dosaženou skutečností.

Mít přístup k Bohu znamená dosáhnout spojení s ním. Všechno, co existuje, je s Bohem spojeno jakožto s dárce bytí. Zde však jde o spojení způsobem, kterého může dosáhnout pouze rozumová bytost. Člověk se může spojit s Bohem – přistoupit k němu svobodným sebedarováním v lásce. Jedině tento způsob, kdy všechny lidské stránky (a ty specificky lidské především, totiž intelekt a vůle) přilnou k Bohu, znamená pro člověka skutečné spojení s ním. To ovšem předpokládá, že v člověku není nic, co by netíhlo k Bohu. Jinak řečeno, toho je schopen pouze člověk cele svatý. List Židům zdůrazňuje právě Ježíšovu svatost. Bez ní není identifikace daru a dárce vůbec možná. Člověk se nemůže dát Bohu částečně – oddělit ze sebe to hříšné a „svatý“ zbytek dát Bohu. Pro tuto neschopnost musely existovat oběti, které jen symbolicky vyjadřovaly to, čeho člověk vlastně vůbec nebyl schopen. Dokonalé kněžství přinášející dokonalý dar sebe sama ovšem dokonalého sjednocení s Bohem dosahuje.

Obecné kněžství

Obecné kněžství věřících nebylo v katolické teologii dlouhou dobu ve středu zájmu. Reformátoři ho tak vyzdvihovali na úkor hierarchického kněžství, že Tridentský koncil o něm ve svých dekretech z opatrnosti naopak nemluví vůbec. Teologie, a tím spíš magisteriem ovšem nebylo nikdy zásadně zpochybněno. Mlčení o tomto tématu se ale v teologické reflexi zabydlelo. Na scénu ho vrátila až teprve obnova teologie v polovině minulého století. Jeho kořeny však sahají hluboko do výživné půdy tradice. Církevní otcové a starověcí autoři formulují nauku s obdivuhodnou přesností.¹⁴ Necháme se jimi vést.

Vážený a erudovaný teolog Origenes († 253/254) se našeho tématu dotýká v homilii, v níž komentuje třetí knihu Mojžíšovu. Při výkladu o celopalu cituje 1Petr 2,9 a pokračuje:

Každý z vás v sobě nese svůj celopal, sám zapaluje na oltáři své oběti oheň, aby nepřestal hořet. Když se vzdám všeho, co vlastním, vezmu svůj kříž a následuji Krista, přinesl jsem na Božím oltáři celopal. Anebo když z lásky vydám své tělo ohni a když obdržím slávu

mučednictví, obětují své tělo na Božím oltáři jako celopal. Když milují své bratry až k vydání života za ně (1Ján 3,16), když „až do smrti bojují za pravdu“ (Sir 4,28), obětují na Božím oltáři celopal, jestliže „umrtvím ve svých údech všechny žádosti těla“ (Kol 3,5), jestliže „je pro mne svět ukřižován a já pro svět“ (Gal 6,14), obětují na Božím oltáři svůj celopal a stávám se knězem své vlastní oběti.¹⁵

Origenes nepochybně čerpá z učení listu Židům, když jednoznačně podtrhuje identitu oběti a kněze. Řadou aluzí na jiná místa v Písmu plasticky vykresluje projevy „lidského celopalu“.

Kappadočan Řehoř z Nyssy († 394) učí na základě pavlovské teologie, že obětíním darem, který člověk podává Bohu, má být on sám. Zdá se mu důležité, aby předeslal, že kněžství, které může takovou obět přinést, náleží skutečně všem lidem:

Duchovní zákonodárce, náš Pán Ježíš Kristus, snímá ze zákona tělesné závoje a přivádí na světlo tajemství předobrazů, nevyděljuje jedince z celku a toho jako jediného neuvádí do společenství s Bohem, nýbrž každého rovným dílem obdařuje touto hodnotí. Těm, kdo o to stojí, předkládá společný dar kněžství. [...]

Když tedy na tato roucha zavěšl místo rolníček libozvučné slovo víry, místo granátového jablka skrytou otevřenost na budoucí naději,¹⁶ zahalenou do přísného života, takto ozdobeného jej uvádí do nepřístupných a nejvnitřnějších částí svatyně. Tato velesvatyně není neživá a zhotovená lidskýma rukama, ale je skrytou pokladnicí našeho srdce, pokud zůstane nepřístupná špatnosti a padlým myšlenkám. [...]

Dým obětí¹⁷ připravuje člověka k tomu, aby nepřinesl Bohu jako oběť v tajuplné bohoslužbě nic jiného než sám sebe.¹⁸ Koho Pán tímto způsobem přivádí ke kněžství, ten zabíjí mečem ducha, což je slovo Boží (Žid 4,12), myšlenku na tělesnost, usmíruje tak Boha a vchází do velesvatyně. Touto bohoslužbou podává sám sebe Bohu v oběť a odevzdává své tělo jako oběť živou, svatou a Bohu milou (Řím 12,1).¹⁹

Svatý Řehoř poukazuje na to, že obětování sebe sama je vnitřním duchovním úkonem, který se odehrává ve velesvatyni lidského srdce. To, co mohl dým starozákonních obětí pouze naznačit, novozákonní bohoslužba reálně uskutečňuje.

Biskup z afrického Hippo, sv. Augustin († 430), vychází při analýze pojmu oběti z konstatování, že „oběť je viditelnou svátostí, tj. svatým znamením neviditelné oběti“.²⁰ Když pak na závěr říká, že „to, čemu všichni říkají oběť, je znamením pravé oběti“, vyvozuje z toho poměrně radikální závěr, že „oběti“ jimi ve skutečnosti vůbec nejsou. Augustin svou analýzu uzavírá tvrzením, že celá

starozákonní symbolika nakonec směřuje „k milování Boha a bližního, neboť na těchto dvou přikázáních stojí celý Zákon a proroci“. Podstatou oběti či opravdovou obětí je podle Augustina výrok žalmisty: „zkroušený duch, to je oběť Bohu.“ (Ž 51,19) Svatý Augustin nakonec dochází k definici oběti, která se stane klasickou a velmi významně ovlivní pozdější teologii:

Pravou obětí je každý čin, který konáme, abychom se spojili ve svatém společenství s Bohem, to jest čin směřující k tomu nejvyššímu dobru, jímž můžeme být skutečně blaženi.²¹

Dále v textu sv. Augustin upozorňuje, že oběť je opravdu jen ten skutek, který se děje pro Boha. I kdyby se jednalo o skutek milosrdenství, nemůže být považován za oběť, není-li vykonán kvůli Bohu. Opravdové milosrdenství odstraňuje skutečnou bídu, kterou je pro člověka odloučení od Boha. Takové milosrdenství prokazuje člověk druhým lidem, ale také sám sobě, když usiluje o spojení s Bohem. Spojitost skutečné oběti se vztahy k jiným lidem vede sv. Augustina k podtržení ekleziálního rozměru křesťanského pojetí oběti:

celá vykoupená obec, to znamená shromáždění a společenství svatých, je obětováno jako univerzální oběť Bohu skrze Velekněze, který obětoval také sám sebe v utrpení za nás, abychom byli tělem tak vznešené hlavy. Učinil to v podobě služebníka. Právě tu obětoval a v té byl obětován, protože v ní je prostředníkem, v ní je knězem, v ní je obětí.

V citovaném výroku si můžeme všimnout, že sv. Augustin umisťuje výkon Kristova kněžství do „podoby služebníka“, tedy do Slovem přijaté lidské přirozenosti. Ježíšovo lidství je spojovacím článkem se všemi lidmi, kteří díky tomu mohou mít podíl na Kristově jediné oběti. Svatý Augustin se dále soustředí na známý text z listu Římanům, kde sv. Pavel vybízí křesťany k duchovní bohoslužbě, při níž mají přinášet svá těla, tj. sebe samé, „v oběť živou, svatou a Bohu milou“ (Řím 12,1). Konkluze se nabízí takřka spontánně:

My sami jsme tou celou obětí. [...] To je tedy oběť křesťanů: počtem mnozí, v Kristu jedno tělo. To také slaví církev ve svátosti oltářní, kterou věřící dobře znají. V té se církev také ukazuje, že v tom, co obětuje, se obětuje ona sama.

Zásadní význam má závěrečná dedukce, v níž sv. Augustin ztotožňuje duchovní oběť křesťana s eucharistií. Akcent je položen na jednotu Krista, kněze a hlavy, s jeho tělem, církví. V této jednotě se církev jako celek i její jednotliví členové slavením eucharistie připojují ke Kristově jediné oběti.

V kázání, které se nám dochovalo pod jménem Petra Chrysologa († 450), nacházíme propracovanou syntézu pojmu duchovní oběti. Díky citovanému textu si můžeme uvědomit, jak bylo toto téma v polovině 5. století živé.

Ale slyšme již, k čemu nás vybízí apoštol: Vybízím vás, říká, přinášejte sami sebe v oběť. Tímto požadavkem povznesl apoštol všechny lidi ke kněžské důstojnosti: Přinášejte sami sebe v oběť živou (Řím 12,1).

Opravdu neslýchaná věc je služba křesťanského kněžství, když člověk je sám sobě obětí i obětníkem. Nepotřebuje hledat jinde, co by mohl Bohu obětovat, ale nosí s sebou a v sobě, co má za sebe přinášet Bohu jako oběť. Pokud trvá oběť, zůstává i obětník. Oběť je obětována, a přece žije, protože kněz nezabíjí, co obětuje. Opravdu podivuhodná oběť: tělo se obětuje bez zmaření, krev se obětuje bez prolití. Vybízím vás, říká, pro Boží milosrdenství: přinášejte sami sebe jako oběť živou. Bratři, tato oběť má vzor v oběti Kristově. On své tělo obětoval živoucím způsobem za život světa; a učinil své tělo obětí živou, protože žije, ačkoliv byl zabit. Při takové oběti se smrt uskutečňuje, ale oběť zůstává, oběť žije, smrt je přemožena.

Buď tedy, človče, vskutku Boží obětí i Božím obětníkem. Nepromarni to, co ti dala a svěřila božská moc. [...] A postav oltář svého srdce. Tak s důvěrou v Boha připrav své tělo k oběti.²²

Východím bodem je Kristova oběť, při níž je on sám knězem i obětním darem. Novým prvkem je důraz na Ježíšovo vzkříšení. Kristova oběť vlastního života získává svou plnou hodnotu až vzkříšením, protože vyjadřuje přijetí oběti ze strany Otce. Je-li smyslem oběti dosažení přístupu k Bohu, jak o tom mluví list Židům, může takového sjednocení s Bohem dosáhnout pouze živý člověk. Myšlenka sv. Pavla z listu Římanům vytváří důležité přemostění mezi živou obětí sebe sama, kterou mají přinášet křesťané, a jedinou obětí, kterou přinesl Kristus velekněz. Jedině skutečné připojení oběti křesťana ke Kristově oběti může uspokojivě vyřešit jinak nepřekonatelný problém, který spočívá v tom, že křesťan má obětovat sám sebe, aniž by musel podstoupit smrt.

Na Augustinovu nauku později navazuje sv. Tomáš, když v traktátu o Kristově kněžství řeší otázku, zda byl Kristus zároveň knězem i obětí. Tomáš na základě Augustina, na jehož výše citované texty se doslovně odkazuje, vyjmenovává tři důvody, proč člověk potřebuje oběť: kvůli odpuštění hříchů, kvůli zachování ve stavu milosti a nakonec kvůli dosažení dokonalého spojení s Bohem.

Jedním způsobem [člověk potřebuje oběť] na odpuštění hříchu, kterým se odvrací od Boha; a proto praví Apoštol Žid 5,1, že kněží přísluší, „aby přinášel dary a oběti za hříchy“.

Zadruhé, aby byl člověk zachován ve stavu milosti, ve stálém přilnutí k Bohu, v němž záleží jeho pokoj a spása. Proto byla také ve Starém zákoně přinášena oběť pokojná pro spásu obětujících, jak máme v Lv 3. kap. Zatřetí proto, aby se duch člověka dokonale spojil s Bohem: což bude v největší míře ve slávě. Proto byl také ve Starém zákoně přinášén holokaust čili celé spálené, jak se praví Lv 1. kap.²³

S těmito třemi tématy se setkáváme už v listu Židům: Kristus velekněz svou službou získal smíření s Bohem, člověka posvětil a umožnil mu přístup ke konečnému spojení s Bohem ve slávě. Stojí za povšimnutí, že celopal, který je nedokonalejší formou oběti ve Starém zákoně, protože při ní se obětní dar nedělí na část náležící Bohu a na části připadající obětníkovi a knězi, ale celý obětní dar náleží výhradně Bohu, sv. Tomáš chápe jako předobraz věčné slávy. Spojení s Bohem na věčnosti není totiž ničím jiným než celistvým sebedarováním Bohu. Tomáš pokračuje ve své argumentaci a opírá se především o učení listu Židům:

Toto však všechno nám vzešlo z Kristova lidství. Neboť nejprve byly zahlazeny naše hříchy, podle onoho Řím 4,25: „Byl vydán za naše viny.“ Zadruhé, my jsme skrze něho dostali spasitelnou milost podle onoho Žid 5,9: „Stal se pro všechny, kdo ho poslouchají, původcem věčné spásy.“ Zatřetí, skrze něho jsme dosáhli dokonalosti slávy podle onoho Žid 10,19: „Ježíšovou krví máme žádanou záruku pro přístup do svatyně,“ to jest do nebeské slávy. A proto sám Kristus jakožto člověk byl nejen knězem, nýbrž také dokonalou obětí za hříchy, i obětí pokojnou a holokaustem.²⁴

Rozhodující je třetí důvod pro existenci oběti a třetí užitek z Kristova kněžství: věčná sláva. Dva předchozí jsou k tomuto zaměřeny. Posvěcení je nutné kvůli stavu putování. Odpuštění hříchu je nutné akcidentálně kvůli lidskému selhání. Obojí slouží k dosažení slávy, která je cílem Kristova kněžství a zůstává navždy.

Všechny citované texty jsou výmluvným a přesvědčivým svědectvím, že starověká i středověká církev chápala duchovní oběť věřících ve velmi realistickém smyslu jako skutečnou pravou oběť, kterou křesťané uctívají Boha v duchu a v pravdě.²⁵ Církev bude mít hojný duchovní užitek, když toto realistické chápání bohopocty vyplývající ze všeobecného kněžství ožíví jak v povědomí laiků, tak nositelů služebného kněžství. Symbolické či alegorické pojetí duchovní oběti totiž nutně oslabuje vnímání významu královského kněžství Božího lidu a zároveň silně redukuje obsah kněžství služebného.

Potřeba služebného kněžství

List Židům se soustředí na Kristovo kněžství, přičemž kontrastně zdůrazňuje nedostatečnost kultovního kněžství Staré úmluvy. Nemůžeme však z toho učinit závěr, že tento list chápe církev jako akulturní společenství. Autor listu se naopak naléhavě obrací na čtenáře, aby neopouštěli vlastní shromáždění, protože den Páně se blíží.²⁶ V textu listu můžeme najít další narážky na křesťanskou liturgii. Křesťané jsou povoláni konat bohopoctu:

12,28 *Proto když dostáváme do vlastnictví neotřesitelné království, držme se pevně milosti a skrze ni vzdávejme Bohu poctu, jaká mu bude příjemná, s uctivostí a bázní.*

29 *Náš Bůh je totiž stravující oheň.*

Podle interpretativní poznámky *Jeruzalémské bible* je v. 28 shrnutím bohoslužebné aplikace listu. Výše v textu se mluví o „neotřesitelném království“, kterým je nebeské město, kde Syn vládne spolu s Bohem uprostřed andělů a svatých. Již od nynějška tam žijí křesťané a jejich život je děkovnou liturgií v očištném ohni Boží svatosti.²⁷ Nebeská liturgie je cílem, ke kterému má křesťan dospět. Během pozemského putování je už křesťan zahrnut do Kristovy dokonalosti a má směřovat k jejímu plnému dosažení.²⁸

13,10 *My totiž máme oltář, z něhož se ti, kteří sloužili Stanu, nemají právo živit.*
[...]

15 *Skrze něho přinášíme Bohu v každém čase obět chvály, to znamená ovoce rtů, které vyznávají jeho jméno.*

16 *Na dobročinnost a na sdílení prostředků k obživě nezapomínejte, neboť právě v takových obětech má Bůh zalíbení.*

Oltářem zmiňovaným v 10. verši není prvořadě myšlen eucharistický stůl.²⁹ Další pokračování textu zřetelně ukazuje, že duchovní bohoslužbou křesťana je jeho svatý život.

K těmto spíše implicitním narážkám na konání křesťanské bohoslužby musíme připojit novozákonní pasáže, které výslovně zakládají liturgický život křesťanského společenství. Na prvním místě k nim patří zprávy o Poslední večeři, při níž Kristus ustanovil eucharistickou hostinu a přikázal apoštolům, aby ji konali na jeho památku. Jak prvotní církev tento příkaz pochopila, dosvědčují Skutky apoštolů, když mluví o shromážděních učedníků, při kterých se koná „lámání chleba“, a pavlovské listy, které řeší disciplinární otázky bohoslužebných shromáždění.

Církev si byla vždy vědoma a stále jasněji formulovala, že její bohopocta nemůže být odtržena od Ježíšova kněžství. I když Kristus vstoupil po zmrtvýchvstání na nebesa, zůstává stále knězem, který aktivně koná bohoslužbu spolu se svým mystickým tělem. Druhý vatikánský koncil jasně vyjadřuje toto vědomí církve:

Právem se tedy liturgie chápe jako vykonávání kněžství Ježíše Krista. [...] Liturgie je také veřejná bohopocta, kterou koná tajemné tělo Ježíše Krista, a to hlava i údy. Proto každé slavení liturgie je činnost vynikajícím způsobem posvátná: je to dílo Krista kněze a jeho těla, církve.³⁰

Společenství církve, které koná veřejnou liturgickou bohopoctu, nutně potřebuje služebníky, kteří ji budou na základě zvláštního pověření konat. Tito služebníci vytvářejí *Ordo* (stavovský řád), který společenství církve ve vztahu k liturgii strukturuje. Jejich liturgické konání nemůže být nezávislé na Kristově kněžství. Posvěcení služebníci jednájí na základě účasti na jediném kněžství Krista velekněze.

Vztah obou způsobů participace

Kněžství vtěleného Slova je spjato s jeho lidskou přirozeností, protože knězem se Boží Syn stal v okamžiku, kdy přijal do osobní jednoty individuální lidství. I když se Osoba Slova, která nese Kristovo lidství, nemění, samo lidství ze své povahy změnám podléhá. Od okamžiku početí až po návrat Syna do Otcovy nebeské slávy se člověk Ježíš postupně rozvíjí a prochází různými životními etapami. Nutné to patří k autenticitě přijaté lidské přirozenosti. Evolutivní charakter má tudíž i Kristovo kněžství.

U Kristova kněžství lze rozlišit tři základní etapy. První etapou je období Ježíšova pozemského života a můžeme ji nazvat inaugurační etapou. Během ní se rozvíjí Kristovo kněžství od nativního stavu při přijetí lidské přirozenosti Slovem až po vrcholný čin, jímž je přinesení oběti, která zahrnuje Ježíšovu smrt na kříži a jeho vzkříšení spolu s nanebevstoupením. Druhá etapa se kryje s obdobím putování církve dějinami. Je to etapa, kdy Kristus-hlava koná svou kněžskou službu v „nebeské svatyni“, zatímco jeho tělo-církev koná tutéž kněžskou službu na zemi. Tuto etapu můžeme nazvat etapou kontinuálního výkonu Kristova kněžství. Právě do této etapy spadá výkon Kristova kněžství a také participace, o nichž mluvíme. Třetí etapou je završení Kristova kněžství při jeho druhém příchodu. Je to etapa eschatologického završení.

Pokud jde o výkon služby Kristova kněžství, ten zůstává stejný co do podstaty, jeho způsob se však liší podle tří etap. Rozdílný způsob výkonu se týká především

účasti církve na Kristově kněžství. Kristus kněz totiž vždy přináší svou dokonalou duchovní obět a jedná jako hlava mystického těla, které na jeho činnosti participuje. V první inaugurační fázi je mystické tělo zahrnuto do kněžských úkonů Krista, jeho vlastní účast není plně rozvinuta. Nejvýraznějším projevem této zahrnuté spoluúčasti je přítomnost Panny Marie – a také sv. Jana – pod křížem. Ve druhé etapě je spoluúčast mystického těla sice rozvinutá, ale není bezprostřední. Stav putování vyžaduje prostředky, které překlenou distanci mezi završeným definitivním stavem Krista-kněže-hlavy a nezavršeným přechodným stavem jeho mystického těla, církve. Těmito prostředky jsou svátosti. Mezi nimi zaujímá eminentní postavení eucharistie, která je reprezentací Kristovy oběti, tedy vrcholného kněžského úkonu. Ve třetí etapě bude spojení celého mystického těla s jeho hlavou bezprostřední, a proto bude Bůh Otec oslavován jedinou dokonalou chválou celého Krista.

Právě druhá etapa participace mystického těla Kristova na kněžském konání hlavy vyžaduje dvojí formu účasti na Kristově kněžství. Církve je kněžským společenstvím, ale v čase putování není bezprostředně spojena se svou hlavou-veleknězem. Proto v rámci tohoto společenství existuje specifická účast na Kristově kněžství, jejímž cílem je zajistit trvalou přítomnost Kristova kněžského působení, ze kterého se církve neustále rodí. Služebné kněžství je darem Krista-hlavy, nezbytným pro život těla.

Pojetí, které by od Kristova kněžství odvozovalo služebné kněžství v církvi a od něho by dále v jakési podřízenosti odvozovalo všeobecné kněžství, je nesprávné. Oba způsoby participace jsou odvozeny přímo od Krista. Základní rysy ucelené koncepce participace církve na Kristově kněžství předkládá II. vatikánský koncil v č. 10 a 11 konstituce *Lumen gentium*. Účast na Kristově kněžství v obou jeho formách je zasazena do ekleziologického kontextu. Koncil mluví nejdříve o všeobecném kněžství Božího lidu, který má přinášet duchovní oběť. Skutečnou duchovní obět však není možné přinést mimo rámec Kristovy jediné dokonalé oběti, která je zpřítomňována ve svátosti eucharistie. Slavení eucharistie pak není možné bez služebného kněžství. Kvůli realizaci výkonu všeobecného kněžství tudíž existuje kněžství služebné. Plná účast církve na Kristově kněžství tak vyžaduje obě formy participace. Eucharistie je obětí Krista a církve, přičemž celebrující kněz je služebníkem obou: jak Krista, tak církve.

Ve druhém odstavci č. 10 konstituce *Lumen gentium* koncil vysvětluje na podstatném kněžském úkonu církve – eucharistické oběti – vztah všeobecného a služebného kněžství.

Služebný kněz, který vykonává svou službu, svou posvátnou mocí vytvoří a řídí kněžský lid; v zastoupení Krista koná eucharistickou oběť a jménem celého lidu ji podává Bohu

[sacrificium eucharisticum *in persona Christi* conficit illudque nomine totius populi Deo offert]. *Věřící mocí svého královského kněžství spolupůsobí při obětování eucharistie a uplatňují své kněžství přijímáním svátostí, modlitbou a děkováním, svědectvím svatého života, odříkáním a činnou láskou.*³¹

Obě formy účasti na Kristově kněžství se liší esenciálně, nikoli pouze stupněm. To znamená, že se jedná o dva skutečně odlišné způsoby účasti, které nejsou v jedné linii. Kněz není superkřesťan a získáním účasti na služebném kněžství nezaniká jeho účast na všeobecném kněžství.

Podstatný rozdíl dvojí participace

Při slavení eucharistie je Kristus-velekněz přinášející oběť svátostně přítomen díky tomu, že posvěcený služebník na základě účasti na Kristově kněžství svátostně zpřítomňuje jeho jedinou oběť. Kněz koná *in persona Christi*. Neznačená to, že by Krista jaks zastupoval nebo konal místo něho, ale znamená to, že službou kněze koná sám Kristus. Věřící se sjednocují s Kristem, když přinášejí svůj život jako duchovní oběť. Připojují svou vlastní oběť k oběti Kristově. Přinášení oběti Kristem skrze svátostnou službu kněze a přinášení duchovní oběti věřícími jsou dva rozdílné úkony, které předpokládají dva různé způsoby participace na Kristově kněžství. Každá z forem participace má své vlastní specifické úkony, které v její síle koná. Nositel jedné formy účasti na Kristově kněžství je ontologicky neschopný konat úkony druhé formy účasti.³²

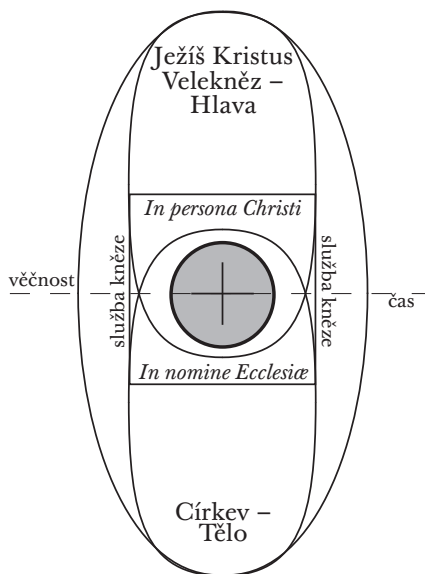
Rozdílnost ve způsobu účasti na Kristově kněžství také zakládá jejich vzájemný vztah, v němž je jeden způsob účasti zaměřen ke druhému. Svátostná reprezentace Kristovy oběti umožňuje věřícím, aby svou duchovní oběť připojili ke Kristově oběti. Věřící přinášejí svou oběť, aby mohla být sjednocena s obětí Kristovou. Kristova oběť, svátostně zpřítomňovaná, je tak zaměřena k duchovní oběti věřících a naopak. Aby tento vzájemný vztah mohl vzniknout, musí se výkon obojího kněžství „sejít“ v rámci jednoho liturgického slavení. Eucharistie je obětí celého Krista, tzn. hlavy a jeho těla. Spojením Kristovy oběti a duchovní oběti věřících tak eucharistie dosahuje svého cíle a své dokonalosti.

Rozdíl ve stupni účasti

Věřící nejen připojují svou duchovní oběť ke Kristově oběti, ale také jim náleží součinnost při přinášení Kristovy eucharistické oběti. Společenství církve ovšem nejedná při liturgii nediferencovaně. Ten, kdo předsedá liturgii, jedná *in nomine Ecclesiae*.

Svěcený služebník nevystupuje jako „mluvčí“ jednotlivých věřících nebo přítomného shromáždění, ale jedná jménem společenství církve. Shromážděné společenství je manifestací univerzální církve, která je jakožto Kristova snoubenka skutečným subjektem liturgického slavení. Z kněžského svěcení vyplývají dvě činnosti, které služebník uplatňuje především při slavení eucharistie: svátostně reprezentovat Kristovu oběť (*in persona Christi*) a vystupovat jménem církve (*in nomine Ecclesiae*).³³ Službou kněze se zpřítomňuje Kristova oběť, kterou přinesl jednou provždy na Kalvárii, a církev zároveň dostává oběť, kterou přináší Otcí. Církev totiž nemá a ani nemůže mít nic, co by mohla přinášet jako oběť, než oběť Kristovu. Ve službě kněze se spojují dva aspekty jedné oběti přinášené Kristem-hlavou a přinášené Kristem-tělem. Protože se jedná o jednu oběť, rozdíl ve dvojí činnosti posvěceného služebníka je rozdílem ve stupni. Kněz tak má schopnost přinést svátostně Kristovu oběť Otcí a umožnit církvi při této oběti její součinnost. Církev svátostně přijímá oběť Krista, aby ji sama přinesla jako oběť, což se děje opět službou kněze.

Schéma se snaží postihnout jak vztah Kristovy oběti zpřítomňované v eucharistii a oběti církve, která se připojuje ke Kristově oběti při tomtéž eucharistickém slavení, tak službu posvěceného služebníka, který koná v osobě Krista a taktéž jménem církve.



Shrnutí rozdílu ve stupni a v podstatě

Slavení eucharistie je výkonem Ježíše Krista velekněze a jeho mystického těla v čase putování církve. Tím je dána vícevrstvnost eucharistické oběti. Jednu stránku představuje oběť Krista-hlavy, do níž je zahrnuta oběť jeho těla. Tato oběť „celého Krista“ je dokonalá. Kněz mocí vyplývající ze svěcení svátostně reprezentuje Kristovu oběť a zároveň přináší tuto oběť jménem celé církve. „Eucharistické slavení umožňuje nejprve působení *příčiny*, kterou je konsekrace, jejíž *účinek* pak dovoluje církvi, aby také přinášela oběť; vytváří se zde hluboká, pevná a stabilní jednota, *mystická* jednota, která spojuje hlavu s jejím tělem, jíž je univerzální církev.“³⁴ Tímto způsobem popisujeme rozdíl co do stupně. Rozdíl co do esence vychází z rozdílu stupně. Podstatný rozdíl mezi obecným a služebným kněžstvím zakládá rozlišení obětí mezi obětí, kterou svátostně koná kněz, a duchovní obětí, kterou přinášejí věřící. Smysl rozdílu pochopíme lépe, když si uvědomíme, že duchovní oběť věřícího je na rozdíl od dokonalé oběti Krista ze své povahy dynamická. Má se totiž stále dokonaleji sjednocovat s jeho dokonalou obětí. Tak se shromáždění věřících, které slaví eucharistii, stává stále dokonaleji Kristovým tělem.

Závěr

Naši studii můžeme příhodně uzavřít povzbudivými slovy církevního učitele Jana Chrysostoma († 407), který naléhá na budování jednoty těla církve založené na spolupráci všech údů mystického těla, a především na svátostech:

To všechno jsem řekl, aby rovněž každý věřící zachovával bdělost, abychom si uvědomili, že tvoříme jedno tělo a máme k sobě navzájem stejný vztah jako jednotlivé údy. Nenechávejme tedy všechno na kněžích, ale rovněž my sami smýšlejme o církvi jako o společném těle. Tento postoj vede k větší jistotě a přispívá k budování ctnosti. Poslechni si, jak se apoštolové snažili v laicích vzbudit vědomí sounáležitosti. Když měli vložit ruce na sedm vybraných mužů, nejdříve se tázali na mínění ve shromáždění věřících. A podobně, když měl Petr vložit ruce na Matěje, zapojil tehdy do rozhodování všechny přítomné muže i ženy. Z toho je patrné, že duchovenstvem má být cizí nadutost a věřící nemají mít pocit poddanství. Je to duchovní moc, která nebaží po četnějších počtách, ale vzkvétá tím spíše, čím více se o vás stará a pro vás namáhá. V církvi je třeba přebývat jako v jednom domě a ke všem přistupovat jako k jednomu tělu, tak jako je jeden křest, jeden stůl, jeden pramen, jedna církev³⁵ a jeden Otec.³⁶

POZNÁMKY:

1/ *Lumen gentium* (LG) 10.

2/ Am 5,21; Jer 7,22; Iz 1,11 a další.

3/ Oz 6,6 „Neboť se mi líbí láska, a ne oběti, poznání Boha spíš než celopaly.“

Pro překlad biblických textů používáme: *Jeruzalémská bible*, Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou. Praha–Kostelní Vydří, Krystal OP–Karmelitánské nakladatelství 2009.

4/ Iz 53,10 „Jahve ho chtěl zdrtit utrpením; přináší-li svůj život jako smírnou oběť, dočká se potomstva...“

A především 53,7 „Když ho týrali, pokořoval se, neotvíral ústa jako beránek, jenž se dává odvádět na jatka.“ Při teologické interpretaci jistě sehrál významnou roli překlad Vulgáty „*oblatus est quia ipse voluit et non aperuit os suum sicut ovis ad occisionem ducetur*“ („byl obětován, protože sám chtěl...“).

Pozn. JB k tomuto verši říká: „Na tento verš, kombinovaný s v. 4, pravděpodobně naráží Jan Křtitel, když představuje Ježíše jako „Božího beránka, který snímá hříchy světa“, Jan 1,29. Někteří exegeti upozornili na to, že aramejšтина má též výraz *tajla*’, který označuje beránka i služebníka. Je možné, že Předchůdce použil úmyslně právě tohoto slova, ale evangelista, který psal řecky, si zde musel vybrat.“

5/ Srov. např. Ž 106,38.

6/ Viz ALBERT VANHOYE: *La lettre aux Hébreux*. Jésus-Christ, médiateur d’une nouvelle alliance. Paris, Desclée 2002, s. 132–133.

7/ Tamtéž: s. 148.

8/ Žid 10,10.

9/ Tamtéž: v. 12.

10/ 1Kor 5,7; Jan 1,29,36; Jan 19,14–16; 1Petr 1,19; Zj 5,6.

11/ Jan 10,18; při ustanovení eucharistie, Mt 26,50–54 apod.

12/ Gal 1,4; podobná formulace 2,20: „za mne se vydal.“

13/ Viz ALBERT VANHOYE: op. cit., s. 150.

14/ Při výběru citátů vycházíme z knihy, která tematicky shromažďuje texty k našemu tématu: PATRICK CHAUVET (ed.): *Sacerdoce des baptisés, sacerdoce des prêtres*. Paris, Migne 1991.

15/ Devátá homilie na knihu Levitikus (PG 12, 521–522).

16/ Srov. Ex 28,33–34.

17/ Dýmem se rozumí starozákonní oběti.

18/ Tajuplnou bohoslužbou se rozumí duchovní bohoslužba, popřípadě slavení eucharistie.

19/ *Modlitba Páně*, hom. 3, 1 (PG 44, 1149–1152). Překlad Tomáš Mikulka.

20/ *De Civitate Dei* 10, 5.

21/ Tamtéž: kap. 6.

22/ *Sermo* 108 (PL 52, 499–500). Překlad: *Liturgie hodin II*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 685–686 (2. čtení v úterý 4. velikonočního týdne).

23/ *STh* III, 22, 2 corp.

24/ *STh* III, 22, 2 corp.

25/ Srov. Jan 4,23.

26/ Srov. Žid 10,25.

27/ Srov. JB *in loco*.

28/ „A právě touto vůlí jsme posvěceni obětním darem těla Ježíše Krista jednou provždy. [...] On totiž jedinou obětí učinil navždy dokonalými ty, které posvěcuje. [...] přistupme s upřímným srdcem, v plnosti víry, se srdci očištěnými od veškerých poskvrn zlého svědomí a s tělem omytým čistou vodou.“ (Žid 10,10.14.22)

29/ *Jeruzalémská bible* k Žid 13,10 poznamenává: „Nejde o eucharistický stůl, nýbrž o kříž, na němž byl obětován Kristus, vv. 11–12, nebo snad o samotného Krista, jehož prostřednictvím přinášíme Bohu v oběť své modlitby. Židé, kteří setrvávají ve službě ‚Stanu‘, na něm účast mít nemohou.“

30/ *Sacrosanctum concilium* (SC) 7.

31/ LG 10.

32/ V případě, že se obě formy účasti setkávají v jediné osobě, což je případ posvěcených služebníků, je vždy jednoznačné, z jakého titulu kněz koná: duchovní oběť sebe sama přináší z titulu všeobecného kněžství, zatímco Kristovu oběť eucharisticky zpřítomňuje z titulu účasti na služebním kněžství.

33/ Druhý vatikánský koncil na více místech formuluje tuto nauku. Viz např. SC 33: „modlitby, kterými se kněz, stojící v čele shromáždění na místě Kristově [*in persona Christi praesentis*], obrací k Bohu, konají se jménem všeho svatého lidu [*nomine totius plebis sanctae*] a všech přítomných.“ LG 28 obšírně popisuje vztah kněze ke křesťanskému lidu: „[kněží] svůj posvátný úřad však vykonávají zejména v eucharistické bohoslužbě neboli shromáždění, kde zastupují Krista [*in persona Christi agentes*], hlásají jeho tajemství a spojují prosby věřících s obětí jejich hlavy [*eiusque mysterium proclamantes, vota fidelium sacrificio Capitis ipsorum coniungunt*].“

34/ BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE: *Prêtre du Seigneur dans son Eglise*. Paris, Parole et Silence 2009, s. 260.

35/ Výraz *ktisis* použitý na tomto místě lze chápat ve více významech, na tomto místě ho můžeme chápat jako „ustanovenou autoritu“, tj. církve.

36/ *List Korintánům* (2.), Homilie 18, 3 (PG 61, 526–528). Překlad Tomáš Mikulka.

Benedikt T. Mohelník OP, Th.D. (* 1970) vstoupil v roce 1989 do dominikánského řádu a v roce 1995 byl vysvěcen na kněze. Studoval na Teologické fakultě UP v Olomouci a na generálním studiu České dominikánské provincie. Postgraduální studium absolvoval na Teologické fakultě univerzity ve Fribourgu ve Švýcarsku (1999–2006), kde byl také asistentem na katedře dogmatické teologie (2003–2006). V současné době je odborným asistentem na KTF UK v Praze, kde vyučuje systematickou teologii, a externím vyučujícím katedry systematické teologie na CMTF UP v Olomouci.







Benoît-Dominique de La Soujeole OP

Doktrinní základy kněžské spirituality

Klasická teologie, totiž teologie katolické reformace, která je především teologií kontroverze – na rozdíl od té středověké, snažící se o syntézu –, zdůrazňovala protestantské omyly a pokoušela se na ně odpovědět. Jelikož reformace popírala svátost svěcení, neboť uznávala pouze křest a kněžství s ním spojené, katolická teologie odpověděla právě zvýšeným důrazem kladeným na kněžství služebné a zdráhala se mluvit o kněžství křestním. Křestní kněžství pochopitelně nebylo nikdy popřeno, na to je příliš jasně doloženo v Novém zákoně (například 1Pt 2,9; Řím 12,1–2) a v patristické i středověké tradici, ovšem vyhýbalo se tomu, že by se v souvislosti s křestním stavem užívalo „kněžského“ slovníku, aby to snad někoho nesvádělo k tomu myslet si, že někdo souhlasí s protestantskými omyly.

Teologická obnova 20. století znovu rehabilitovala křestní stav spojený s jeho kněžskými kvalitami chápány v širším smyslu: křest připodobňuje ke Kristu – knězi, proroku a králi. Tuto obnovu potvrdila encyklika *Mediator Dei* Pia XII. (1947).

Od té chvíle se otázka vztahu mezi kněžstvím křestním a kněžstvím služebným kladla zásadně tímto způsobem, ovšem s tím rizikem, že klasickou tendenci nevystřídá nová syntéza, což chtěla encyklika *Mediator Dei* podnítit, nýbrž právě opačným přeháněním. Kupříkladu jistí liturgikové v 50. letech navrhovali, aby se říkalo, že věřící „koncelebrují“ eucharistii, což není přesné. Pius XII. se musel k dané otázce vrátit. Učinil tak v jednom z proslovů biskupům v roce 1954 (alokuce *Magnificate Dominum*), v němž se nachází velmi jasné vymezení nauky, která bude převzata II. Vatikánem a následně neúnavně opakována v magisteriálních dokumentech.¹ Bude vhodné začít právě touto formulací Pia XII. a jejím předáváním až do dnešních dnů (část I); následně uvidíme, co z toho vyplývá pro kněžskou spiritualitu (část II).

Formulace Pia XII. a její předávání až do dnešních dnů

Formulace, jež shrnuje myšlenkový postup Pia XII., je následující: kněžství věřících se odlišuje od kněžství služebného „*non gradu tantum sed etiam essentia*“. To se dá snadno přeložit: kněžství křestní se odlišuje od kněžství služebného *ne pouze stupněm, nýbrž také esencí*. Co se tím myslí?

O odlišnost stupně se jedná, když se při srovnání více skutečností u nich projeví nějaké „více“ a nějaké „méně“. Tak je tomu např. u tří stupňů svátosti svěcení. Odlišnost esence vyjadřuje různost přirozeností a nepředpokládá mezi nimi srovnání. Voda a oheň jsou esenciálně odlišné.

Přeložili jsme „*non gradu tantum, sed etiam essentia*“ doslovně „*ne pouze stupněm, nýbrž také esencí*“. To se dá pochopit tak, že mezi kněžstvím služebným a křesťnám jsou dva rozdíly: rozdíl stupně, pokud je srovnáváme, a rozdíl esence, pokud se zaměříme na jejich odlišnou přirozenost. Ovšem formulace může být stejně tak přeložena následujícím způsobem: „*ani ne tak stupněm, nýbrž spíše esencí*.“ Pokud podržíme tento překlad, jenž je stejně tak správný jako ten předchozí, dá se interpretovat v následujícím smyslu: není to rozdíl stupně, co odlišuje dvoje kněžství; je potřeba jít dále, tedy konstatovat rozdíl esencí. V tomto případě zde není než jediný rozdíl – esenciální – mezi dvěma kněžstvími majícími podíl na tom Kristově, a nikoliv rozdíl stupně.

Potíž s chápáním vyplývá také z toho, že II. vatikánský koncil převzal formulaci Pia XII., ovšem s jednou obměnou. *Lumen gentium* 10 totiž říká: dvě kněžství „*se sice od sebe liší podstatně, a ne pouze stupněm, přesto jsou však ve vzájemném vztahu*“. Stranou bylo ponecháno „*sed etiam*“ Pia XII. a také bylo změněno pořadí mezi stupněm a esencí; je to esence, která je zmíněna jako první. Tyto modifikace nedovolují vybrat si mezi dvěma možnými interpretacemi.

Pokoncilní magisteriální dokumenty, které všechny citují *Lumen gentium* 10, a již nikoli Pia XII., nepřebírají koncilní formulaci doslovně, nýbrž zde máme vždy co do činění s „přepsáním“, totiž variantami, což celou věc dále komplikuje. A k dovršení všeho cituje tak zásadní magisteriální dokument, jako je *Katechismus, Lumen gentium* 10, přičemž mluví pouze o odlišnosti esence a neříká nic o odlišnosti stupně (§ 1547).

Zkrátka a dobře, je zapotřebí pokusit se o správné porozumění a navrhnout co možná nejvěrnější interpretaci. Abychom toho dosáhli, bude vhodné prozkoumat zásadní okamžik, kdy se obě kněžství uplatňují, totiž zdroj, střed a vrchol křesťanského života – eucharistické tajemství. Ostatně právě v tomto kontextu se poprvé objevila formulace Pia XII. a také její první opětovné užití II. Vatikánem.

Výkon obojího participovaného kněžství při eucharistii

Začneme tím snazším: eucharistie je slavena, aby Kristova oběť byla zpřítomněna k Boží oslavě a spáse světa. Vlastní kněžskou funkcí služebníka je naplnění oběti Kristovy (eucharistickou konsekrací). Musí se hned dodat: eucharistie je také místem, kde věřící přinášejí sami sebe jakožto živou oběť (Řím 12,1–2). Jde o dobře

známou nauku o duchovní oběti svatého života. Tato duchovní oběť věřících je zahrnuta ve slavení eucharistie, neboť je nezbytnou k tomu, aby eucharistie dosáhla své dokonalosti spočívající v tom, že je obětí celého Krista, hlavy i těla. Svátý Augustin to velmi jasně vyjádřil výrokem, který se stal klasickým: „v tom, co (církev) obětuje (oběť Krista-hlavy), je ona sama obětována (oběť církve-těla).“²

Zde se jedná o jasnou záležitost: obě kněžství jsou esenciálně odlišná, poněvadž nepřinášejí stejnou oběť. Kněz silou svého specifického charakteru uskutečňuje oběť Kristovu; věřící na základě křestního charakteru přinášejí svou vlastní oběť.

Jde zde nicméně o víc. Z víry církve, tak jak se vyjadřuje v liturgii (*lex orandi, lex credendi*) přijímáme, že i věřící přinášejí během mše Kristovu oběť. Římský kánon hned po konsekraci říká: „Proto na památku požehnané smrti [...] tvého Syna obětujeme, Bože [= Otec], ke tvé slávě my, tvoji služebníci i tvůj svatý lid, dar z tvých darů, oběť čistou, oběť svatou, oběť neposkvrněnou [= Kristus].“ Sloveso „obětujeme“ má za podmět kněze a věřící a za předmět oběť Kristovu. Zde se ukazuje odlišnost stupně: stejná Kristova oběť je obětována Otci knězem *in persona Christi* a věřícími *in persona ecclesiae*,³ ovšem ne stejným způsobem. Služebník má jako jediný moc konsekrovat, to znamená realizovat reálné svátostným způsobem oběť Kristovu, a právě díky tomu se věřící, uvedeni do přítomnosti oběti, morálně podílejí na jejím přinesení. Jde opravdu o „podílení se“, poněvadž jde o odlišné akty – jeden knězův a druhý věřících –, a nikoli o „koncelebraci“, což by znamenalo jeden a ten samý akt prováděný vícerymi. Toto přinesení Kristovy oběti církvi bylo předznamenáno na Kalvárii v osobě Panny Marie. Vlastně jde o staré a stále téma tradice, podle níž Ježíšova Matka Marie morálně obětovala svého Syna Otci⁴ ve stejné chvíli, kdy se Ježíš svobodně obětoval Otci na kříži.

Je zde jak rozdíl esence, tak odlišnost stupně, která odlišuje obě kněžství participující na kněžství Kristově. Rozdíl esence podtrhuje reálné rozlišení přinášených obětí (oběť Kristova a oběť věřících). Rozdíl stupně se projevuje v součinnosti Krista (kněz) a církve (věřící) při přinášení téže oběti, oběti Kristovy.

Prorocké a královské kvality

Toto vymezení můžeme využít k osvětlení dvou dalších kvalit Krista, na nichž mají kněz a věřící různý podíl, tedy kvalit prorockých a královských. Krátce se pokusíme shrnout to podstatné.

Prorocká kvalita jakožto participovaná vysvěceným služebníkem působí, že dotyčný káže ve jménu Krista. Pokřtěný zase káže na základě svědectví vlastního života (exemplární kauzalita). Rozdíl je esenciální: jeden káže evangelium, které vychází z úst Kristových, druhý jej káže jakožto přijaté a žité. Je ovšem potřeba

dodat, že věřící také přispívají ke kázání církve, jež je kázáním samotného Krista. Když vyznáváme *Credo* při mši, činíme tak *in persona ecclesiae*; je to osoba-církve, kdo se vyjadřuje našimi ústy. A církev vyslovuje neomylně slovo Kristovo. Tento rozdíl esence a zároveň stupně najdeme v případě Katolické akce. V tomto novodobém hnutí evangelizace podníceném Piem XI. byl podíl laiků na kázání založen nejprve na takzvané teorii „mandátu“. Podle této teorie by se laici podíleli na apoštolském kázání na základě jakéhosi delegování ze strany hierarchie. Posléze v 50. letech teologové navrhli založit tuto akci laiků na křtu a biřmování, které umožňují věřícím kázání jim vlastní. Druhý Vatikán převzal oba dva základy (LG 33 §.2 [křest] a 3 [participace]).

I u královské kvality se projevují oba rozdíly. Kněz vede církev a věřící laici vykonávají svou křestní odpovědnost v civilní společnosti. Rozdíl je zde esenciální, neboť to není ta samá komunita, která spadá pod posvěceného služebníka či věřícího. Věřící se ovšem podílejí i na řízení církve: to je rozdíl stupně.

Toto teologické vyjasnění je důležité. Sluší se nejen dobře rozlišit obě kněžství participující na kněžství Kristově, nýbrž také dobře vidět jejich hluboký vztah. Ten vychází z „esenciální struktury“ života církve takovým způsobem, že pokud jedno z obou kněžství není dobře uchopeno, nebude moci být dobře uchopeno ani to zbývající. Přítomnost církevního mystéria tím bude na daném místě umenšena, ba přímo ořesena jako taková.

Důsledky pro kněžskou spiritualitu

Rozdíl mezi charizmatem a milostí posvěcující

V prvním bodě jsme představili dogmatický základ, který nám, jak se domnívám, umožní patřičně uchopit obsah toho, co se nazývá „kněžská spiritualita“. Ovšem nemůžeme ulpět pouze na této výpovědi. Jakkoliv je přesná, je vidět, že postrádá jeden bod. Uvažovali jsme o knězi pouze z pohledu jeho specifického kněžského charakteru. Je však přece známo, že svátost svěcení uděluje bezpochyby vlastní kněžský charakter, který je s ní spojen (jde o charizma, milost *gratis data*), a ovšem také – jako každá svátost – milost, jež je jí vlastní (svátostná milost, jež je milostí posvěcující, milost *gratum faciens*). Zajisté by se dalo zůstat u pohledu, který by uvažoval pouze o charakteru svátosti svěcení, neboť pouze tento je absolutně nezbytný a dostačující k naplnění vlastních aktů jeho služby *in persona Christi* a *in persona ecclesiae*. Je dostatečně známo, že mše odsloužená svatým knězem a mše odsloužená gaunerem je čistě z pohledu kněžského aktu

tou samou mší. Ovšem toto je nenormální situace a teologie svátosti svěcení se nedá založit na krajním případě. Aby dobře vystalo to, čím je služebné kněžství, je lepší vyjít z „normálního“ případu, tedy kněze, který je ve stavu posvěcující milosti.

U kněze je nutné uvažovat nejenom o jeho „objektivní“ způsobilosti konat službu spojenou s jeho kněžským charakterem, nýbrž také – a neoddělitelně – uvažovat o posvěcující milosti vlastní svátosti svěcení. Právě zde je samotný předmět kněžské spirituality: poskytnout nezbytná vyjasnění, aby kněz žil stále více a stále lépe „z“ a „v“ kněžské milosti. Jeho způsobilost přijatá spolu s kněžským charakterem bude právě tehdy uvedena v činnost jakožto tvůrčí, a nikoli rozkladná; nepoběží nadarmo.

Postavení milosti svěcení v organismu svátostí

K upřesnění tohoto bodu nám pomůže, když vyjdeme ze zásadní dogmatické úvahy: všechny svátosti udělují milost posvěcující. To je pravda víry definovaná Tridentským koncilem. Hned dodejme: celek sedmi svátostí formuje jeden svátostný „organismus“ uspořádávající přesným způsobem jednotlivé svátosti mezi sebou. Jaká je tato koherence?

Absolutně řečeno, první místo zaujímá svátost křtu. Ten neuděluje nějakou milost mezi jinými, ale milost jako takovou, milost křesťanské existence. Jde o zrození, jak učí Ježíš Nikodéma (Jn 3). Křtem přecházíme z „nebytí křesťanem“ k „bytí křesťanem“. Není to tedy jen jedna milost z mnoha, ale milost naprosto zásadní a základní. To se dá snadno „experimentálně“ ověřit následujícím způsobem: předpokládejme, že právoplatný biskup vykoná s úmyslem činit, co činí církev, bez nejmenšího pochybení kompletní obřad kněžského svěcení nad mužem, který není pokřtěn: nestane se vůbec nic! Tradice používá obraz, který to dobře vyjadřuje: křest je brána všech ostatních svátostí.

Jakmile je tato křesťanská existence darována, jakmile tento křesťanský život existuje, šest ostatních svátostí se k němu bude vztahovat a každá dodá tomuto křesťanovi životu svůj charakteristický ráz. Eucharistie má zvláštní místo v tomto organismu, poněvadž to není ani tak milost jako přímo samotný původce milosti, kterého obsahuje. V této svátosti je zvláštní plnost. Kristus se nám v ní dává jako pokrm, aby zabránil tomuto životu zahynout a dal mu sílu v růstu a také k boji proti zlu. Manželství zaměřuje křesťanův život k manželské a rodičovské „logice“. Pomazání nemocných připodobňuje křesťanův život zvláštním způsobem trpícímu Kristu. Pokání obnovuje křesťanův život, když je nemocný, či dokonce mrtvý. Úkolem svátosti svěcení v tomto organismu je zaměřovat křesťanův život ke konkrétnímu

typu lásky, jež je všeobecně nazývána, přinejmenším od II. Vatikánu, láskou pastorační.

Pokud se mají věci vyjádřit více „odborně“, řekneme, že samotná milost – participace na božském životě, která dává věřit v Boha, doufat v něho a milovat ho – je udělena křtem a od ostatních svátostí přijímá jistou *modalitu*, která je vlastní každé jednotlivé svátosti.⁵ Jinak řečeno, svátosti „modalizují“ křestní milost.

U svátosti svěcení lze dobře postřehnout tuto vlastní modalitu, kterou uděluje, když ji srovnáme s manželstvím. Řekneme potom, že tak jako manželství orientuje život pokřtěných manželů na cestě svatosti, totiž dokonalosti lásky, způsobem manželským a rodičovským, tak svěcení orientuje život pokřtěného na cestě dokonalosti lásky, která bude láskou pastorační.

To znamená, že pro kněze je svrchované důležité neulpět na svém kněžském charakteru. Má zapotřebí nejprve každodenně bdít nad svým životem přijatým ve křtu, protože právě ten je základem jeho duchovního života a přijímá modalitu vlastní svátosti svěcení. A je to také tento křestní život, který je svrchovanou zárukou toho, že způsoblost k úkonům vyplývajícím ze svátostného charakteru správně uvede v život.

Vlastní modalita posvěcující milosti udělené svěcením

Tato modalita, kterou přináší svátost svěcení, je všeobecně nazývána „pastorační láska“. Co to znamená? Právě tolik, že hlavní úkony lásky (a tedy svatosti) posvěceného služebníka budou úkony jeho služby: kázat, slavit svátosti a vést, tak trochu podobně jako zásadní úkony lásky (a svatosti) osob žijících v manželství jsou úkony manželů a rodičů.⁶ Uvedme příklad: každý pokřtěný musí vyznávat víru. Kněz tak činí především tím, že káže evangelium, rodiče tím, že křesťansky vychovávají své děti. To má nesmírný význam pro vykonávání úkonů, k nimž charakter uzpůsobuje. Ten může být uveden v činnost, ať už je stav milosti kněze jakýkoliv. Už jsme poznamenali, že špatný kněz (ten, jenž ztratil posvěcující milost) slouží stejnou mši jako dobrý kněz; i když špatný kněz může sloužit svatosti ostatních, sám sobě naopak kope vlastní hrob.⁷ K tomu se musí dodat, že špatné či byť i jen podprůměrné svědectví dávané knězem může škodit duchovnímu životu laiků, neboť když tak činí kněz, přispívá k diskreditaci evangelia.

V první části tohoto pojednání, když jsme vyložili rozdíl esence a stupně obou kněžství, jsme se nedostali k samému jádru věci. Uvažovali jsme totiž u kněze výlučně o jeho charakteru, nikoliv však o životě posvěcující milosti v něm, zatímco u věřících jsme brali v úvahu jak jejich křestní charakter, tak jejich duchovní obět, jíž je život milosti. Tento přístup není chybný, pouze nedostačující. Příliš často

je vztah kněz–pokřtění pojímán jako vztah mezi dvěma kategoriemi lidí, což je přesné. Nesmíme ovšem zapomenout vzít v úvahu případ, kdy se křest a svěcení setkají v jedné osobě, totiž u pokřtěného, který se stal knězem. Je tedy na místě uvažovat v této osobě o vztahu mezi křestní milostí posvěcující a modalitou, kterou jí přináší svátost svěcení, jakož i o vztahu mezi jeho způsobilostí, kterou mu uděluje křestní charakter, a tou, která je spojena s kněžským charakterem. Právě zde se podle nás nachází prostor kněžské spirituality: co dělat, aby kněžství nebylo pouze funkcí, ale opravdovým „životem“, cestou svatosti pro vysvěceného služebníka.

Život kněžské milosti je křestním životem usměrněným ke specifickým úkonům víry, naděje a lásky, které jsou principiálně úkony služby. Jinak řečeno, kněz směřuje ke své osobní svatosti naplňováním služby, které je stejně tak věrné (víra) jako plné důvěry (naděje) a milující (láska). Právě tím, že slouží svatosti ostatních tím, že jim zprostředkovává milost, se kněz stará o svou vlastní svátost. Tak také kněz, který celebruje eucharistii, nejen že uvádí v činnost svou způsobilost proměnit (jako nástroj) chléb a víno v Kristovo Tělo a Krev, ale tím, že celebruje, také vzbuzuje úkony víry, naděje a lásky, čímž žije svůj křestní život. Duchovní oběť sebe samého jakožto křesťana, kterou kněz musí uskutečnit v Kristově oběti při mši, je jeho životem služby.

Co se tedy křestní svatosti kněze týče, prostředky k jejímu růstu a rozvoji jsou nutně stejné jako pro všechny křesťany: modlitba – osobní a církevní (posvěcení jednotlivých úseků dne), *lectio divina* (které není vyhrazeno pouze mnichům), vytrvalý kontakt s apoštolskou naukou, se svátostmi (zejména pokáním) atd...

Závěr

Je nezbytné připomenout, i když to není příliš originální, že kněz se nedefinuje nejprve svou specifickou činností, nýbrž bytím, které je radikálně křestní, ovšem zvláštním způsobem „modalizované“. Příliš často je služebné kněžství prezentováno jenom ve svých specifických funkcích a omilostněná bytost, která „nese“ toto zvláštní jednání, je přinejlepším tiše předpokládána. Kněží jsou nevyhnutelně muži, a jak je dobře známo (a zároveň svrchovaně dobře podloženo psychologii), mužský temperament je mnohem více zaměřen k činnosti. Je ovšem zapotřebí si seriózně položit otázku bytí, bytí, které nese a podpírá tuto činnost – právě zde nacházíme křest, a to jakožto určený specifickou modalitou skrze svátost svěcení. To, na čem se zakládala hodnota Faráře arského, jak připomněl Jan Pavel II. během své návštěvy v Arsu roku 1986, byla skutečnost, že hluboce *věřil* v to, co naplňoval. Dá se doplnit, že do své služby dával také veškerou svou naději

a lásku. Právě toto je potřeba zasévat do srdce každého kněze. Kněžská spiritualita je zde proto, aby ukazovala konkrétní a přesné cesty v současném kulturním kontextu naší západní civilizace. Jako na úhelném kameni musí spočívat na křtu z toho prostého důvodu, že křestní milost je jediný možný základ každého života, který má být křesťanský, ať už je žitý v jakémkoliv stavu.

Konečně, ať už jsou úvahy dogmatické nauky a konceptuální teologická omezení jakékoli, je nutné vidět, že mnoho konkrétních způsobů života kněží se více či méně vědomě zakládá pouze na kněžském charakteru.

Výsledkem je čistě funkční definice služebníka – a mluví se potom o *Božích funkcionářích*,⁸ abychom převzali titul knihy stejně tak objemné jako postrádající jakoukoliv teologickou hodnotu. Nedostatečné uvážení *toho*, kdo jedná v milosti posvěcující, je hrubou nedokonalostí, a to nejen intelektuální. Je nebezpečné vrhnout se do jakési „logiky“ života tak specifického, jako je ten kněze, bez předběžného obhlédnutí jeho základů. Doktrinální omyly a opominutí se potom vždy projevují omyly a opominutími v praxi i v životě. To může dříve či později zničit život, který se přitom tak velkoryse vrhl následovat Krista. Zakládat milost svátosti svěcení na prvotní milosti křtu v ničem nesnižuje služebné kněžství, ale naopak mu poskytuje kořeny nezbytné k tomu, aby mohlo nést své nejkrásnější plody.

Z francouzského originálu přeložil Ludvík Grundman OP.

POZNÁMKY:

1/ Mezi jinými: exhortace *Christifideles laici* n° 22 (1989), exhortace *Pastores dabo vobis* n°17 (1992). *Katechismus katolické církve* n° 1547 (1992), Direktář pro život a službu kněží *Dives Ecclesiae* n° 6 (1994). Posledním dokumentem je, nakolik je nám známo, projev Benedikta XVI. v Kongregaci pro klérus z 13. března 2009, *Documentation catholique* 2424 (2009), s. 484.

2/ AUGUSTIN: *O Obci Boží*, kniha X, kapitola 6, CCL 47, s. 279.

3/ Kněz pronáší konsekrační slova *in persona Christi* a modlitby, které následují, potom *in persona Ecclesiae*, když propůjčuje svůj hlas místnímu shromáždění, které reprezentuje církev v jejím tajemství těla a nevěsty.

4/ K tomu je třeba připojit, že Marie v oběti Kristově taktéž předložila svou osobní duchovní oběť.

5/ Pořád s nutným upřesněním týkajícím se eucharistie: tato svátost neuděluje žádnou „modalitu“ křestní milosti, ale žije ji ve všech jejích aspektech.

6/ Pokud říkáme „zásadní akty“, neříkáme tím „výlučné akty“, nýbrž určujeme akty, které jsou zdrojem či finalitou všech ostatních.

7/ V Neapoli v 16. století, kdy byl klérus morálně velmi nízko, se mezi lidmi říkalo: „Pokud chceš jít do pekla, staň se knězem!“

8/ EUGEN DREWERMANN: *Fonctionnaires de Dieu*. Paris, Albin Michel 1993.

Benoît-Dominique de La Soujeole OP (* 1955) vyučuje dogmatickou teologii (ekleziologii a svátosti) na Teologické fakultě Univerzity Fribourg ve Švýcarsku. Je členem redakční rady *Revue thomiste*.



Přiznávám, že ne vždy postupuji *lege artis*

Rozhovor s knězem a novinářem Adamem Bonieckým

Vy jste, otče, pokud se nemýlím, vlastně skoro celý svůj život zasvětil práci v médiích. Jak jste se vůbec coby kněz k novinářské práci dostal?

To je pravda. Ale několik let jsem byl také generálním představeným naší kongregace kněží mariánů. A pak jsem ještě nějakou dobu pracoval v polské redakci vatikánského deníku *L'Osservatore Romano*, což je takové dost speciální periodikum. Po kněžském svěcení roku 1960 jsem si ještě doplňoval vzdělání na univerzitě, načež jsem se spíš díky náhodě dostal do redakce časopisu *Tygodnik Powszechny*, kde jsem měl redaktorům pomáhat během prázdnin. Vedení redakce pak chtělo, abych tam zůstal natrvalo, takže jsem od té doby s tímto časopisem spojen více jak čtyřicet let. Nyní jsem už deset let jeho šéfredaktorem. *Tygodnik Powszechny* však není periodikem *církevním*, nýbrž *katolickým*. Kromě toho se na mě ještě pravidelně obrací i různé televizní redakce, abych pro ně komentoval aktuální události, což je další moje dost důležitá mediální role. Jsem řadovým knězem a moji představení uznali, že tahle práce je v souladu s posláním naší kongregace. Tak to prostě dělám a nevidím na tom nic zvláštního.

K vaší spolupráci s redakcí L'Osservatore Romano došlo za jakých okolností?

Iniciativa, aby vznikla polská verze vycházející jednou týdně, vyšla ze strany *L'Osservatore Romano*. Bylo to ještě v dobách hluboké totality v roce 1979. Volba mé osoby padla z několika důvodů: v Římě byl dům našeho řádu a papež Jan Pavel II. mě znal ještě z Krakova a věděl, že mám nějaké novinářské zkušenosti, takže i proto mě k této práci pozval. Pracoval jsem tam celkem jedenáct let. Je to nesmírně zajímavá historie, která by si určitě zasloužila zvláštní rozhovor. Musíte si uvědomit, že to byl jediný necenzurovaný časopis, který se legálně dostával na druhou stranu železné opony, což tehdejší komunistické představitele přivádělo k šílenství. Vyvolávalo to obrovské problémy a existovaly silné tlaky, abych byl z tohoto místa co nejdřív odstraněn. Přicházely dokonce i dopisy s různými výtkami. Jedna se například týkala i vaší země. Otiskli jsme přes celou stránku fotografii kardinála Tomáška. V reakci nám pak kdosi vyčítal, že snímek kardinála Glempa jsme naopak otiskli ve velikosti fotografie v cestovním pase, což ale vůbec nebyla pravda. Takhle nám znepríjemňovali život. Ale hlavně jim vadilo, že

tiskneme všechny papežovy projevy. Byly silné tlaky, abychom zvláště některé vůbec nepublikovali. Jeden můj známý, který nedávno studoval archivy tajných služeb, mi řekl, že jsem byl tehdy patrně jedním z nejsledovanějších kněží v Římě.

Už jste naznačil, že váš odjezd do Říma ovlivnilo především přání Jana Pavla II. Řekněte, kdy a při jaké příležitosti jste se s pozdějším papežem setkal poprvé?

Bylo to někdy v roce 1963 na Katolické univerzitě v Lublinu, kam jezdil přednášet. V Krakově tehdy zastával úřad kapitulního vikáře a současně byl i profesorem v Lublinu. Dojížděl tam několikrát do roka a vždycky pět hodin bez přestávky četl svoje přednášky. To se nedalo vydržet, absolutně ničemu z toho, co říkal, jsem nerozuměl. Vzpomínám si také, kdy jsem ho viděl poprvé. Bylo to během slavnostního zahájení nového školního roku. Slavnost už začala, najednou to v sále zašumělo a od zadního vchodu vidím přicházet kněze, který celý nervózní hledá něco po kapsách. Z jedné kapsy vytahuje solideo, vkládá si ho na hlavu, hledá dál a z druhé kapsy vytahuje pektorál, který si vkládá na prsa. Cítil jsem obrovské oživení v sále. Bylo mi jasné, že přichází někdo, kdo se tam těší nesmírně populárně, na jeho semináře chodila spousta studentů. Moc jsem to tehdy nechápal, protože jeho přednášky byly dost náročné. A právě po jedné z těch přednášek mě pozval do Krakova na zmiňovanou praxi v redakci našeho týdeníku. Ptal se mě taky, co tam budu kromě práce v novinách dělat. Řekl jsem mu: „Nevím, třeba budu duchovním u nějakých sester.“ Na to on odtušil trochu znechuceně: „Co je to za nápad? Mladý kněz duchovním u sester? Pošlu vás do akademické farnosti!“ A od toho okamžiku začal psát můj životopis. Nejdřív požádal mé představené, abych mohl pracovat v redakci časopisu *Tygodnik Powszechny*. Pak přišel s nápadem, abych vyrazil na zkušenou do světa. Tři roky jsem byl ve Francii, po návratu jsem se do redakce vrátil, načež mě pozval do Říma, kde jsem strávil patnáct let. Pak zase chtěl, abych se vrátil zpátky do redakce našeho týdeníku. Všechno to byla jeho rozhodnutí. Takže vlastně až do dnešních dnů řídí můj životní osud sluha Boží Jan Pavel II. A chtěl bych říct, že z jeho strany se mi dostalo mnoha projevů dobroty a péče, stal se mi opravdovým otcem.

Bavili jste se spolu někdy o médiích, zejména o úloze katolických médií v dnešním světě? Vždyť jeho první publikované texty byly reportáže z jeho studijních pobytů ve Francii a Holandsku, otištěné právě ve vašem časopise!

To máte pravdu, šlo o text o dělnických kněžích a o *Mission de France*. Nabídl nám také druhý text, který jsme později našli v archivu našeho bývalého šéfredaktora

Jerzyho Turowicze – ten ale nevyšel, poněvadž nebyl moc dobrý. Publikovali jsme ho, až když se stal papežem. Byl to text o Holandsku, kde strávil všeho všudy pět dní. V samotném Holandsku o něj byl později docela velký zájem. Ale o médiích jako takových jsme s papežem nikdy nediskutovali. Naproti tomu jsme se nesčetněkrát bavili přímo o našem týdeníku. Nerad bych to rozváděl do detailů, ale připomenu pouze jeden bod, který se stal předmětem určité rozepře mezi papežem a naším bývalým šéfredaktorem. Ostatně jejich korespondence vyšla před několika lety i knižně. Názor Jana Pavla II. ještě jako krakovského arcibiskupa byl takový, že hlavním posláním katolických médií je pedagogika víry, že by měla lidi především posilovat ve víře. Naproti tomu Jerzy Turowicz zastával názor, že nejlepší formace je informace. Papež se domníval, že některé informace, které by mohly věřící uvést do zmatku nebo je nějak pohoršit, by se neměly v polských katolických novinách, navíc částečně podléhajících komunistické cenzuře, vůbec objevovat. Turowicz mu namítal, že Poláci přece nejsou o nic hloupější než Francouzi, Holanďané nebo Němci a že mají taky právo na co nejvíc informací, aby si mohli sami udělat názor na to, co se kolem nich děje.

Jan Pavel II. měl skvělý cit pro média a chápal jejich důležitost, hleděl na ně nicméně pod zorným úhlem duchovního pastýře. A právě to je, nejen v Polsku, stálým předmětem sporu a nepochopení mezi duchovními a katolickými (ale necírkevními) periodiky, jako je například náš časopis. Nijak tím ale nesnižují význam čistě církevních médií – taková média jsou samozřejmě potřebná. U nás jich existuje celá řada, všechny ty zbožné časopisy se ostatně velice dobře prodávají, ale jsou určeny jen praktikujícím věřícím. Avšak nechceme-li úplně zmizet z dnešní mediální krajiny, nemůžeme být jen časopisem pro věřící, časopisem apologetickým, katechetickým, nýbrž časopisem, který se nebojí poctivě psát o všech palčivých tématech. Nejenom církev za každou cenu bránit, protože chování některých jejích příslušníků se vždy ospravedlnit nedá – někdy se prostě musí věřícím lidem říct, jak je třeba některým problémům rozumět. Pastýři by si pak neměli plést katolická média s kazatelnami.

To ale přece slyšíme pořád dokola, že katolická média jsou tou největší kazatelnou, kterou má dnes církev k dispozici. Noviny a časopisy se však pohybují v oblasti veřejného mínění, která se řídí jinými pravidly než kázání Božího slova...

To ano! Ale většina našich čtenářů od nás právě očekává to, že najdeme ty správné a moudré autory, kteří jim pomohou odpovědět na otázky týkající se jejich víry, katolické věrouky či morálky. Současně nás však kupují lidé, jimž církev z nějakého důvodu vadí, vnímají ji jen z té horší stránky a vůbec nerozumí

způsobu našeho vyjadřování. Těmto lidem je třeba taky vyjít vstříc, umět se do nich vcítit, pochopit jejich mentalitu a hovořit jejich jazykem. Takže očekávání, že by se katolická média mohla stát nějakou největší kazatelnou církve, budou vždy marná, neboť i ona by se měla stát médii podílejícími se na tvorbě veřejného mínění, která čtou i lidé s jinými názorovými orientacemi.

V poslední době se také několikrát diskutovalo o tom, nakolik v katolických médiích zveřejňovat či nezveřejňovat různá citlivá témata, která značně čeří hladinu veřejného mínění – například otázky spolupráce duchovních s komunistickými tajnými službami, pedofilní skandály atd. Co si o tom po vašich mnohaletých zkušenostech myslíte?

Otázka, zdali psát, či nepsat, se mi jeví jako otázka z jiné doby, kdy byl každý, kdo napsal něco negativního o církvi, automaticky počítán mezi její nepřátele. V době komunismu byla situace samozřejmě úplně jiná, okolnosti vyžadovaly jistou diskrétnost a mlčení. Dnes se média honí za senzací a pochopitelně řadu věcí zveličují. Čtenář – ať věřící, či nevěřící – má právo očekávat, že i my mu nějak pomůžeme proniknout do dané problematiky. Věřícímu člověku tak můžeme pomoci překonat případný otřes jeho víry, nevěřícímu poskytnout jakési *audiatur et altera pars*. Tady podle mě není co řešit. My se nemůžeme tvářit, jako by se nic nedělo. Často se setkáváme s námitkou, že jsou to jen mediální bubliny, ale nezapomeňme, že právě mediální bubliny dnes nejčastěji atakují vědomí lidí! Proto je třeba o těchto záležitostech psát. Nikdy ovšem nepsat z druhé ruky. Naší povinností je dostat se k lidem, jichž se ty události přímo týkají. Oni by měli být tím prvním zdrojem informace. Je to ostatně jejich svaté právo a je jedno, brání-li se přesvědčivě, nebo ne. Další věc je ukázat faktický stav, ten nemusí být pro církev vždycky zrovna lichotivý – jsme církví hříšných lidí –, ale když pravdivě ukážeme objektivní skutečnost, je to myslím nejlepší zbraň právě proti těm, kteří dokážou udělat i z malých věcí mediální bubliny nebo z ojedinělých případů soudit na obecný stav. A konečně: když už něco píšu, nechci, aby to bylo evangelijním házením kamene. Snažím se ukázat, že zlo, jehož se nějaký člověk dopustil nebo dopouští, není celá pravda o tom člověku, že ten člověk nejspíš někde zbloudil, podlehl pokušení... Psát o tom je ale samozřejmě naší povinností. Pokud si katolická média podobných problémů všimají nebudou nebo je budou všelijak retušovat, ztratí věrohodnost a přestanou mít vliv na veřejné mínění.

Jako kněz pracující v médiích musíte patrně často řešit různá morální dilemata? Jak se vám například daří skloubit povolání kněze, sklánějícího se k hříšníkovi, s povoláním novináře, který by měl každému měřit „padni komu padni“?

Poněvadž tuto práci dělám víc jak čtyřicet let, neprožívám ta dilemata už tak dramaticky. Ale tento problém samozřejmě existuje a musím říct, že jsem musel jako kněz některé situace řešit značně nestandardně, že jsem se asi některým zásadám novinářského řemesla zpronevěřil. Jednou šlo o případ farnosti, kde byl místní kněz obviněn ze sexuálního zneužívání dětí. O té záležitosti se hodně psalo, nicméně místní biskup kněze houževnatě bránil. Na základě věrohodných materiálů, které se mi dostaly do rukou, mi bylo jasné, že se onen biskup fatálně mylí. Pak ale oznámil, že pokud soud vydá pravomocný rozsudek, vyvodí z toho patřičné důsledky, není tady však od toho, aby někoho soudil. Proti tomu se samozřejmě nedalo nic namítat. Rozsudek padl, vina byla dokázána, ale ten kněz dál – sice už ne jako farář – zůstal ve farnosti. Pro místní farníky to bylo velké pohoršení a většina z nich dokonce začala jezdit na bohoslužby jinam. Napsal jsem biskupovi dopis, kde jsem ho žádal, aby se k té záležitosti vyjádřil. Odpovědi jsem se samozřejmě nedočkal. Na mém stole ležely rozhořčené dopisy farníků. Pokoušel jsem se něčeho dosáhnout také přes biskupskou konferenci a Vatikán, ale bezvýsledně. Až teprve potom jsem na místo poslal novináře, aby o té kauze napsal reportáž. Když článek vyšel, kněz byl odvolán. Novinář samozřejmě nemá povinnost takto postupovat. Ten by měl věci poctivě vyšetřit, získat jistotu a celou záležitost náležitě popsat. Někdy však volím menší zlo a snažím se okamžitému zveřejnění některých skandálů předejít. Tudíž ta dilemata existují a přiznávám, že já osobně ne vždy postupuji *lege artis*. Podle mě to však není tak hrozný prohřešek proti pravidlům novinářského řemesla, nebývá to ale lehké...

Nepřehlédnutelnou roli na polské mediální scéně hraje také katolické Radio Maryja, které vyvolává značně protichůdné reakce. Není tajemstvím, že i názory jednotlivých biskupů na jeho působení se diametrálně liší...

Ano, jsou biskupové, kteří přijíždějí do Čenstochové na masová setkání příznivců Radia Maryja, slouží tam mše a v kázáních vyjadřují stoprocentní podporu jeho činnosti. Mezi ně patří například i současný předseda polského episkopátu. Ale jsou i jiní, kteří se na působení této rozhlasové stanice dívají kriticky a nijak to neskrývají. V tom však spočívá krása církve, která je jak Noemova archa, kde je každého zvířete po páru. Osobně mám s Radiem Maryja spojenou jednu docela zábavnou příhodu. Zasedala naše biskupská konference, jejíž jednání je vždy tajné. Krakovský arcibiskup Dziwisz tam na adresu Radia Maryja přečetl velmi kritická slova. Uvedl, že přece nemůže existovat katolické rádio, nad nímž episkopát nemá absolutně žádnou kontrolu, nenese za něj žádnou odpovědnost, a které se navíc tváří, že reprezentuje celou církev v Polsku. Že i ze zahraničí

dostávají biskupové pobouřené reakce a že by bylo třeba učinit nějaké změny, například vyměnit ředitele, pozměnit programovou radu atd. Byla to moudrá slova. Mně se podařilo text získat, samozřejmě ne přímo od arcibiskupa. Myslím, že bych porušil zásady novinářského řemesla, kdybych ten text neuveřejnil. Veřejnosti to navíc ukázalo, že naši biskupové nejsou žádní hlupáci a že si jsou vědomi vážného problému, i když o tom na veřejnosti nahlas nemluví. Text jsme tedy otiskli. Nastal kvůli tomu obrovský poprask. Sněsly se na nás hromy ablesky nejen ze strany předsedy biskupské konference, ale i jejího sekretáře. Veřejně i mezi čtyřma očima mně vyčítali, že jsem porušil pravidla novinářské etiky. Nedošlo jim, že bych je porušil, kdybych to neudělal. Skvěle se však zachoval náš krakovský arcibiskup! Den před vydáním textu jsem ho navštívil a řekl mu: „Gratuluji k tomu prohlášení, ono zachraňuje čest polských biskupů. My už ho máme a zítra jde do tisku.“ Krakovský arcibiskup je však člověk natolik zkušený, že si odpustil otázku: „Kde jsi ho vzal?“ Pouze procedil: „No, tak teď ale začne cirkus.“ V takových situacích je třeba projevit trochu víc odvahy, ale z dlouhodobějšího hlediska to určitě posiluje věrohodnost církve.

Mohl byste stručně představit a případně charakterizovat některé katolické časopisy vycházející v současné době v Polsku?

Nejsem sice žádný odborník, ale pokusím se. Určitě u nás převažují periodika, která bych označil za v úzkém slova smyslu konfesijní. To znamená, že se obracejí k věřícím lidem, jimž pomáhají vytrvat ve víře, informují je o činnosti místních církví, inspirují je k různým bohulibým činnostem, vybízejí k pokání, účasti na liturgii atd. To jsou časopisy, které jsou v Polsku velmi oblíbené a mají obrovské náklady. Patří mezi ně například v Katovicích vydávaný týdeník *Gość Niedzielny* nebo *Niedziela*, která vychází v Čenstochové. To uvádím ty největší, kromě nich vychází i řada menších lokálních časopisů, které jsou určeny čtenářům v jednotlivých regionech nebo nějak specificky angažovaných v životě církve. Naproti tomu značné problémy dnes mají časopisy intelektuálnější zaměření, obracející se i k lidem hledajícím, zkrátka náročnější. To se týká například měsíčníků *Więź* nebo *Żnak*, ale patří k nim i náš týdeník.

V čem vidíte hlavní důvod, že se zrovna tyto časopisy dnes netěší v Polsku tak velké popularitě?

Byl bych moc rád, kdybych dokázal na tuto otázku odpovědět, poněvadž pak bych s tím mohl něco dělat. Ale jednou jsme dělali průzkum ve skupině lidí

s vyšším vzděláním, katolíků, kteří si kupují běžný tisk. Průzkum probíhal ve dvou velkých městech – nezávisle na sobě. Ti lidé nepatřili ke čtenářům našeho týdeníku. Připravili jsme určitou prezentaci a pak jim položili otázku, jestli by si ten časopis kupovali. Odpověděli, že nikoliv. Zeptali jsme se na důvod. Protože je tam uvedeno „katolický“, zněla jejich odpověď. A když jsme se jich ptali, proč jim to vadí, odpověděli, že „katolické“ časopisy přece píšou jen o biskupech, liturgii, morálce, a to je prý moc nezajímá. Když pak ale náš týdeník otevřeli, byli překvapeni, že pod hlavičkou „katolický“ nacházejí řadu zajímavých témat, která jim něco říkají. Ale i tak se obávám, že ta převládající podoba katolicismu v Polsku je pro řadu lidí nepřijatelná. Vytváří jakýsi mikrokosmos, s nímž se právě tito lidé nedokážou identifikovat. Obraz víry a církve je podle mě dnes vůbec hodně zkreslený. Dobře to ilustruje následující historka: Kolega z naší redakce byl nějaký čas na stipendiu ve Spojených státech a jednu celou noc tam strávil kvůli reportáži s policejní hlídkou. S těmi policisty se docela spřátelil, a když se pak loučili, předal jim svou vizitku. Policista, jemuž ji dal, si ji prohlíží, kroutí hlavou a říká: „Katolický..., katolický..., katolický časopis?“ A hned se ptá svého kolegy: „Nevíš, co to jsou ti katolíci?“ Na to on: „Áááá..., to jsou ti, co nepoužívaj prezervativy...“ Myslím, že tahle anekdota přesně vystihuje celý problém. Ukazuje, jak strašně zkreslené představy lidé o katolicismu mají, a nelze se pak divit, že takový katolicismus mnozí z nich odmítají.

Jak tedy po tom, o čem jste teď hovořil, vidíte budoucnost vašeho týdeníku?

Tygodnik Powszechny v současné době prožívá nesmírně náročné období. Ne-skrývám, že jsme se v jednu chvíli ocitli na pokraji finančního krachu. Nicméně mám moc pěknou zkušenost z minulého roku, kdy už nad námi dokonce hrozilo vyhlášení konkurzu. Tehdy jsem udělal něco, co žádná redakce ráda nedělá: obrátil jsem se na naše čtenáře s prosbou o pomoc. Napsal jsem jim: Pomozte časopisu, jinak zanikne! A najednou se ukázalo, že je tu přece jenom skupina lidí, která je přesvědčená, že by *Tygodnik Powszechny* měl dál existovat, a právě tito lidé nás finančně podpořili. Takže je vidět, že časopis, který mnoho věřících v Polsku vnímá jako konfliktní, naopak jiní lidé chápou jako potřebný a nenechají ho padnout. My se samozřejmě musíme hlavně snažit o to, aby témata, jímž se věnujeme, byla skutečně témata, která naše čtenáře zajímají, která se jich dotýkají a nějak je trápí. Nedávno nám například jeden polský filozof, ateista, napsal článek na téma „smrti Boha“. To je sice staré téma, ale napsané bylo inteligentně – dlouhý text o zanikání religiozity a ideje Boha. Článek měl obrovskou odezvu. Okamžitě se nám na něj sešlo několik velice kvalitních reakcí.

Ukázalo se, že jsme se dotkli něčeho, co spoustě přemýšlivých a vzdělaných lidí nedává spát. Na našich stránkách našli prostor, kde o tom mohli mezi sebou otevřeně diskutovat. Vůbec si myslím, že je velké umění vystihnout, co lidi právě v tomto okamžiku opravdu zajímá. Někdy to ani oni sami pořádně nevědí, proto ani různé ankety většinou moc nepomůžou. A pak najednou přijde něco takového...

Ještě je zde ale otázka jazyka. Jak čelíte současné inflaci slov, banalizaci jazyka v médiích. Zdá se, že ani náboženský jazyk není dnes vůči těmto jevům dostatečně rezistentní...

Pokud často publikujete, snažíte se různým banálním klišé bránit jaksi automaticky. Ale problém je někde jinde. Když nám občas posílají své články například univerzitní profesori, lidé v církvi vážení, trpí často těmito nešvary právě oni. Jejich články se pak nedají uveřejnit. Těžko se jim následně vysvětluje, v čem ten problém spočívá a že se tak psát nedá. Nějak jim nedochází, že ten, kdo první přirovnal ženu ke květině, byl básník, ale všichni ostatní, kdo tohoto přirovnání použili, už byli pouhými grafomany. Práce s jazykem je totiž nesmírně náročná.

Pro kněze věnujícího se publicistice může být taky velkým pokušením, aby svou práci nezasahoval přímo do politického dění. Jak se mu vy sám snažíte odolávat?

Ano, toto pokušení je obrovské. Pokud se věnuji politické publicistice, neměl bych mísit rovinu politickou a náboženskou. Hovořím-li s politiky o politice, měl bych hovořit politickým jazykem. Hovořím-li s nimi dejme tomu o bioetických otázkách, nemůžu argumentovat větou: „Pán Bůh řekl, nezabiješ.“ Protože věřícím je toto jasné a nevěřícím to stejně nepřesvědčí. Já musím hledat takovou argumentaci a takový jazyk, aby si člověk vážně položil otázku, zda existuje nějaká hranice, kterou už nelze překročit, nebo neexistuje. Myslím, že řada věcí se v prostoru naší evropské kultury, která přece spočívá na křesťanských hodnotách, dá formulovat bez toho kazatelsky zvyčeného ukazováčku.

Ale křesťanské základy evropské kultury přece jen v posledních desetiletích podléhají určité erozi...

To je však přirozený důsledek laicizace dnešního života. V tom bych však neviděl zas takovou tragédii, vždyť epocha *christianitas* také nebyla dobou samých světců, byla to jen určitá kulturní formace, rovněž plná pokrytectví a manipulace. My

ovšem žijeme v době laicizace a právě do této doby nás Pán Bůh poslal, abychom v ní vydávali svědectví...

Děkuji vám za rozhovor!

Rozhovor připravil a z polštiny přeložil Jaroslav Šubrt.

Adam Boniecki MIC (* 1934) je polský kněz řádu mariánů, novinář a dlouholetý šéfredaktor *Tygodniku Powszechného*. Kněžské svěcení získal roku 1960, v letech 1961–1964 studoval filozofii na Katolické univerzitě v Lublinu, v letech 1973–1974 na Katolickém institutu v Paříži. Od roku 1964 pracuje v redakci *Tygodniku Powszechného*. Roku 1979 začal na přání Jana Pavla II. připravovat v Římě polské vydání deníku *L'Osservatore Romano*, jehož byl šéfredaktorem v letech 1979–1991. Po návratu do Polska se vrátil do redakce *Tygodniku*, jehož je šéfredaktorem od roku 1999.







Adriena Šimotová

Prostrace

Instalace kresebného objektu v presbytáři Nejsv. Salvátora Popeleční středa – Velikonoce 2010

I.

Norbert Schmidt

Privítání paní Adrieny Šimotové v kostele Nejsv. Salvátora

Jsem velice rád, že můžeme na našem Popelci umělců přivítat paní Adrienu Šimotovou. A nejen to. Jsem velice rád, že paní Šimotová přijala pozvání vstoupit do našeho kostela, do srdce našeho kostela, na celou dobu postní také svým dílem.

Tvorba Adrieny Šimotové je nám totiž nesmírně blízká.

Já osobně si paní Šimotové vážím především pro onu vytrvalost a vážnost, se kterou se svými otisky a doteky, perforacemi a prořezáváním různých vrstev snaží dostat pod povrch věcí, k hloubce a jádru člověka. Zástupně za mnohé teology můžeme citovat Karla Rahnera, podle kterého je právě neúnavné tázání člověka tím, co základně vyznačuje jeho existenci. Člověk klade otázky, tvořivě hledá. Člověk se stává člověkem právě tím, že se ptá po smyslu své existence. Tázání Adrieny Šimotové směřuje k celistvému obrazu člověka, a to se vši tíží, kterou musí nést, ale i s neutuchající touhou po životě. Proto ve mně její díla vždy probouzejí tichou radost a naději.

Ve svém hledání a tázání se paní Adriena dostává i do bezprostředního kontaktu s křesťanským poselstvím. Jistě jste si všimli, že v jejím díle jsou konstantně přítomny i explicitně křesťanské motivy – setkáme se s názvy jako Co zbylo z anděla, Návrat ztraceného syna, Orant, Tělo Kláštera, Posvátný stůl, Modlitba za opuštěnou vesnici, Nanebevzetí, Obrácení... Nikdy to ale nejsou laciné ilustrace, ale vždy určité šifry, symboly, významové roviny, které rozeznávají obecně lidské existenciální situace a otázky každého člověka. Tato plejáda asociací a odkazů se ale také rozšiřuje a rozeznává díky různým kontextům, ve kterých se dílo objevuje. Otázka po působení místa je důležitá i pro Adrienu Šimotovou. Mohu prozradit,

že jsme pečlivě debatovali o různých možnostech, které náš kostel a presbytář v tomto ohledu otevírají.

Dílo paní Šimotové je u nás v presbytáři svým způsobem ukryté, otevírá návštěvníkovi možnost, aby se za ním vydal, aby ho hledal, a tím jej vtahuje do nejposvátnějšího místa kostela. Člověk, otisk jeho života, měřítko lidské postavy, pokorné gesto sklonění před svatostánkem, ale i tichý výkřik, touha po komunikaci jsou přítomné i v instalaci kresebného objektu v kostele Nejsv. Salvátora. „Prostrace“ uměleckého díla po právu evokuje prostraci kněze, řeholníka a každého člověka. Je to „postní“ úkon, který může každého proměnit a posílit.

Není to poprvé, co Adriena Šimotová vystavuje v církevním prostoru. Vzpomeňme na dnes již slavné práce v opuštěném františkánském klášteře v Hostiném, výstavu v kapli Bavorské katolické akademie v Mnichově či „oltářní obraz“ v nedalekém kostele sv. Anny – Pražské křižovatkce Václava Havla. Co je proti předchozím instalacím u Salvátora nové, je to, že se tentokrát jedná o vstup do centra barokního sakrálního prostoru, který stále slouží primárně liturgickým účelům, v hojně navštěvované a velice živé farnosti. Jedná se o instalaci, která souzní jak s místem, tak i s konkrétní liturgickou dobou církevního roku.

Poprosil bych nyní pana Pavla Brunclíka, kurátora instalace, kterého tu mezi námi také srdečně vítám a kterému bych rád poděkoval za velikou péči, s níž pomohl instalaci uskutečnit, aby nám tento kresebný objekt speciálně upravený pro náš kostel ještě více přiblížil.

II.

Pavel Brunclík

Úvodní slovo k instalaci Adrieny Šimotové

Ze všeho nejdříve bych rád za paní Adrienu Šimotovou i sám za sebe vyjádřil Akademické farnosti v Praze respekt, který v nás vyvolává skutečnost, že a jakým způsobem usiluje o zlepšení komunikace mezi církví a současným výtvarným uměním. Respekt k vykonané práci na tomto poli také zpočátku patřil k hlavním důvodům, pro které paní Adriena pozvání ze strany Akademické farnosti přijala. S tím, že toto přijetí bylo zprvu jen podmíněné, a to ne proto, že by si pozvání nevážila, nebo že by se na práci v kostele Nejsv. Salvátora netěšila. Věděla však, že bude postavena před překážky či problémy plynoucí z podmínek někdy i dosti

vzdálených podmínkách, jež jsou obvyklé ve standardním galerijním provozu, a nebylo zřejmé, zda se podaří se s nimi profesně korektním způsobem vyrovnat.

Už první překážku jsme překročit nedokázali. Hned na počátku jsme se museli vzdát možnosti uskutečnit výstavu na empoře, která je místem, kam dosud, pokud vím, výstavní praxe v kostele Nejsv. Salvátora převážně směřovala. Vzhledem ke svým zdravotním omezením by se tam paní Adriena nedostala. A i kdybychom její pohybové omezení nějakým nepříliš dramatickým způsobem překonali, empora je prostorem pro relativně velký výstavní soubor. Většina děl, jež by do takového souboru paní Adriena ráda zařadila, už nejsou jejím vlastnictvím a nebylo možné předpokládat, že zástupci veřejných sbírek či soukromí sběratelé zapůjčí vybraná díla do podmínek současným galerijním zvyklostem tak vzdálených.

Poté, co jsme museli rezignovat na výstavu na empoře, se další možnosti postupně zúžily na možnost jedinou – na vlastní liturgický prostor kostela. Ale ani tato cesta zprvu nevypadala schůdně. Převážně barokní interiér kostela ze 17. století je esteticky tak nasycen, že nebylo zřejmé, zda vůbec a jak do něj lze profesně korektním způsobem vstoupit. Zdál se nám zprvu tak naplněn barokní obrazotvorností, že pro autorčin vstup jako by nebyly, alespoň na dohled, otevřeny žádné dveře. Situace se zásadně změnila v závěru minulého roku, kdy byl, nemýlím-li se, z podnětu patera Mennekese uvolněn presbytář. Dveře, jež jsme předtím v uzavřeném barokním interiéru kostela neviděli, se před námi otevřely v samotné jeho ose. Vyvstaly v něm zcela nové možnosti, vzniklo zde místo, které tu předtím nebylo, místo volné pro autorčin vstup a přitom zdaleka ne prázdné, místo naplněné mimořádným obsahem.

Po uvolnění presbytáře pak před námi zůstal v podstatě poslední vážný otazník, totiž zda je možné vstoupit do liturgického prostoru s díly, jež mají duchovní dimenzi, pro liturgický prostor však původně nebyla určena. Frotovaná kresba Obrácení z cyklu Hosté je datována rokem 2006 a lettristické kresby z cyklu Dopisy vznikly na začátku roku 2009, obojí Adriena Šimotová vytvořila v době, kdy o případné výstavě v prostorách kostela Nejsv. Salvátora ještě vůbec neuvažovala. I tuto poslední obtíž se myslím podařilo postupně proměnit v pozitivní příležitost. Nejdříve tím, že jsme za svou přijali perspektivu, v níž se vztah mezi „liturgickým“ a „neliturgickým“, vztah nejednoduchý a nejednoznačný, sám stal součástí tematické struktury prezentovaného díla. Rozhodujícím se však stal krok navazující a podstatnější, krok, v němž autorka z obou kresebných cyklů vybudovala zcela nový instalační celek vytvořený právě pro toto liturgické místo a právě pro tento liturgický čas.

Když se dnes ohlédneme, můžeme říct, jakkoli to může znít někomu banálně, že z překážek se zde postupně staly nové možnosti, nebo alespoň znamení, která

k novým možnostem ukazovala. Bylo zde vytvořeno něco, co paní Adriena spíše nechce nazývat výstavou – liturgický prostor není galerií. Mohli bychom mluvit o intervenci, což je termín současného galerijního či mimogalerijního uměleckého provozu, jemuž věcně vzato nelze nic vytknout. Pro někoho by mohl znít poněkud dvojznačně, ale nemusí – intervenovat znamená přece také přimlouvat se za něco či za někoho, doporučovat něco či někoho někomu, něčí pozornosti, zprostředkovávat... To jsou významy, jež jsou s autorčinou tvorbou v souladu. Přesto však Adriena Šimotová mluví spíše o účasti, o účastném vstupu do liturgického prostoru, o účasti na čase, který předchází velikonočním svátkům, o účasti na dění, jež k nim v tomto prostoru směřuje a vede. Jak už jsme řekli, autorčino účastné vstoupení se neděje jen jejími kresbami, i když by to jistě nebylo málo. Vytvořila z nich novou strukturu, kompozici, kresebný objekt zahrnující figurativní frotáž a desítky lettristických kreseb, ale ani tím se její práce neuzavřela. Její vstup má nadto povahu instalace, která spoluzakládá nové významové vztahy uvnitř místa, jež její tvorbu tak vstřícně přijalo a které ji v předvelikonočním období nese.

Ze všech asociací a významových souvislostí, jež dílo této komplexní povahy evokuje či k nimž odkazuje, zmíním pouze fenomén prostrace. Znalci snad provokují, se slovem prostrace se obecně vzato často nesetkáváme, je odvozeno z latinského *prostratio* – prostření, prostření před někým. Překlad slova, jak víme, ještě není výkladem obsahu a smyslu pojmu, jenž se navíc mění v závislosti na kontextu. Připomeňme, že mluvíme-li o prostraci, nemusí jít obecně vzato o religiózní kontext, a pokud nám o něj jde, nemusí jít nutně o kontext křesťanský. V křesťanské liturgii se s prostrací setkáváme jakožto s modlitebním úkonem při kněžském svěcení, při velkopátečních bohoslužbách, v řeholních komunitách při skládání věčných slibů a nebo i jinak v závislosti na konkrétní podobě duchovní praxe u jednotlivých řeholí. Autorka však při tvorbě svého díla neměla na mysli rovinu obřadu, alespoň ne především. Šlo jí o souvislost obecnější a v určitém smyslu elementárnější či základnější.

Šlo jí o prostraci jako o modlitební úkon či etické gesto osoby v plnosti jejich konkrétního určení, o modlitební úkon či etické gesto jednoho každého člověka, který je tohoto úkonu a tohoto gesta schopen a který je potřebuje vykonat. A dále či ještě spíše jí šlo o samo vnitřní ustrojení v prožitku nejhlubšího religiózního a etického vztahu v tomto gestu vyjadřovaného.

Snad všechny výklady, které se věnují prostraci v křesťanské tradici, začínají připomínkou Ježíšovy modlitby v Getsemanské zahradě v noci před jeho zatčením. Ze starší biblické tradice můžeme připomenout Jób – poté, co jej jeho služebníci zpravili o pohromách, které jej a jeho rodinu postihly, roztrhl své roucho, oholil si hlavu a padl tváří k zemi před Hospodinem. Zdůrazněme, že Jób

tímto postojem i v této situaci vyjádřil svou úctu k Bohu. Naopak z pozdějších vrstev biblické tradice můžeme připomenout Jana z Apokalypsy; ten ve vytržení za sebou uslyšel hlas, který jej vyzýval ke zprostředkování poselství, obracel se, aby viděl, komu patří, a padl tváří k zemi před tím, kdo k němu mluvil... Příklady prostrace z křesťanské tradice by bylo možno uvést více, doložily by nejednorodnost tohoto postoje či pozice zahrnující pokání, vědomí vlastní nedostatečnosti, vyjádření úcty, vystupňovanou soustředěnost i radikalizaci dialogu s Bohem. Protože mezi námi pochopitelně nejsou jen praktikující křesťané, mohu snad na půdě Akademické farnosti osvětlit téma i abstraktnějším jazykem filozofické antropologie. Je-li člověk bytostí za určitých vnitřních a vnějších podmínek schopnou podstatně přesáhnout prvotní vázanost na své okolí a otevřít se vůči celku bytí v jeho zjevné i nezjevné povaze a v otevřenosti vůči tomuto celku navazovat na ústřední princip, který především nejpůvodněji zakládá možnou jednotu a řád jím žitého světa, lze prostraci chápat právě jako formu radikalizace a rozvíjení tohoto sebevztahení k nejpůvodnějšímu prazákladu... Vrátime-li se do souvislosti křesťanského myšlení, do souvislosti, v níž Adriena Šimotová své dílo pro kostel Nejsv. Salvátora vytvářela, je autorčin obraz obrazem postoje, nebo chcete-li pozice, v níž se člověk soustřeďuje v tom vztahu, který je základem všech vztahů, v nichž žije, ve vztahu k Bohu.

Autorčino přítomné dílo samozřejmě není redukovatelné na motiv, který jsem zde velmi stručně vyzdvihl. Dovolil jsem si vstoupit do tohoto zjednodušení jen proto, abych doložil, že a jak Adriena Šimotová chtěla přispět a přispěla k naplňování zdejšího *communio*.

Ještě trochu neorganický, přesto snad vhodný dodatek – v konkrétním kontextu instalace vytvořené pro presbytář kostela Nejsv. Salvátora by se autorčina figurativní frotovaná kresba mohla nazývat *Ecce homo*.

Popeleční středa 17. února 2010

III.

Rozhovor s Adrienou Šimotovou

Co jste pocítila, když jste poprvé vstoupila do salvátorského presbytáře?

Bylo to hned několik pocitů: ohromení monumentálním prostorem architektonicky dotaženým až do detailu a zároveň ostych, že si dovoluji vstoupit svou prací

přímo do liturgického prostoru. Proto jsem také byla dosti nervózní, když jsme poprvé zkoušeli instalaci, hledali nejvhodnější místo pro umístění mých kreseb či kresebného objektu do prostoru presbytáře.

Připadá mi, že se nakonec podařila vzácná vyváženost. Dílo nekonkuruje okolní barokní výzdobě, ale zároveň si udržuje určitou distanci a svébytnost, vstupuje citlivě, ale zároveň otevřeně do dialogu s prostorem a jeho návštěvníky. Jak na instalaci zpětně pohlížíte vy?

Myslím, že jsme se nemýlili. Důležité bylo i to, že jsme kresbu instalovali v horizontální poloze, na podlaze, také jako symbol pokory a odevzdání. Ukázalo se, že bylo moc dobré použití krytu z plexiskla, které mělo primárně chránit dílo, ale sehrálo také roli zrcadla, kdy návštěvník viděl nejenom kresbu jím chráněnou, ale i prostor chrámu a také odraz sebe sama.

Objevila jste během postní doby nějaký další aspekt, na který jste na začátku nepomyslela?

Instalaci v presbytáři jsem v průběhu jejího trvání shlédla ještě několikrát. Nebýt mého pohybového omezení, bylo by to samozřejmě ještě častěji. A můj vztah k ní se během mých návštěv kostela rozvíjel a pozitivně narůstal. Jako bych cítila ten prostor zaplněný modlitbami.

Jak jste dospěla k formě kresebného objektu?

Složit dílo ze dvou částí byl původně záměr kurátora Pavla Brunclíka, který jsem přijala za svůj. Zabývala jsem se v poslední době písmem, texty, dopisy, jejichž kresby jsem vrstvila na sebe tak, že čitelnost písma postupně slábla či zanikala. Kresebné zpracování textů tak však nadále symbolizovalo komunikaci a uchovávalo její tajemství. Druhá část kresebného objektu umístěného do presbytáře byla, jak víte, kresba lidské postavy, postavy v obrácení... Člověk je pro mne vždycky východiskem.

Myslím, že přítomnost vašeho kresebného objektu bude mít v kostele Nejsv. Salvátora ještě druhý život. Dílo bude v paměti kostela dál působit. Co si z tohoto setkání odnášíte vy?

Reakce asi byly samozřejmě různorodé, lidé dnes obecně přece jen nejsou zvyklí na jazyk současného výtvarného umění, tím méně na to, aby se současné výtvarné

umění ocitlo v kostele. O to víc mne pozitivní přijetí těšilo. V neposlední řadě i ze strany dětí, z jedné ze škol jsem dostala svázané album dětských kreseb, v nichž děti na můj kresebný objekt reagovaly. Zůstane-li v nich něco do budoucna a přítomnost mé práce bude trvat v jejich vzpomínce, je to víc, než v co jsem doufala. Je to výzva ke komunikaci, a to přináší naději i těm, kteří se uměním přímo nezabývají.

Za rozhovor poděkoval Norbert Schmidt, květen 2010.

IV.

Post scriptum: Úprava presbytáře kostela Nejsv. Salvátora v Praze
První neděle adventní 2009

Poměrně drobným přemístěním mobiliáře – čtyři novodobé a jen skromně využívané kostelní lavice byly přesunuty z presbytáře do vstupní části – vznikl v celku kostela nový svěbytný „oltářní“ prostor – jakýsi „kostel v kostele“. Hlavnímu oltáři, který nyní vyrůstá majestátně a pozvolna z masivní kamenné dlažby, byla navržena jeho plná barokní monumentalita, vzdušnost a vznešenost. Uvolnění prostoru presbytáře napomohlo zintenzivnění jeho sakrality a umožnilo bohaté dynamické využívání, jež by se mělo naplňovat především v těchto čtyřech oblastech: 1. mimořádné liturgické úkony spojené s bohoslužbou (přípravné obřady s katechumeny, mytí nohou na Zelený čtvrtek atp.); 2. pravidelné i občasné mimobohoslužebné liturgické úkony (adorace, modlitby společenství, tiché meditace, vigilie, křty dětí bez mše atp.); 3. prostor pro hudební doprovod liturgie (orchestrální a sborové doprovázení bohoslužby, chorální zpěvy, pašijové hry atp.); 4. mimořádné umělecké intervence úzce spojené s liturgií.

Do června 2010 se uskutečnilo v presbytáři vedle výše prezentované postní „návštěvy“ Adrieny Šimotové již několik větších uměleckých i liturgických intervencí. V době Vánoční zde byl instalován atypický věžovitý betlém Václava Sokola (viz *Salve* 4/2007). Pod vedením Roberta Huga zde zaznělo na Velký pátek oratorium J. D. Zelenky „Prosebníci u hrobu Vykupitele“. Nový český primas Dominik Duka OP v presbytáři biřmoval (11. dubna 2010) třicet jedna dospělých lidí. Při Noci kostelů 28. května 2010 přišlo do kostela a presbytáře přes 6 000 návštěvníků. Více na www.ctu-uk.cz nebo www.salvator.farnost.cz.

Úprava presbytáře: Norbert Schmidt na podnět Friedhelma Mennekese SJ.

Adriena Šimotová - Prostrace**Instalace kresebného objektu v presbytáři****kostela Nejsv. Salvátora u Karlova mostu**

Popeleční středa (17.2.) – Velikonoce (5.4. 2010)

kurátor: Pavel Brunclík

pořadatel: Akademická farnost Praha ve spolupráci s Centrem teologie a umění při KTF UK, Klára Jelínková a Norbert Schmidt

technická spolupráce: Miloš Věrný

doprovodný program: studenti Katedry výtvarné výchovy PedF UK pod vedením Ivana Špirka

autoři fotografií: Hana Hamplová (2, 3, 8, 57, 154), Petr Neubert (146, 147, 165), Martin Polák (obálka, 1, 23, 24, 37, 38), Martin Staněk (58, 92, 96, 115, 124, 134–136, 148–150, 158, 159), Norbert Schmidt (93), Zdeňka Špidlová (112, 113).

Adriena Šimotová (* 1926) je mezinárodně uznávaná česká výtvarnice, jejíž díla jsou zastoupena v mnoha předních českých i světových galeriích. Vystudovala Vysokou školu uměleckoprůmyslovou v Praze v ateliéru prof. Josefa Kaplickeho. Byla členkou Umělecké besedy, skupiny UB 12 a Nové skupiny. V současné době je členkou obnovené Umělecké besedy. Z nedávných samostatných výstav uvedme alespoň tyto: 2001 – *Adriena Šimotová, Retrospektiva*, Národní galerie v Praze; 2002 – *Künstler aus Tschechien* (s Jindřichem Štreitem), Katolische Akademie in Bayern, Mnichov; *L'oeil éphémère*, Musée des Beaux-Arts de Dijon; 2004 – *Adriena Šimotová*, Ecole des Beaux-Arts, Galerie du Quai, Toulouse; *Tvář*, Slovenská národná galéria Bratislava; *Kresby k textům (1967–2003)*, Moravská galerie v Brně; 2005 – *Věci, místo* (s Marketou Othovou), Galerie Caesar, Olomouc; 2006–2007 – *Adriena Šimotová – retrospektiva (1959–2005)*, Muzeum umění Olomouc; 2008 – *Adriena Šimotová, perforace, kresby (1975–85)*, Galerie moderního umění v Roudnici n. L.; Pocta Adrieně Šimotové – V. Nový zlínský salon 2008; *Hosté*, tvorba z let 2000–2006, Galerie města Plzně; 2009 – *Oh l'ombre, ma lumière, grafitové čáry čára*, AP ateliér, Praha. Adriena Šimotová je nositelkou mnoha ocenění, z nichž je nutné zmínit alespoň tyto: Herderova cena (Johann-Gottfried-von-Herder-Preis), Universität Wien (1990); Řád rytíře umění a literatury / Chevalier d'Ordre des Arts et Lettres – udělen vládou Francouzské republiky (1991); Medaile za zásluhy I. stupně – udělena prezidentem České republiky (1997); Řád důstojníka umění a literatury / Officier d'Ordre des Arts et Lettres – udělen vládou Francouzské republiky (2003); Doctor honoris causa Vysoké školy výtvarných umění v Bratislavě (2005); Cena Ministerstva kultury České republiky za rok 2005; Doctor honoris causa Vysoké školy umělecko-průmyslové v Praze (2007). Podrobnější informace o autorce lze nalézt např. v knihách: PAVEL BRUNCLÍK (ed.): *Adriena Šimotová*, 2. vydání. Olomouc, Muzeum umění Olomouc ve spolupráci s Národní galerií v Praze a Galerií Pecka 2006; ADRIENA ŠIMOTOVÁ: *Hlava k listování* (výběr textů, komentáře a úvodní text Milena Lavická). Praha, Gema Art/OSVU 1997; KAREL HVÍŽDALA: *Stopy Adrieny Šimotové. Tři dialogy s prologem a epilogem*. Praha, Nakladatelství Jaroslava Jiskrová – Máj a Dokořán 2005.

Pavel Brunclík (* 1956) studoval kulturologii na FF UP v Olomouci, filozofii a historii na FF UK v Praze. V současné době působí především jako kurátor.

Norbert Schmidt (* 1975) je architekt, vedoucí Centra teologie a umění při KTF UK a redaktor revue *Salve*.











Recenze

Rupert Berger: Liturgický slovník

Praha, Vyšehrad 2008. Přel. V. Konzal, J. Vokoun a Z. Lochovský

V roce 2008 vydalo nakladatelství Vyšehrad *Liturgický slovník* Ruperta Bergera, přeložený z německého originálu *Neues Pastoralliturgisches Handlexikon*, vydaného prestižním nakladatelstvím Herder v roce 1999. Slovník navazuje na starší autorovu práci napsanou společně s Adolfem Adamem a je adresován „všem, kdo se zajímají o liturgii“ (s. 7). Spojuje v sobě snahu podat výsledky liturgiky jako historické vědy s informacemi o aktuálních předpisech, zvyklostech a tendencích pokoncilní liturgické obnovy. Německý název vystihuje „pastorační“ zaměření práce, její praktickou orientaci na pochopení toho, co shromážděná obec při liturgii dělá nebo má dělat, jak to historicky vzniklo, případně jaké to má další (jazykové, obecně náboženské, praktické atd.) souvislosti. Německý ani český titul knihy nicméně neupřesňuje, že jde v zásadě o liturgii, potažmo obec a asi i uživatele katolické římského ritu ve střední Evropě. Ne že by slovník neznal jiné liturgické tradice (jsou tu i vysloveně „byzantská“ hesla jako „Prosfora“ nebo „Proskomidie“), ale jde o to, že ke křesťanskému Východu a k reformovaným tradicím se spíše přihlíží a srovnává se s nimi. Liturgický domov – smíme-li to tak říci – má autor a i textem předpokládaný čtenář, jak bylo naznačeno, v římském ritu, změny po II. Vaticanu už pro ně, vzhledem k roku vzniku příručky, nejsou žhavými novinkami; místy dokonce vzniká prostor i pro hodnocení těchto změn (srov. heslo „Modlitby nad dary“) nebo výklad o peripetiích pokoncilního hledání teologicky i kulturně adekvátního přístupu k některým věcem (vztah německé biskupské konference ke spojení první zpovědi a prvního přijímání eucharistie u dětí).

Zaměření na německou jazykovou oblast, projevující se zvláště pečlivým přehledem platných liturgických knih a předpisů s roky a okolnostmi vydání, doplnil „českými liturgickými realitami“ stejné povahy Václav Konzal. Ten také slovník spolu s Jaroslavem Vokounem a Zdeňkem Lochovským přeložil. Angažmá V. Konzala je z hlediska uživatelů důležité. Právě on, člen týmu překládajícího pokoncilní liturgii do češtiny, byl nejspíše (nevím, v publikaci to není uvedeno) tím, kdo recenzovaný slovník vhodně harmonizoval s dikcí a terminologickým stylem používaných českých liturgických knih. Domácí uživatel tak nemá pocit, že sem byl slovník „přeložen“ ve smyslu „přemístěn“, ale že je dobrou pomůckou pro právě aktuální znění liturgie v českém jazyce. Můžeme to sice brát jako nenápadnou samozřejmost – ale jakékoliv diskrepance a skřípání v tomto směru bychom buď nelibě nesli, anebo by nám byly podnětem k informačnímu zbloudění.

Je nemožné „recenzovat“ jednotlivá hesla; proto zůstaneme u několika důrazových postřehů. Liturgie je tu vhodně ukotvena v antropologické bázi – hesla jako „Slyšení“ nebo „Stání“ nezbředávají do neúměrně širokých religionistických komparací, ale navádějí uživatele k základnímu porozumění „jazyku“ liturgie jako řeči založené na obecně srozumitelných (aspoň v některé době)

lidských gestech, postojích a vlastnostech. Jak je to u slovníku vhodné, nezdůrazňuje autor své hodnotící postoje; přesto lze v toku informací vyzorovat jeho implicitní hodnocení jednotlivých etap dějin západní liturgie (srov. např. heslo „Barok“, zmínky o vhodnosti pokoncilních zjednodušení a návratu k dobrým, tedy jen některým, tradicím atd.). Liturgii, kterou popisuje, přijímá Berger jako kontinuální živou tradici a přirozeně přechází od informací o starověku k dnešnímu stavu; v pozadí tu cítíme ideál „dnešní“ liturgie s hlubokou historickou a teologickou perspektivou, se závazkem a úctou k tradici v bilanci s respektem k dnešní kultuře. A můžeme si hned klást otázku, jestli je možné dosáhnout takového porozumění liturgii v běžné pastorační situaci (tedy ne v kurzu liturgiky na teologické fakultě nebo v angažovaném řeholním společenství). Ať je odpověď na takovou otázku jakákoliv, Bergerovu příručku se i laickému (v obou významech, „neordinovanému“ i „neodbornému“) účastníkovi liturgie nabízí možnost vydat se tímto směrem, protože hranice mezi odborným poučením a názornou přístupností je tu podle mého vytyčena velmi vhodně a vyváženě. V této souvislosti se mi vybavila příhoda Th. J. Talleyho, reprodukováná R. Raftem v knize *Život z liturgie* (Olomouc, Refugium 2008, s. 328nn.): zaujatý a vědecky činný znalec liturgie tu při „běžné“ mši uvažuje, jak tradice v liturgii působí, i když účastníci neznají detaily jejího historického formování. Je ostatně také otázka, jestli by český knižní trh snesl příručku zaměřenou (větším rozsahem, podrobnější bibliografií, hlubším historickým nebo rozsáhlejší geografickým záběrem) na užší skupinu čtenářů, než s jakou počítá Bergerův slovník, aniž by způsobil větší nakladatelskou újmu. Nemyslím případ, kdy by kniha byla plně dotovaná a nikým nepoužívaná a udělala radost hlavně svým tvůrcům.

Další autorovo implicitní jemné formování čtenářova a čtenářčina názoru se projevuje v některých obecnějších heslech. Kouzlo české abecedy například způsobilo, že hesla „Obec“ a „Obět“, která se někdy mohou stát z hesel slovníkových bojovými a identifikačními hesly názorových skupin, spolu sousedí. Je na nich vidět, že je za nimi skryt autorův propracovaný nečernobílý teologický postoj. Myslím, že četbu slovníku lze s užitekem zahájit právě jimi.

Stopy autorovy osobní preference estetické povahy (to v liturgii samozřejmě také hraje roli) pak najdeme ve výzvách, jako je ta, že „přinejmenším evangelia by se o svátcích nadále měla zpívat“ (s. 509), nebo v upozornění na problematičnost zesilování hudby technickými prostředky.

U hesel popisujících předměty (nejpůvabnější je snad heslové slovo „Pinkl“ = „Klimpajtl“), roucha apod. čtoucího maně napadne, že instruktivnější by bylo, kdyby byl slovník v těchto případech vybaven jednoduchými perovkami, třeba jako v Šidlovského brožurě *Svět liturgie* z roku 1991. Při výkladech o vzniku německých liturgických knih po koncilu pak zatoužíme po ještě podrobnějším vylíčení vzniku a edičních peripetií těch českých, formujících se za mnohem složitější situace církve v komunistickém Československu. Takových „dobrých nápadů“ umí ovšem každý recenzent vymyslet bez práce mnohem víc, na dobrém hodnocení vykonaného díla v případě našeho slovníku to ale nic nemění. Jediné, co snad vzbudí trochu lítosti, je, že odkazy na literaturu se omezují jen na tituly dostupné v češtině (s. 16) – jistě, vyjadřuje to nejspíš záměr vydat příručku hlavně pro širší laické vrstvy, ale přidat odkazy na několik používaných liturgických kompendií aspoň v některých

světových jazycích by uživatelům rozšířilo obzory a usnadnilo pátrání při speciálnějších otázkách. Kromě toho předpokládám, že na počátku studia liturgiky sáhne po Bergerově knize i student, který pak bude pokračovat i k náročnější literatuře.

Nakladatelství Vyšehrad vydalo knihu v ediční řadě Teologie, kde už předtím vyšly mj. příručky vztahující se k liturgii z pera A. Adama a K. Richtera. Bergerův slovník je v této řadě vítaným přírůstkem.

Ondřej Koupil



English Summary – Priesthood

Jaroslav Brož

Scriptural Grounds of Priesthood

In the initial study of this issue the theologian Brož deals with the priestly function in the entire history of Israel and its outlet in the character of Jesus Christ. His basic line indicates that the priest in the religion of the Revelation, based on the Covenant, plays a significant role because he mediates the closeness of God. The Old Testament cultic system tried to reach this position not quite successfully through the sacrifice of animals. Full and permanent union with God is possible in the New Testament Church by the power of Christ's personal sacrifice. Christ's priesthood however is not individualistic but allows believers to participate in it. By the participation in Christ they have access to the powerful dynamism of filial obedience towards God and fraternal solidarity of love for all the people.

Tomáš Petráček

Priesthood, Priests, and History

Several Notes Regarding Changes of Forms of Priestly Life in Modern Times

The study of the historian Petráček questions the idea of the ideal priesthood passing through history. Though its theological basis remained unchanged, outward forms of the priesthood depended on many factors. The author shows how, against the medieval pluralism of opinions and a certain freedom, the post-trident priesthood diverged with its stress to the uniformity of the order, morality, and clearly defined social status, which were guarded by an elaborate system of control. Thanks to this, in the late 18th century a perfectly functioning parish network and system of spiritual care was developed; between the priest and the world there arose however a wide and constantly increasing gap. This was only widened in the times when the Church was sinking into the ghetto after the French Revolution. Moreover, during the 19th century the priest lost his privileged position of scholar in the community, as this role was overtaken by the teacher, and the priest withdrew into a fortress of anti-modern orthodoxy, nurtured by increasingly more archaic models of priestly spirituality. Also in the 20th century there was a loss of social prestige of the priesthood that along with the historic twists and turns led to a disengagement of priestly vocation from its historical and social roots and to a new grasp of its true meaning.

Where Present Priests Find the Example and the Inspiration? (Survey)

It turned up – amongst others – during the consideration of the general conception of this issue of *Salve* that in contrast to the ideals of priesthood, the very particular personal life and the motivation of the single priest are not taken strongly enough into account. The editors therefore decided to address several priests close to them, and ask them some very personal questions: Who played the

most important role as a model in your decision for priesthood, and how? Is this example for you still supportive or has it changed somewhat over the years? What is the most supporting thought of your priestly life today? Apart from other things there appeared a great variety of motivations and a personal depth of interviewed men who have chosen the priesthood.

Matthew Levering

Christ the Priest

Deepening of the Twenty-second Question of the Third Part of *Summa Theologiae*

The relationship between the historical-critical approach to the Bible, here represented by N. T. Wright and other writers, and classical theology, symbolised by St. Thomas Aquinas, is not as contradictory as it seems to be at the first sight. Matthew Levering demonstrates this when analysing St. Thomas' theology of Christ's priesthood, enriched by some results of historical-critical researches. The author pursues Thomas' argumentation, taking into account the views and contributions of Scripture scholars, whereas which demonstrates that serious Bible study and the genuine theology without biases and prejudices stay not in contradiction, but are mutually enriching.

Benedikt Mohelnik OP

Relationship Between the Universal and the Ministerial Priesthood

The study investigates the relation between the universal and the ministerial priesthood in the perspective of the uniqueness of Christ's priestly ministry, based on the fact, that the priest is identical to the sacrificed gift. The starting point is an analysis of the doctrine of the Epistle to the Hebrews. The universal priesthood is treated on the ground of the dicta of the Church Fathers and ancient authors, characterised by a distinct continuity of thought about the notion of the sacrifice presented in the Epistle to the Hebrews. The ministerial priesthood, which is also supported by the Scripture, acts in relation to the universal priesthood in its ministerial role. Both kinds of priesthood in the Church represent a participation in the unique priesthood of Christ and their mutual relation can be well explained by notions *in persona Christi* and *in nomine Ecclesiae*.

Benoît-Dominique de La Soujeole OP

Doctrinal Grounds of Priestly Spirituality

Fr. Benoît-Dominique de La Soujeole OP in his article examines the foundations of priestly spirituality in terms of dogmatic theology. The author begins with the magisterial texts of the 20th century those theses are further developed and deepened. He uses the reflection of the nature of the sacraments in general, and transfers the emphasis from the *Res et Sacramentum* of the Sacrament of Holy Orders – the priest's character, to the *Res tantum* – the grace dispensed through the sacrament. A careful analysis of the situation shows that we can understand the mentioned point as a modality specifying the baptismal grace, and therefore any priestly spirituality has to be rooted primarily in the genuine experience of the sacrament of baptism.

I Admit that I am Not Always Acting *Lege Artis***Interview with Adam Boniecki**

In the interview with the Polish Marian-Priest, journalist and long-time editor of the important Polish weekly *Tygodnik Powszechny*, Boniecki remembers his journalistic beginnings, coupled with the impulse of the Cracow Archbishop Wojtyła, at the time when he – already as John Paul II – sent the author to Rome to join the editorial staff of *L'Osservatore Romano*, as well as the situation in Poland after his return. Boniecki also openly talks about the relationship of loyalty to the Church and to the journalistic profession, about the need not to hide the truth from the believers, particularly in connection with the scandals of all kinds. He speaks with the understanding about the perspective of a shepherd who has set his priorities in other ways than usual.

Adriena Šimotová**Prostration. An Installation of a Drawing Object in Presbytery of St. Saviour Church**

The issue of the Revue Salve dedicated to priesthood is accompanied by photo-documentation of an artistic interventions of the prominent both Czech and internationally recognized artist Adriena Šimotová (* 1926) in the presbytery of the academic Church of St. Saviour in Prague in Lenten-tide 2010. This unique achievement which resonates both with the liturgical tide and with the specific spot in the church, creates an important step in the dialogue of the Church and contemporary art in the Czech Republic. A closer outline brings the speech of the curator Pavel Brunclík published in the Revue Salve. Photographs of the installation are complemented with the documentation of the preceding architectonic arrangement of the presbytery by Norbert Schmidt with an encouragement from Friedhelm Mennekes SJ.





STUDIA THEOLOGICA 39

jaro 2010

ročník XII, číslo I

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

Július Pavelčík:

Podobenstvo o vytrhaní kúkoľa v Tomášovom evanjeliu

David Svoboda:

Princip individuace materiálních jsoucen v díle Tomáše Akvinského

Karel Říha:

Mezi transcendentalitou a transcendencí

Petra Otýpková:

Katolický aktivista a politický vězeň dr. Josef Myslivec

Zdeněk Demel:

Liturgie s mládeží v německé jazykové oblasti

Štěpán Šťastník:

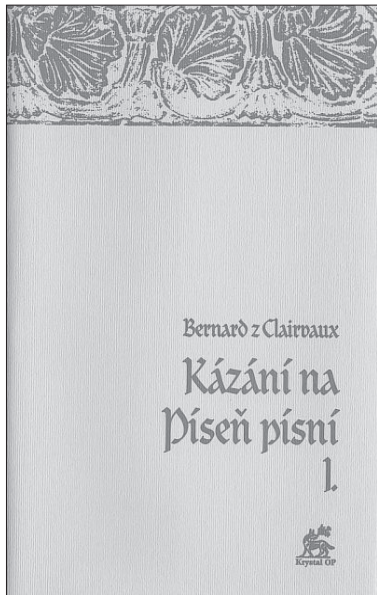
Pluralita generálních vikářů?

Nové Souvislosti!

www.souvislosti.cz



NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP

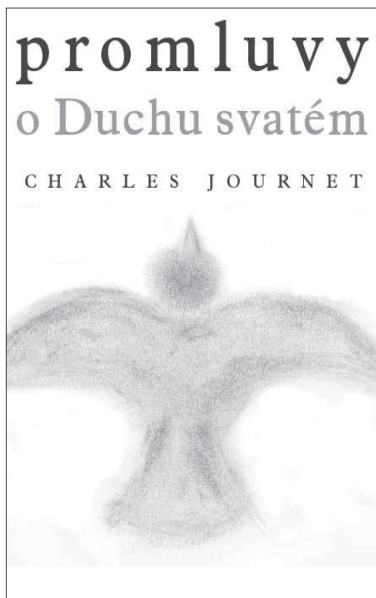


Bernard z Clairvaux:

Kázání na Píseň písní I.

Biblický text Písně písní inspiroval k výkladům nejrůznější autory, jak církevní otce 2. a 3. století (Hippolyt Římský, Origenes), tak i velké osobnosti století následujících (Řehoř z Nyssy, Nil Ankyrský, Řehoř Veliký). Bernard z Clairvaux (1090-1153) vytváří svá Kázání na Píseň písní v době, kdy byl tento biblický text opravdu jedním z nejoblíbenějších témat pro výklad. Bernard jej zpracoval celkem v 86 kázáních, a to v letech 1135-1153. Nevyložil v nich ani zdaleka celý text Písně písní, protože četné odbočky, které ho během rozjímání napadaly, ho často zavedly daleko od původního textu. Vědci nejsou jednotni v názoru, zda svá Kázání skutečně přednášel komunitě bratří, nebo zda si je zvolil pouze jako literární formu pro psaný výklad. Na rozdíl od jiných interpretů, kteří vidí milostnou poezii Písně písní jako vyjádření vztahu Krista a církve, případně Krista a duše, vnáší Bernard do svého výkladu velmi osobní rysy a aplikuje tento vztah na Krista a vlastní duši. Na konkrétních příkladech ze svého života i ze života bratří nám pomáhá orientovat se v našich vlastních nesnázích a složitostech vztahů s lidmi i s Bohem. Právě pro tyto osobní zkušenosti je jeho výklad aktuální nejen pro jeho současníky a pro řeholníky i v pozdějších stoletích, ale i nyní pro nás - tedy pro každého člověka, který chce prožívat intenzivně svůj život s Bohem. *bilingva, brož., 528 str., 475 Kč*

NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP



Charles Journet:

Promluvy o Duchu svatém

Duchovní cvičení kardinála Journeta určená laikům nebo řeholním sestrám ukrývají zlatý poklad teologie i nauky o duchovním životě. Journet uměl velice prostým jazykem otevírat mysl posluchačů, aby chápali i ta nejhlubší tajemství víry. V Promluvách o Duchu svatém, které jsou jakýmsi autorovým testamentem, se Duch svatý sám ujímá úkolu zapalovat srdce čtenářů ohněm kontemplace, aby zatoužili po Boží kráse.

brož., 136 s., cca 145 Kč

Podvkrát Bůh tak říkajíc vystoupil ze sebe sama, dvěma zásadními činy viditelně projevil vnitřní překypující plnost své Dobrotы. Poprvé to bylo při stvoření vesmíru. To je společným dílem všech tří osob, je však přičítáno Otci jakožto Počátku obou ostatních. Druhým Božím zásahem je výkupné Vtělení. To je viditelné především ve své hlavě, kterou je Kristus... Posláním třetí osoby není založit třetí viditelný – postkřesťanský nebo nadkřesťanský – vesmír. To je pošetilá iluze. Jeho tajemným posláním je sestoupit do našich srdcí a otevřít je, abychom chápali od věčnosti pojatý spásný Boží záměr, abychom ve viditelném stvoření vesmíru a skrze něj chápali tajemství Otcovy lásky, abychom ve viditelném spaseném vesmíru a skrze něj zahlédali tajemství lásky vtěleného Slova. Třetí osoba odmítá vzít na sebe lidskou tvář, a tím k sobě strhnout naši pozornost. Její jedinou touhou je působit na naši duši tak, abychom byli schopni rozeznat za viditelným dílem ostatních dvou osob pozvání k lásce, se kterým se na nás Otec a Syn obracejí.

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ☛ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 20 let existence. Během této doby prošlo také vývojem v odbornosti, grafické tváři, obrazovém doprovodu i tiskové kvalitě.
- ☛ Náklady samozřejmě rostou, a tak nyní překračují náš zisk z prodeje jednotlivých čísel. Jsme odkázáni na několik velkorysých dárců.
- ☛ Vzhledem ke změnám cen poštovního a dalšímu zdražování jsme museli zvýšit cenu revue Salve na 80 Kč za výtisk při ročním předplatném 300 Kč a sponzorském 500 a více Kč.
Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Staňte se, prosím, předplatitelem SALVE – podpořte tak naši revui!

Číslo účtu pro sponzory: 6375022/2700, variabilní symbol: 72583

Adresa: Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 - Hradčany

Tel.: 603 229 688

E-mail: dominika@apha.cz

Další informace o revue SALVE najdete na <http://salve.op.cz>.



ČESKÁ
KATOLICKÁ
LITERATURA
(1918-1945)



JERUZALÉMSKÁ BIBLE

PÍSMO SVATÉ
VYDANÉ
JERUZALÉMSKOU
BIBLICKOU
ŠKOLOU

KRYSTAL OP
KARMELITÁNSKÉ
NAKLADATELSTVÍ



JERUZALÉMSKÁ BIBLE

Karmelitánské nakladatelství a nakladatelství Krystal OP vydávají společně v listopadu 2009 první kompletní české vydání Jeruzalémské bible

Co je JERUZALÉMSKÁ BIBLE

- * jeden z nejuznávanějších a nejrozšířenějších moderních katolických překladů Písma
- * zahrnuje i deuterokanonické knihy: 46 knih Starého zákona a 27 knih Nového zákona
- * obsahuje úvody k jednotlivým knihám; jazykové, historické, teologické komentáře a konkordanční odkazy
- * vznikla úsilím Jeruzalémské biblické školy v době, kdy bylo třeba se vyrovnat s otázkami o historicitě a pravdivosti Bible jako knihy Božího zjevení
- * česká verze je plodem třicetileté práce patnáctičlenného překladatelského týmu pod vedením Františka X. a Dagmar Halasových

Přednosti JERUZALÉMSKÉ BIBLE

- * je vhodná k rozjímání i ke studiu
- * snaží se formou i obsahem přiblížit původním biblickým textům: neubírá ani nepřidává na literárních kvalitách originálu
- * její poznámky a úvody shrnují klíčové interpretační poznatky, a přitom nezatěžují svým rozsahem
- * je po několika desetiletích prvním úplným katolickým překladem Písma do češtiny

objednávky: <http://krystal.op.cz>

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu
číslo 2 ročník 20 (2010)

vychází čtyřikrát ročně

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

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Gregor Buř, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Ludvík Grundman OP, Benedikt Hajas OP, Klára Jelínková, Pavel Vojtěch Kohut OCD,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Alexius Vandrovec OSB.

sídlo redakce /

Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1-Hradčany
tel.: 603 229 688, e-mail: dominika@apha.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Diana Kopřivová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: Omikron Praha, s. r. o.

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl (<http://salve.op.cz>)

distribuce – objednávky /

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštou.)

cena 80 Kč

roční předplatné včetně poštovného 300 Kč, sponzorské 500 Kč a více

číslo účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700 v.s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301