

R. M. D A C Í K O. P.

BŮH
VE SVÁTOSTECH



Dominikánská edice Krystal v Olomouci

MCMXLVIII

BŮH VE SVÁTOSTECH

V Ě R O U K A P R O L A I K Y
D Í L V.

Bůh je mocný a má nesmírně mnoho možností, kterými může uplatňovati svou moc. Je nekonečně dobrý a jeho přesažná moudrost mu ukazuje nekonečné množství cest, kterými by pozvedl k sobě lidskou duši, naplnil ji svou láskou a milostí a učinil ji šťastnou oním štěstím, které není z tohoto světa.

Bůh může působit na člověka přímo bez jakéhokoliv prostředníka, a právě tak by se mohl člověk k němu obracet přímo a mohl by chtít, aby tento přímý styk měl jako následek živé a životodárné spojení, které se děje za předpokladu milosti. Jestliže však ustanovil Bůh Ježíše Krista jediným prostředníkem mezi člověkem a sebou samým, takže není v nikom jiném spásy leč v jeho jménu, pak už člověk nemá práva jíti k Bohu sám. A jestliže Ježíš Kristus vлил svou svatou krev, kterou zprostředkoval smír mezi Bohem a člověkem, do svátosti, pak jsou a zůstanou novozákonní svátosti normálními nástroji spásy a Bůh bude zpravidla udělovat svou milost v nich a skrze ně.

Svátosti se nám tedy jeví v díle spásy člověka jako nástroje, v kterých a skrze které působí Bůh. Pohlížíme-li na svátostný obřad jen s jeho vnější stránky, budeme opakovat se svatým Augustinem otázku: Odkud taková síla vody, že obmývá srdce, když se

dotýká těla? Není to síla přirozené vody; je to síla Boží, sám Bůh to působí tajemným způsobem v křestní vodě a vlévá svou milost do duše dítěti, jehož hlavy se dotkla při svátostném obřadu voda.

Můžeme proto pohlížet na svátosti jakožto na viditelná a působivá znamení nadpřirozené milosti různým způsobem. Můžeme si všimat jejich vnější stránky, krásy obřadu a jejich výchovného významu v křesťanském životě, který je jistě nemalý. Můžeme hledět na svátosti v jejich vztazích k církevním zákonům, neboť ve svátostech vzhledem k jejich vnější stránce je mnoho prvků, které mluví o církevním zá-sahu a pravomoci. A konečně můžeme pohlížet na svátosti v tom, co je v nich nejvnitřnějšího a nejpodstatnějšího: v jejich vztahu k Bohu, jenž jich užívá jako nástrojů své moci a dobroty vůči tvorům. A to je naše hlavní záležitost, které máme na zřeteli, když chceme jednat o B o h u v e s v á t o s t e c h.

Bůh ve svátostech je Bůh působící skrze svátosti vnitřní přetvořování člověka milostí. Na křtu nám dává nový život, účast ve svém vlastním životě. Tento nový život upevňuje a zdokonaluje svátostí birmování. Eucharistií podporuje v duši člověka vzrůst svého života. A ztratí-li jej člověk hříchem, vrací mu ho ve svátosti pokání. V posledním pomazání dává křesťanu sílu vytrvat v přijatém životě Božím na křtu, když se má snad již co nevidět tento život milosti proměnit v život slávy. Kněžstvím si ustanovuje a tvoří živé nástroje, pomocí nichž by rozdával všem život Boží, a svátostí manželství pozvedá rodinu, aby se stala rozmnožovatelkou dětí Božích, účastníků se jeho života.

Tak i pátý svazek věrouky má za předmět Boha, a to Boha působícího ve svátostech a rozdávajícího v nich z nezměrného bohatství milostí, zasloužených Ježíšem Kristem.

MYSTERIA KŘESŤANSKÁ

Pohlížíme-li na náboženství jako na vztah člověka k Bohu, pak je nám jasné, že vlastní smysl a poslední cíl každého náboženství byl za všech časů dospět k bližšímu styku s Bohem. Někdy byl tento styk s Bohem chápán jako vyhrazený čistě jen době, až se člověk zbaví pout tělesnosti, jindy se slibovala blaženost, vycházející z tohoto spojení, už zde na zemi. Bůh je podstatně největší Tajemno, jaké se představuje bádavému lidskému rozumu, a proto není divu, že si člověk hledal mnohdy nejpodivuhodnější cesty alespoň k slabému a nedokonalému proniknutí tohoto nekonečného Tajemna. Ona podivuhodná odvěká síla lidské duše, pudící člověka k hledání příčin všeho, co vidí a co zakouší, vedla člověka vždy za brány světa čistě smyslového. A pochopil-li jednou člověk, že existuje Bůh, mohl netoužit po nějakém těsnějším sblížení s ním?

Není proto divu, že se za všech dob a téměř ve všech náboženstvích setkáváme s jistými mysteriemi, tajemstvími, jejichž úkolem bylo přivést člověka blíž k Bohu nebo uvést jej v přímé spojení s Božstvem. Není bez zajímavosti, že čím více se vzdíral náboženský formalismus ve starém pohanství, tím více kvetly sekty zabývající se náboženskými mysteriemi. Všelíjakými obřady, zařikáními, modlitbami a zpěvy toužil člověk v náboženské extasi se povznést nad svou všednost a uchopit samo božství. Byla to snaha lidská, mezi níž a jejím cílem nebylo vlastně

poměru; chyběl prostředník, který by spojil tyto dva nesmírně vzdálené světy: božství a člověka.¹

Příchodem Kristovým sestupuje Bůh na tuto zem a člověku je zaručeno jednou spojení s ním. Ježíš Kristus jest jediný prostředník mezi nebem a zemí, a spojení člověka s Bohem, které on uskutečnil, když pro něj zemřel, navazuje se milostí zaslouženou na kříži. Je původcem milosti, a proto ji může rozdělovat, kdy chce a jak chce a komu chce. Zemřel za všechny, a proto všichni jsou pozváni, aby se účastnili plodů jeho svaté krve, ať se to děje způsobem viditelným nebo neviditelným.

Než, třebaš tato posvěcující činnost Kristova v duších se může uskutečňovat i způsobem neviditelným, a víme, že mnohdy se takto uskutečňuje, má Kristus ohled na naši lidskou přirozenost, která je smyslová, hmotná, a proto si žádá vitálních znamení, která by ukazovala tuto činnost Kristovu.

Proto ustanovuje svátosti jako viditelná a působivá znamení milosti, která spojují člověka s Bohem. Vždyť ostatně i samo vtělení jde touto cestou: Bůh se stává viditelným pro smysly, aby mohl uskutečnit svůj vliv na lidstvo. Proto nazývali mnohdy svatí Otcové člověčenství Kristovo svátostí po výtce. Právě skrze toto člověčenství Kristovo přichází veškeré lidstvo k nejtěsnějšímu spojení s neviditelným Bohem. A protože člověčenství Kristovo se stalo samo po svém zmrtvýchvstání neviditelným, jsou nám svátosti pomůckou ke spojení s Bohem a dávají nám

¹ V době rodícího se křesťanství kvetla hlavně na Východě náboženství s mysteriemi. Jsou známa zvláště mysteria Mithrova, Dionysova, Osirisova, bohyně Isidy, Afrodity a Kybely, jak je popisuje v *Metamorfosách* L. Apuleius. Zasněžení těchto mysterií - *mystes* - se věnovali rozličným obřadům, postům a hostinám, zpěvům, náboženským tancům, užívali všelijakých opojných nápojů, aby se dostali do náboženského vytržení. Ani drásání těla a pohlavní styk v některých kroužcích nechyběly. Přesto však některé družiny těchto zasněžených mysterií stály na vysoké mravní úrovni a jejich mystické snahy byly opravdu upřímné. Cf. Pinard de la Boulaye, *Étude comparée de religions*. 1925.

účast v tajemném vlivu Kristově na všechno lidstvo.

Ještě donedávna bylo módou vykládat křesťanské svátosti jako napodobeniny pohanských mysterií. Ježíš, původce náboženství čistě duchovního, kultu „ducha pravdy“, neměl prý v úmyslu stanovit nějaké svátosti. Prvotní křesťané zůstali věrni jeho duchu, praví, a znali jen kult ducha a srdce. Ale jakmile přišlo křesťanství ve styk s pohanským světem, cítilo potřebu vnějšího kultu, a proto docela přirozeně si osvojilo některé tajemné obřady neboli mysteria řeckých náboženských společností. Křesťanství by se prý nutně vystavilo nebezpečí, že zůstane bez vlivu na řeckého člověka, nepřizpůsobí-li se jeho kultovním tendencím a jeho lásce k magickým ritům a mysteriím.

Tak vysvětlují vznik a smysl křesťanských svátostí mnozí racionalisté.²

Paschal napsal ve svých Myšlenkách zcela právem, že všechny věci skrývají nějaké tajemství, mysterium, protože všechny věci jsou závojem, který zahrnuje Boha. Touha po poznání skrytých a tajemných věcí byla vždy v člověku. Je mu přirozená. Není proto divu, že každé náboženství, které znamená vyjadřování a uskutečňování poměru člověka k Bohu, obsahuje nějaká tajemství. Kriterium pravosti náboženství je právě v existenci tajemství víry, dogmat, v tajemství sdělování Božího života, kterého se dostává člověku právě ve svátostech. Svátost, mysterium, jakožto posvátný závoj něčeho božského, není nějaká výjimka ve vesmíru; naopak, je to nejsilnější vyjádření toho, co můžeme pozorovat částečně ve všech věcech, které jsou všechny svým způsobem ta-

² Je to theorie zvláště Harnackova v knize *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Jeho následoval Sabatier a mnozí jiní. Nejostřeji odsoudil tyto domněnky Pius X. v encyklice *Pascendi* 1907 a v dekretu *Lamentabili*. - Církev českoslov. sice připouští, že od počátku Církve tu byly svátosti, ale dodává, že je „Pán Ježíš neustanovil ani neporučil“. Spisar, *Křesťanská věrouka v duchu církve českoslov.*, str. 52. Nevím, zda je tu třeba myslet na neznalost evangelia, či na něco horšího.

jemstvím existence Boha, jehož tvůrčí moc skrývají. Je proto naprosto zbytečné hledat původ křesťanských svátostí v kultu pohanských mysterií. Pojem náboženství sám v sobě vyžaduje svátostí jakožto vnějších znamení vnitřního poměru člověka k Bohu. Když si mimo to ukážeme, jak jednotlivé svátosti Nového Zákona mají svůj původ v samém úmyslu Krista, jenž je ustanovil i proto, že znal dokonale lidskou přirozenost toužící dostat se k neviditelnému duchu pomocí viditelných věcí, je nám jasné, že křesťanská mysteria neboli svátosti nemají jiného vztahu k mysteriím pohanským, než že jsou stejně ve shodě s povahou lidské touhy dostat se blíže k Bohu.

I. SVÁTOSTÍ NA CESTĚ SPÁSY

Křesťanská mysteria neboli svátosti jsou tedy ve vlastním smyslu ona vnější znamení, která znamenají a udělují milost, získanou Ježíšem Kristem. Tím je zřejmě řečeno, že jsou to tajemství, neboť nikdy člověk nepochopí úplně vnitřní spojitost mezi viditelným znamením svátosti, na př. litím vody při křtu, a vnitřní milostí, účastí v životě Božím, které se v této chvíli člověku dostává. Kdyby tyto svátosti nebyly nic jiného než pouhé symbolické úkony, kterými by se nám představovaly neviditelné věci, nebo kdyby to byly pouhé sociální úkony nebo znamení, kterými by se dávalo najevo, že ten neb onen člověk je členem společnosti Církve, jak je tomu u symbolů jiných společností, pak by ovšem neměly svátosti v sobě naprosto nic tajemného.³

³ Srov. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1932, str. 485. V církvi českoslov. nemají svátosti ovšem nic tajemného v sobě, protože jsou to pouhé symboly, znamení příslušnosti k náboženské společnosti a pouhé náznaky spojení s Bohem. V oficiálním *Učení nábož. křesť. pro věřící církve českoslov.* (Praha 1932) se praví: „Svátosti nebo tajemstva [jsou to vůbec tajemstva?] jsou posvátné úkony, kterými věřící v různých

Podivuhodná tajemná síla, spojená se svátostmi, je tím větší, že její účinnost není patrna ve viditelném světě, nýbrž v duši člověka, a že výsledek této činnosti je zcela nadpřirozený, totiž účast v přirozenosti Boží, v Božím životě.

Svátosti jsou tedy znamení, a to jest jedna jejich stránka. Jsou to ovšem znamení působivá; to je druhá stránka svátostí, a tou se právě liší od jakýchkoliv jiných znamení. Právě tato působivost svátostí činí je tajemstvími víry. Sněm tridentský praví, že svátosti obsahují milost, kterou znamenají, a tu udělují těm, kdo nekladou překážky.⁴ To bylo řečeno právě proti protestantům, kteří upírali skutečnou působivost svátostem, protože, jak pravili, naše ospravedlnění se děje pouze vírou. Svátosti podle nich nepůsobí jinak než jakékoli jiné úkony náboženské, jejichž činnost v duši je úměrná stupni víry, zbožnosti a jiných osobních dispozic.

Srovnáme-li obřady starozákonní, jež bychom mohli nazvat svátostmi, se svátostmi Nového Zákona, vidíme opět, že je rozlišuje působivost.

Svatý Tomáš uznává čtyři svátosti ve Starém Zákoně. Byla to předně obřízka, která předobrazovala křest, a vírou, která se s ní spojovala, odpouštěla dědičný hřích. Dále to byl velikonoční beránek, předobrazující Eucharistii. Rozličná očišťování a oběti za

okolnostech životních naznačují a posilují své sjednocování s Bohem" (str. 36). Stejně ve Spisarově posledním díle: *Věrouka v duchu církve českoslov., II.* Praha 1945. Spisar vyznává ve své *Křestanské věrouce*, že „církvev českoslov. nepovažuje zevní úkon svátostný za znamení působivé." Podle toho se ovšem neliší svátosti od jakýchkoliv jiných náboženských úkonů, protože jejich smysl je naznačovat a posilovat sjednocení člověka s Bohem. To ovšem možno, jak zřejmo, i pouhou modlitbou (str. 52). Katolická nauka o působnosti svátostí se mu zdá blízká kouzelnictví a čarodějnictví neboli magii (tamtéž). Racionalista ovšem těžko chápe, že Bůh může používat věci hmotných jako nástrojů své duchovní činnosti.

⁴Continent gratiam, quam significant, eamque conferunt non ponentibus obicem. Srov. sess. VII. Denz. 849, 815. Katech. sněmu trid. P. II, n. 28.

hřích byly starozákonní pokání, a ve svěcení levitů a kněží můžeme spatřovat náznak novozákonní svátosti kněžského posvěcení. Všechny tyto svátosti se shodovaly s našimi v pojmu znamení, nikoli však vzhledem k působivosti. Tajemství svátostí Kristových záleží právě v tom, že v síle jeho vykupitelské smrti působí, udělují samy sebou milost každému, kdo neklade odporu, to jest, kdo je přijímá ve stavu obrácení k Bohu. Svátosti starozákonní se však nemohou nazývat příčinami milosti, protože to nebyly nástroje milosti, nýbrž jen znamení. Ti, kdo je přijímali s náležitou vnitřní přípravou, dostávali při jejich přijetí od Boha milost silou víry v budoucího Vykupitele, kterou takto vyznávali. Kdyby svátosti starozákonní byly rovny svátostem Nového Zákona, nebylo by třeba vykupitelské činnosti Kristovy a nebylo by třeba svátostí, které z ní vytryskly, jak správně ukazuje svatý Tomáš⁵ na základě textu sv. Pavla: „Jestliže ze Zákona je spravedlnost, Kristus zbytečně zemřel.“ (Gal. II, 21.) Svátosti Starého Zákona byly jistým druhem vyznání víry v budoucího Vykupitele a odtud jejich vnitřní hodnota. Neměly však v sobě moc udělovati milost, takže zůstávají pouhými znameními na rozdíl od svátostí Nového Zákona, které jsou také příčiny, i když pouze nástrojové. Proto mohl říci sv. Pavel o celém náboženském životě Starého Zákona, tedy i o přijímání svátostí: „Ze skutků Zákona nebude ospravedlněn žádný člověk před Bohem.“ (Řím. III, 28.) Smysl těchto starozákonních svátostí nejlépe vystihuje svatý Tomáš, když praví (tamtéž): „Při obřizce (a podobně při ostatních svátostech) se udělovala milost, pokud byla znamením budoucího umučení Páně.“

Svátosti ve smyslu katolické nauky nelze chápat jinak než jako pokračování Kristova vtělení, jako sdělování jeho vykupitelského díla duším, jako nástroje v ruce Kristově, jimiž nás chce posvětit. Viditelné znamení, svátostný obřad vykonaný podle ustanovení Kristova, působí vnitřní silou, udělenou mu Kris-

⁵ Summa theol. III, 62, 6.

tem, tím, že je vykonán. Má-li přísluhovatel úmysl uděliti svátost čili konati to, co koná Církev, a je-li u přijímajícího alespoň nejmenší stupeň přípravy, to je stav obrácení k Bohu, působí svátosti neomylně příliv Božího života do duše křesťanovy.

Písmo svaté nám představuje zřejmě svátosti jako obřady, které působí posvěcení člověka. Kristus nás učí, že se rodíme z vody a z Ducha svatého (Jan III, 5). Má tedy naše duchovní zrození na křtu svatém dvojí příčinu: Ducha svatého jako příčinu hlavní a vodu jako nástroj. Ve chvíli, kdy se uděluje svátost křtu, dává Bůh vodě přechodně tajemným způsobem zvláštní moc, aby byla skutečným nástrojem posvěcení člověka. A tak, jako Duch svatý je při křtu skutečnou a fysickou příčinou posvěcení duše, tak i voda, svátost, je skutečným fysickým nástrojem, kterým se člověku tohoto posvěcení dostává. Ne, že by Bůh nemohl působiti přímo, ale chtěl-li působit pomocí svátostí jako nástrojů, děje se dnes zpravidla posvěcení člověka touto cestou.

Podobně svatý Pavel připisuje křtu sílu duchovně obmývat a dávat nový život. V listě Efeským V, 26 píše, že Kristus očišťuje svou Církev koupelí vodní při slově - to je svátostí křtu. A v listě Tim. III, 5 praví, že nás Bůh spasil skrze koupel znovuzrození a obnovy Ducha svatého. Síla obmytí a znovuzrození se připisuje tedy nejen Bohu, nýbrž i svátosti, tedy viditelné věci, křestní vodě, spojené se slovem. Jsou tu tedy dvě příčiny, které působí posvěcení člověka: Bůh, příčina hlavní, a svátost, nástroj v ruce Boží, ale nástroj fysický, tak jako v obyčejném umývání člověka je voda fysickým nástrojem jeho tělesného obmytí.

Zamyslíme-li se nad tímto tajemstvím, mohli bychom se právem tázat se svatým Augustinem: „Odkud má voda takovou moc, že se dotýká těla, a obmývá srdce?“⁶ Těžko věru říci, v čem záleží ona nadpřirozená duchovní síla, které se dostává hmotnému znamení ve chvíli, kdy se spojuje látka svátosti se slo-

⁶ Tract. in Joan. LXXX, n. 3. PL 35, 1840.

vem. Zdá se, že Bůh ve chvíli, kdy užívá těchto viditelných znamení, vtiskuje jim přechodně duchovní moc, která je uschopňuje udělit milost. Není v tom nic nemožného, protože poslušenská mohoucnost je u všech tvorů, pokud veškero tvorstvo je ve své podstatě ochotno podrobit se Bohu a být jeho poslušným nástrojem ve všem a ke všemu, co se neprotiví jejich přirozenosti.⁷ Proto svátosti jako nástroje v ruce Boží působí podstatně bez ohledu na osobní vlastnosti toho, kdo je uděluje nebo přijímá. Křest dává účast v životě Božím i malému dítěti, které není ještě schopno úkonu víry, a přináší milost Božího dětství i tehdy, když byl udělen hříšníkem nebo i bludařem.

Svatí Otcové to vysvětlují obrazy, které nám dávají alespoň poněkud proniknout v povahu věci. Paprsek slunečního světla prochází blátem, aniž ztrácí na čistotě, voda k nám přichází právě tak v potrubí olověném, jako by přicházela potrubím zlatým. V té chvíli, kdy je kněz ozdoben kněžským charakterem, je nositelem moci Boží. Ať je to Petr nebo Jidáš, jeho činnost při udělování svátostí je posvěcena Kristem. Ten, kdo uděluje svátosti - tak jako svátost sama - je pouze průtokem nadpřirozené milosti, která vytéká ze srdce Božího a používá i nedokonalých nástrojů, aby se dostala k srdci člověkovu.

Podivuhodná je působnost svátostí Nového Zákona, ale není nepřijatelná lidskému rozumu, protože umělec, který používá těchto nástrojů k vytváření krásného díla v duši člověkově, je sám Bůh. Zdá se, jako by Kristus přelil do těchto znamení, která sám ustanovil, všechnu svou svatou krev, prolitou z lásky za lidstvo. Svati Otcové opakují stále větu, která se stala obecným majetkem církevních spisovatelů: Z probodeného boku umírajícího Krista na kříži vytryskly svátosti, a jeho Církev jimi dochází spásy. A svatý Tomáš k tomu podává vysvětlení⁸: „Spasitelná moc proudí z Kristova božství jeho člověčenstvím do samých svátostí.“ Tak jako myšlenka člověka jako by

⁷ Sv. Tomáš, *De virtut. in com.*, q. I, a. 10 ad 13.

⁸ *Summa theol.* III, 62, 5.

procházela rukou do pera, které ji svěří papíru, tak Kristova milost, vycházející z jeho nekonečného Božství, prochází jeho svatým člověčenstvím, zraněným na kříži, a z těchto ran jde dále, jde až k viditelným znamením křesťanského náboženství. On je ustanovil, on jim dal podivuhodnou sílu a udržuje ji v nich svou všemohoucností. A tak svátosti jako nástroje v rukou všemohoucnosti Boží podávají dále svatou krev, která vytékala z Kristových ran na kříži.

„Zdá se,“ praví dále svatý Tomáš, „že svátostná milost je zařízena ke dvěma účelům: totiž k odstranění předchozích hříchů a ke zdokonalení duše v těch věcech, které náležejí k bohopoctě. Je však jasné, že Kristus nás osvobodil od našich hříchů zvláště svým umučením. Podobně také svým umučením zahájil bohopoctu křesťanského náboženství. Proto je jasné, že církevní svátosti mají zvláštní moc z umučení Kristova, jehož síla se s námi jaksi spojuje přijímáním svátostí. Na znamení toho z boku Krista, visícího na kříži, vytekla voda a krev, z nichž jedna poukazuje na křest, druhá na Eucharistii, jež jsou nejmocnější svátosti.“

Podle učení katolické Církve jen milost spojuje člověka s Bohem, pokud mu dává účast v jeho vlastní přirozenosti. Milost, která je udělována ve svátostech, může býti dvojí: *první* neboli milost mrtvých; ta dává nadpřirozený život duši, takže nepředpokládá žádnou předchozí milost. A pak milost *druhá* neboli živých, která předpokládá u člověka stav milosti. Tato milost druhá je vlastně rozmnožení milosti, kterou již někdo měl, kdežto milost první tvoří z hříšníka. člověka duchovně mrtvého, dítě Boží. Křest a pokání samy sebou podle božského plánu svého původce jsou svátosti mrtvých, to jest, mají udělovat milost první hříšníku vzdálenému od Boha. To ovšem neznamená, že by mohl přijmout na př. svátost pokání pouze ten, kdo je v těžkém hříchu. Přijme-li tuto svátost křesťan žijící v milosti, dostává se mu milosti druhé čili rozmnožení posvěcující milosti. Ostatní svátosti jsou samy sebou svátostmi živých a zpravidla předpoklá-

dají u příjematele život milosti, a ten podporují a rozmnožují.

Ve svátostech se tedy předně dostává křesťanu posvěcující milosti buď první nebo druhé. Vedle této milosti posvěcující, společné všem svátostem, uděluje každá svátost svou zvláštní milost, která zdokonaluje, abych tak řekl, rozšiřuje samu milost posvěcující a odpovídá na různé úkoly života, pro něž byla ta neb ona svátost ustanovena. Svátostná milost se tedy liší od milosti posvěcující, pokud obsahuje pomoc proti zvláštním nedostatkům, které má odklidit. Mimo to dává svátostná milost jistým okamžikům lidského života zvláštní pomoc k dosažení cíle, který je v těchto okamžicích zamýšlen.⁹

Svátostná milost nepřidává proto k posvěcující milosti nějakou novou zběhlost, nýbrž jen jistou zvláštní sílu, pomoc nebo alespoň právo na tuto pomoc, když jí bude třeba k dosažení cíle svátosti. To plyne z různosti svátostí pro různé okolnosti lidského života. Kdyby tomu tak nebylo, bylo by zbytečné udělovati různé svátosti, stačila by jedna. Proto jsme přesvědčeni, že jako při křtu se udílí milost znovuzrození, při biřmování zvláštní síla bojovníka Kristova, ve svátosti kněžství zvláštní pomoc k zastávání přijatého úkolu, tak v každé svátosti dostává přijímající zvláštní pomoc, vhodnou pro cíl příslušné svátosti.¹⁰

Svátosti tedy přinášejí duši vedle milosti Božího synovství trvalé právo na milosti pomáhající, které mají vztah k cíli jednotlivých svátostí. Posvátný obřad svátostný je skončen, duše je vyzdobena svateb-

⁹ Summa theol. III, 62, 2. - IV. Sent. d. I, q. I, a. 4.

¹⁰ Stran otázky, jak velkou míru milosti udělují svátosti vzhledem k dispozicím přijímajícího, soudí vesměs theologové, že 1. všechny svátosti neudělují stejnou míru milosti, protože, jak praví sněm trid., nejsou všechny svátosti stejně dokonalé. 2. Tytéž svátosti stejně připraveným přinášejí stejnou míru milosti, nestejně připraveným různou. Sněm trid. praví, že míra svátostné milosti odpovídá přípravě přijímajícího. A proto ti, kdo jsou lépe připraveni, dosáhnou větší milosti.

ním rouchem milosti posvěcující. Má-li však člověk vykonat jakýkoliv nadpřirozeně dobrý skutek, potřebuje vlivu milosti pomáhající. A tak, jako jsou různé úkoly životní, před které je člověk postaven, tak je třeba také různých milostí, které by dávaly člověku možnost jednat ve všech okolnostech životních spasitelně. Nuže, svátosti nám přinášejí právo na tuto pomoc milosti ve všech okolnostech života, a tím doplňují sílu lidské přirozenosti a pozvedají skutky člověka na úroveň Boží.

Jak je to útěšné pro člověka, když ví, že síla křtu, biřmování a ostatních přijatých svátostí ho provází všude po celý život! Tím, že jsme byli pokřtěni, dostává se nám od Boha stále pomoci, abychom byli jeho hodné děti. Biřmování nám poskytlo potřebné síly bojovníků za pravdu Kristovu. Když jsme se stali údy Kristovými, ve svatém přijímání, v této svátosti křesťanského společenství a spojení s Kristem, máme prostředek, abychom jím dospěli k bližšímu styku s Bohem. Ve svátosti pokání se nám dostává vedle odpuštění také síly napravit minulost a činit zadost za urážky proti Bohu. Poslední pomazání zajišťuje umírajícím velkou oporu a pomoc pro hodinu poslední, kdy ochabnou síly přirozené. Kdo přijal svátost kněžství, dostal také právo na všechny pomoci ze strany Boží, na všechna dobrá vnuknutí a osvícení, aby za daných okolností vykonával s užitkem své těžké a odpovědné poslání. A křesťanští manželé dostávají ve svátosti sílu, aby si zachovali věrnost i tehdy, kdy prchnou dny radosti a zjeví se jim život rodinný s celou tíhou, a aby se snažili rodinnou výchovou rozmnožovat počet dětí Kristova království.¹¹

Tak zasahují svátosti do celého křesťanského života, pozvedají jej z jeho všednosti až k výšinám Boží krásy. Škoda, že tak málo je chápáno toto bohatství Boží, nabízející se duši!

¹¹ Srov. Hugon: *Les Sacrements dans la vie spirituelle*. Paris 1935.

Církev katolická učila vždy a učí, že některé svátosti, totiž křest, biřmování a kněžství, udělují vedle milosti také svátostný charakter neboli nezrušitelné znamení. Nejstarší tradice křesťanská dokazuje existenci tohoto svátostného charakteru tím, že tyto tři svátosti nesměly být nikdy opětovány, jestliže byly jednou platně uděleny. I v době, kdy se pochybovalo o platnosti svátostí udělených bludaři, tvrdili Otcové jednohlasně, že ony tři svátosti mohou být přijaty jen jednou. A jediný důvod tohoto tvrzení je ten, že tyto svátosti působí v duši účinek nezničitelný, odlišný od svátostné milosti, tedy svátostný charakter.¹²

Svátostná milost může býti ztracena a může být zase znovu získána. Právě tak může být rozmnožována. Proto svátosti, jejichž účinkem je milost, mohou být opětovány, kdežto svátosti vtiskující nezrušitelné, nezničitelné znamení, mohou být přijaty jen jednou, protože jejich účinek - svátostný charakter - nemůže býti ztracen. Z toho je vidět, že svátostný charakter není vázán na milost; tu lze ztratit, kdežto charakter zůstává beze změny.

Svatý Augustin rozlišuje ve křtu, biřmování a kněžství tři prvky:

1. Svátost, čili vnější obřad, který pouze znamená něco posvátného, který prchá před zraky pozorovatele.

2. Milost, což jest účinek vlastní pouze těm, kteří přijímají tyto svátosti s náležitou přípravou, totiž obrácení k Bohu. Tento účinek může být ztracen smrtelným hříchem, svátost sama však zůstává a a nemůže se opětovat.

¹² Charakter (řečtí Otcové užívají často souznačného slova *σφραγίς* = pečeť) je asi tolik, jako distinktivum, vtisknuté znamení. Ve starověku se užívalo toho slova o známce, kterou měl vpálenu dobytek nebo otrok, náležející některému pánu. Od dob sv. Augustina je vyhrazeno toto slovo duchovnímu znamení.

3. Svátostný charakter, což jest účinek odlišný od milosti, jehož se může dostat dobrým i špatným, připraveným i nepřipraveným. Tento účinek nemůže člověk ztratit, a proto nemohou býti tyto svátosti opakovány. Tento účinek je podle svatého Augustina charakterem Kristovým; odlišuje křesťany od nekřesťanů a dává jim zcela zvláštní příslušnost ke Kristu.¹³

Theologie definuje svátostný charakter jako duchovní znamení nezničitelně vtisknuté do duše, které dává věřícím zvláštní podíl v Božím kultu a mimo to je odlišuje od nevěřících.

Tajemné znamení, neviditelné tak, jako je neviditelný jeho nositel - lidská duše - je svátostný charakter. Tajemné znamení, vtisknuté v duši, znamení nepřístupné našemu hmotnému zraku, ale viditelné Bohem a těmi, kdo vidí v Bohu. Zůstane nám vždy v duši, a bude jí jednou k slávě nebo k zahanbení. K slávě Božím dětem, které před trůnem Božím budou zpívat chválu Veleknězi, jehož obraz nesou, k zahanbení těm, kdo budou v údolí stínu smrti, třebaže se jim dostalo jednou tolik přízně Boží. Tak smýšlel svatý Cyril Jerusalemský, když psal, že svátostný charakter je nezrušitelné znamení vtisknuté v duši, znamení, které rozlišuje v očích Božích a andělů, kdo náleží k obyvatelům nebeského Jerusalema a *dává poznat uprchlíky.*

Svátostným charakterem se dostává člověku zvláštního posvěcení, které ho činí účastným Kristova kněžství. Svatý Tomáš učí,¹⁴ že svátostný charakter je zvláštní duchovní mohoucnost, jejímž předmětem je účast v kněžském poslání Kristově. Svátostný charakter tedy dává člověku možnost a právo účasti v kultuálním životě Církve, protože svátostným charakterem se křesťan připoutává ke Kristu, a to ke Kristu Knězi. A proto charakter obsahuje také jistou duchovní moc, zařízenou k tomu, co náleží k bohopoctě. Poněvadž však veškeren křesťan-

¹³ De bapt. l. III, c. 16. PL 43, 149. 193. 204.

¹⁴ Summa theol. III, 63, 2.

ský kult prýští v Kristově kněžství, proto svátostný charakter je charakter Kristův. Jemu se věřící připodobňují tímto charakterem, s ním se spojují v jeho věčném kněžství, takže každý svátostný charakter je podstatně účast v samém kněžství Kristově.¹⁶

Jsme tedy označeni znakem Krista, k němuž patříme od chvíle, kdy jsme se mu dali na křtu svatém. Jeho podobu neseme v duši. A tato podoba Krista Velekněze nás uschopňuje účastniti se kultuálního života Nového Zákona, jenž se soustřeďuje okolo svátostí. „Tak jako vojíni, kteří byli určeni k boji,“ praví svatý Tomáš, „bývají ozdobeni odznakem vůdce, čímž jsou mu jaksi připodobněni, tak ti, kdo jsou určeni ke křesťanské bohopoctě, jejímž původcem je Kristus, dostávají charakter, kterým se připodobňují Kristu.“ Charakterem je vytvořeno mezi námi, údy, a Kristem jisté fysické, trvalé pouto, které může nabývat různých stupňů podle hierarchického postavení, jaké máme v organisovaném těle Kristově. Charakter křestní staví všechny údy pod Kristův vliv a dává jejich úkonům značku opravdové křesťanskosti. Charakter biřmovací z nás činí údy statečné. A charakter kněžský činí z těch, jimž se ho dostane, údy vedoucí.

Křesťanská bohopocta byla zahájena Kristem, jenž zůstává jediným knězem na věky. Všichni ostatní, kdo dostávají poslání pokračovat v díle Kristově, účastní se v menší nebo větší míře jeho kněžství, a tím i rozdávání nebo přijímání svátostí, v kterém se uplatňuje hlavním způsobem kultuální život Nového Zákona. Přijetím svátosti křtu se dostává člověku v charakteru první účasti v Kristově kněžství, a tím se stává člověk schopným činné účasti v ostatních tajemstvích křesťanských. Biřmováním se stává mladý křesťan vojínem Kristovým, dostává moc a sílu vyznávat veřejně a oficiálně víru v Krista, čímž je Bůh vynikajícím způsobem uctíván. Kněžstvím se pak dostává člověku nejvyšší možné účasti v kněžství Kristově, takže člověk je uschopněn nejen při-

¹⁶ Tamtéž, čl. 3.

jímat, nýbrž i rozdávat z bohatství Kristovy krve.

Pohlédněme ještě hlouběji na tyto základní pravdy.

Křestní charakter dává křesťanu moc přijímat platně další svátosti. Tato skutečnost má dvojí hledisko: předně ten, kdo přijal křest, má moc působit, že svátosti, které přijímá, jsou platné a že jsou to skutečné svátosti, a tím přispívá k dokonalým projevům kultu Božího. Tím, že dává svátostem možnost, aby byly platné, jest jejich nástrojem alespoň v širším smyslu. - Mimo to, přijímá-li ten, kdo má svátostný charakter, další svátosti, působí nebo aspoň napomáhá svým charakterem, aby mu milost přišla do duše, a tím křesťan, ozdobený svátostným charakterem, je nástrojem v pravém slova smyslu. A pak i mimo okruh svátostí dává charakter člověku možnost, aby vykonával úkony čistě křesťanské.

Kněžský charakter dává křesťanu moc udělovati svátosti. I tu je dvojí hledisko. Jako vlastní příčina působí kněz, že ona viditelná znamení jsou svátosti (kdyby tatáž znamení konal nekněz, budou to prázdné úkony); jako příčina čistě nástrojová působí, že svátosti udělují milost. Mimo svátosti každý úkon v pravém slova smyslu kněžský předpokládá charakter, z kterého vychází a který působí, že kněz je vlastní příčina těchto úkonů, majících jakýkoli vztah ke křesťanskému kultu.

Úkol charakteru biřmovacího vzhledem ke svátostem je velmi těžko vymezit. Ve vztahu k svátostem má charakter biřmovací jen ten význam, že uschopňuje přijmouti svátostnou milost odpovídající poslání svátosti biřmování, a pomoci, které jsou s ní spojeny. Mimo svátosti má však charakter biřmovací velký úkol. Je nám dán k tomu, abychom vyznávali víru oficiálně, jako členové Církve a jako údy Kristovy. Ctnost víry a jiné vlité ctnosti, které obyčejně nám pomáhají vyznat víru, hledí především na náš vlastní zájem, na naše osobní dobro. Vyznání víry, vycházející z charakteru, je zcela jiného rázu. Je to projev víry, kterým získává především společnost

věřících, když vyznáváme víru beze strachu a hájíme ji proti útokům nepřátel. Biřmovacím charakterem se stáváme služebníky Božími v prohlašování této víry. Vykonáváme dílo sociální, protože hájíme samu náboženskou společnost. Proto se může dokonce stát, že takovýto náboženský úkon, vycházející z charakteru, je individuálně špatný následkem špatných úmyslů vyznavače, ale sociálně prospěšný, dobrý, protože charakter sám nechrání od morálního zla ve vykonávání úkonů bohopocty.

Všimněme si ještě, jaký vztah a rozdíl je mezi milostí a svátostným charakterem. Milost je nadpřirozený dar, kterým se připodobňujeme Bohu jako jeho děti, pokud se nám v milosti dostává účasti v jeho přirozenosti, a připodobňujeme se Kristu v jeho přirozenosti jako jeho bratři. Charakter je nadpřirozená mohutnost duše, kterou se připodobňujeme Kristu *v jeho poslání a v jeho velekněžské činnosti*. A proto tak, jako milostí se účastníme Kristovy božské přirozenosti, tak charakterem se účastníme jeho kněžství. Milost působí, že naše skutky jsou záslužné, charakter zase, že vykonáváme platně úkony náležející ke kultu Božímu.

Není pochyby, že křesťan musí spojit v dokonalém souladu ve své duši účinnost milosti s účinností charakteru, jež se navzájem doplňují. Charakter, jako nástrojová moc, je určen k získání milosti, a milost zase má doprovázet činnost charakteru, aby tato činnost byla záslužná a Bohu milá. Jen tehdy bude naše přilnutí ke Kristu, které je smyslem našeho života, opravdu dokonalé, když mu budeme připodobnění jak charakterem, tak také milostí. Jinak by se mohlo stát, že by nám mohl být jednou tento charakter jen k zahanbení, kdybychom byli ozdobeni odznakem Kristovým, a přitom v zajetí hříchů, tak jako je k zahanbení v zajetí pro vojína odznak řadící jej k význačné setnině.

Božský vychovatel a největší znatel lidské přirozenosti Ježíš Kristus, původce svátostí Nového Zákonu, podal ve svátostech lék pro všechny nemoci lidské duše a obklopil svátostmi celý lidský život. Život jednotlivce i život křesťanské společnosti je provázen božskou pomocí tryskající z hlubokých pramenů svátostí; každý okamžik života křesťanova je posvěcen. Sedmi svátostmi provází Kristus svého vyznavače na jeho pozemské pouti, a to jak v životě soukromém, tak v jeho vztazích ke společnosti a za všech okolností mu dává vždy novým způsobem důkazy své láskyplné pomoci. Tím je zároveň všestranně postaráno o to, aby vždy a stále byla podávána Bohu náležitá pocta, jak ji vyžaduje křesťanské náboženství, a aby člověk byl chráněn před hříchem, který je jedinou překážkou jeho spojení s Bohem.¹⁶

Sotvaže se člověk zrodí pro tento svět, vlévá Bůh dítěti do duše na křtu svatém milost svého dětství, která je má provázet po celý život a určovat jeho směr jako jednotlivce k Bohu, pro něhož byl stvořen. První záblesk života pozemského se tu spojuje se světlem života nebes, jehož símě vkládá právě křest do duše. - Dospívá-li člověk fysicky a stává se užitečným lidské společnosti, musí dospět i duchovně. Nuže, svátost biřmování je svátostí křesťanské dospělosti. Z dítěte se stává dospělý muž, jehož úkolem je hájit Kristovu pravdu a její práva. - Duchovní sílu, stále nasycení, pokrm duše nalézá křesťan ve svátosti Eucharistie. Vždyť duše chce žít, tak jako chce žít tělo, a životem duše je Kristus, a to nejen svou pravdou, nýbrž i svým tělem a krví. Umírá člověk hladem, nedostane-li se mu pokrmu; a zemře v člověku křesťan, nebude-li jísti těla Syna člověka a píti jeho krve.

Onemocní-li člověk, ztrácí-li život, hledá lékaře. I duše bývá stížena nemocí, a jak často ztrácí dokon-

¹⁶ Summa theol. III, 65, 1.

ce život, který přidal Bůh k jejímu životu přirozenému. Na tyto bolesné chvíle v životě křesťana myslil Kristus, když ustanovil svátost pokání. - A když přichází pro člověka rozloučení s tímto životem, když odchází s bolestí v srdci a slzy kanou po tváři, i v této chvíli chce pomoci Kristus, i tuto chce mít posvěcenou, i v této chvíli chce, aby svátostí posledního pomazání byl uctíván Bůh a aby duše poutníka k věčnosti dostala potřebnou pomoc a oporu na dalekou cestu.

To jsou svátosti, které se týkají křesťana jako jednotlivce. - Milost, kterou tu Bůh rozdává, je dána více méně pro toho, kdo je přijímá. Člověk je zdokonalován sám v sobě ve svém životě individuálním. Dvě poslední svátosti jsou určeny pro dobro společnosti, a proto milost, kterou tu Bůh uděluje člověku, je mu dána vzhledem ke společnosti, jejímž je členem. Svátostí manželství je posvěcena rodina, která jakožto buňka lidské společnosti má pečovat o její růst, a svátostí kněžství je dána člověku moc vésti lidskou společnost k jejímu poslednímu cíli.

Tak je celý lidský život jednotlivce i celé společnosti začleněn do nadpřirozeného proudu milostí vycházejících ze svátostí. Mají-li však svátosti znamenat opravdu přetvoření lidského života, je nutná také součinnost se strany člověka. Je sice pravda, že svátosti působí samy sebou, ze samého úkonu - ex opere operato - ale tak jako ani nejlepší nástroj nevytvoří krásné dílo, nemá-li látku k dílu připravenou, tak ani svátosti nemohou působit, klade-li podmět jejich působnosti odpor.

Rozeznáváme dvojí přípravu k přijetí svátostí: předně k přijetí svátostí mrtvých (křtu a pokání) a pak k přijetí ostatních svátostí.

K přijetí svátostí mrtvých u dospělého se vyžaduje nutně odvrácení od hříchu jako základní požadavek. Nevyžaduje se stav milosti, protože ten má přinést svátost. Ale nedostatek odklonu od hříchu by byl jistě překážkou k přijetí svátostné milosti. Jak by mohla působit svátost, kdyby její podmět vlastně od-

mítal její účinky? Svátost spojuje s Bohem, hřích zavrhuje Boha. Nemůže být proto působit milosti v duši, která svou vůlí lne k hříchu a nechce se ho vzdát.

Jde-li o přijetí svátostí živých, vyžaduje se zpravidla stav milosti. Proto se nazývají tyto svátosti svátostmi živých, že předpokládají život u toho, kdo je přijímá. A životem duše je milost, tak jako její smrtí je hřích.¹⁷ Stav milosti, spojený s náležitým úmyslem, zajišťuje přijímajícímu kteroukoli svátost alespoň nějaký příliv milosti.

Nemůže být člověku jedno, jaké míry milosti se mu dostává v přijetí svátosti, když ví, že tato míra není vždy stejná. Je sice pravda, že Bůh dává každému, kolik chce, ale sněm tridentský zdůrazňuje, že tato míra milosti je úměrná také přípravě a spolupůsobení přijímajícího.¹⁸ A je to pro nás neobyčejně důležité, protože příprava k přijetí svátostí je v naší moci, tedy i možnost získat velkou míru milosti, odpovídající velikosti vroucnosti a lásky. Čím lépe je tedy duše připravena, čím větší je její touha, vyvolaná láskou, po spojení s Kristem, čím upřenější je její pozornost na svaté tajemství, které má působit v duši nadpřirozenou přeměnou, tím bohatší proudy milosti stékají do ní.

Musíme proto vítat s největším nadšením dnešní liturgické hnutí, které obrací naši zbožnost a celý křesťanský život ke svátostem a k jejich hodnému a důstojnému přijímání. Pohlédneme-li na úpadek, který stihl v minulých stoletích svátosti jak po stránce theoretické, tak po stránce praktické, musíme se jen radovat z dnešního návratu k životu ze svátostí.

Dějiny ukazují, že velká světová hnutí, zvláště po stránce myšlení, nejsou bez vlivu ani na věci víry.

¹⁷ Sv. Tomáš a s ním theologové vesměs tvrdí, že přijme-li člověk svátost živých, na př. Eucharistii, ve stavu těžkého hříchu, jehož si není vědom, je mu tento hřích přijatou svátostí odpuštěn. Summa theologicá III, 72, 8 k 2; 79, 3.

¹⁸ Secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem. Sess. VI, c. 7. Denz. 799.

Ne že by pod nimi trpěla víra sama o sobě; ta zůstane vždy nedotčena ve své ryzosti. Ale může být zatemněn její poměr k životu, mohou být zahaleny jednotlivé její vztahy k projevům křesťanského života. Současníci to třeba ani necítili, ale dnes, když pohlížíme nazpět v odstupu času, vidíme, jak chybovali křesťané, když vzdalovali život od svátostí a proto i od liturgie.

Bohu díky, svátosti se stávají opět formou křesťanského života a křesťanská osobnost se vytváří pod vlivem svátostí. A je to pro ni škola nejlepší a nej působivější; v ní vyrostli všichni křesťané prvních dob, kdy ještě nebyl znám náboženský individualismus. Čím více se přimkneme k životu ze svátostí, tím těsněji se přivineme ke Kristu, jenž v nich působí a přetváří nás v sebe. A to je vlastní smysl celého křesťanství, které nás má pomocí svých tajemství přenést ze smrti země do života nebes.

TAJEMSTVÍ KŘESŤANSKÉHO ZROZENÍ

Kristův příchod na tento svět znamená sestup Božství do údolí slz a pláče a přínos světla tam, kde byl jen stín a temnota. V něm se spojilo tajemným způsobem v nepochopitelné jednotě božství a člověčenství, a toto spojení mělo býti vzorem pro poměr člověka k Bohu. Nové království, které přichází založit Syn Boží, je království nadpřirozena: je to proniknutí božského prvku v naši oblast lidskou. Jako v něm se snoubí dva nekonečně vzdálené světy, božský a lidský, tak má nyní v lidské přirozenosti člověka zapustit hluboké kořeny prvek božský, aby jej stále víc a více podroboval Bohu.

Nový Zákon Kristovy říše žije tedy v oblasti nadpřirozené. Ze smrti má býti člověk přenesen k životu, ze smrti hříchu k životu milosti a z dítěte tohoto světa se má státi dítě nebes. Proto Syn Boží bere na sebe lidskou přirozenost, proto učí po tři léta a uvádí do soustavy učení dosud neznámého a mnohdy přesahujícího světské smýšlení materialisticky založených posluchačů, proto umírá nakonec potupnou smrtí na kříži. Nový poměr člověka k Bohu byl zpečetěn krví Kristovou na Kalvarii, jí byla otevřena člověku brána nebes, zavřená hříchem, a království nadpřirozena bylo zahájeno.

Jak se však dostane člověk do tohoto království? Čím smyje svůj hřích, který ho tíží a odvrací od Bo-

ha? Jak se má státi dítětem Božím, když se zrodil jako dítě tohoto světa?

Přijetím křtu, účastí v *tajemství křesťanského znovuzrození*.

Kristus přelil do této svátosti svou svatou krev, která obmývá hříšnou duši a činí ji krásnou a milou Bohu. Nuže, touží-li člověk mít podíl v novém království nadpřirozena, chce-li vniknouti do oblasti života Božího, přeneseného na tuto zemi, musí přijmouti tuto svátost, zahajující Boží život v duši. Neboť nezrodí-li se kdo znova z vody a z Ducha svatého, nemůže vejíti do království Božího, řekl Ježíš Kristus. (Jan III, 5.)

I. EXISTENCE A POVAHA KŘTU

Přijmouti křest znamená tedy státi se Kristovým, vstoupiti do jeho družiny,¹ připojit se k jeho věrným, stát se členem jeho království.

Písmo svaté mluví hlavně na dvou místech o křtu jakožto novozákonní svátosti. Ve III. hl. zaznamenává sv. Jan Kristovu rozmluvu s Nikodemem, v níž se jedná o křtu, a pak při odchodu s tohoto světa, jak poznamenává na konci svého evangelia sv. Matouš, dává Kristus příkaz udělovat svátost křtu. Židé rozuměli řeči o křtu, neboť znali tento obraz zvláště z jednání Janova, i když ihned nevěděli, jaký bude rozdíl mezi křtem Kristovým a Janovým.

Podle zprávy evangelia sv. Jana III, křtil Jan v Ainon u Salimu, neboť tam bylo mnoho vody, a lidé přicházeli a dávali se křtiti. Josefus Flavius vypravuje, že se k Janovi sbíhalo velké množství lidu židovského; jeho křest vyvolával tedy značnou sensaci.² Křest Janův, jak zřejmo z evangelia, byl křest

¹ Křtiti od krstiti, krestiti má svůj kořen ve slově Kristus. Proto pokřtiti znamená vytvořit nového křesťana, kristovce, přívržence Kristova.

² Antiquit. XVIII, 5.

pokání, kterým se mělo lidstvo připravit na příchod Mesiášův. Přesto však byl tento křest považován za něco zcela zvláštního, a proto poslali židé posly k Janovi, aby se ho zeptali, zda je Mesiášem. To proto, že podle rabínských nauk měl se v době mesiášské udělovat zcela zvláštní křest, takže Janův křest vyvolává v židech otázku, zda on snad není Mesiáš. Vidí určitý vztah mezi křtem a dobou mesiášskou.

Co se týče Janova křtu, je patrné z evangelia, že to bylo obřadní umývání, které spojeno s duchem kajícínosti mělo připravovat na příchod Vykupitele. Jan určuje sám rozdíl mezi svým křtem a křtem Kristovým, když odpovídá na otázku židů, zda je Mesiášem, když se odvažuje křtít: „Já křtím vás vodou k pokání, ale ten, jenž přijde po mně . . ., bude vás křtít Duchem svatým“ (Mt. III, 11). Osobitou známkou Kristova křtu bude vliv Ducha svatého. Křest Janův nebyl tedy skutečná svátost, působící milost v duši toho, kdo ji přijímal. Byl to spíše pouhý obřad převádějící palestinské židy k pokání, k lítosti nad hříchy. Jestliže se jim dostávalo odpuštění hříchů, nebylo to mocí tohoto obřadu, nýbrž pro vnitřní dispo- sice a lítost, které obřad vyvolával v duši.³

Kristus sám mluví o křtu předně na noční schůzce s Nikodemem (Jan III). Náčelník židovský a fari- zeus uznává božské poslání Kristovo a rád by se dostal do jeho království, jež hlásá. Ale Kristus vy- žaduje jako podmínku ke vstupu do svého království duchovní znovuzrození, které se děje na křtu: „Ne- narodí-li se kdo znovu z vody a z Ducha, nemůže ve- jíti do království Božího.“ Kristus tedy mluví o novém obřadu, který může znamenat jen křest. Je

³ Sněm trid. praví proti protestantům ztotožňujícím křest Janův se křtem Kristovým: Jestliže někdo řekne, že křest Janův měl touž sílu jako křest Kristův, budiž vyloučen z Církve. Denz. 857. - Sv. Tomáš charakterisuje křest Janův takto: Křest Janův neuděloval milost, nýbrž pou- ze na milost připravoval . . . pokud pokáním připravoval lidi na přijetí účinku křtu Kristova. Křest Janův nebyl sám sebou svátostí, nýbrž jakoby nějakou svátostínou, připravující na křest Kristův. (III. 38, 1 k 1.)

to obřad vnější, při němž se užívá vody, ale je tu také vnitřní posvěcení, protože je tento obřad spojen s působením Ducha svatého, jenž otvírá bránu do království Božího a působí v duši nový život. To jsou příznačné známky křesťanského křtu, jak je označil Kristus.

Před odchodem s tohoto světa, když se loučí Kristus se svými učedníky, dává jim příkaz udělovati křest, jehož přijetí je podmínkou pro vstup do nového království: „Jdouce tedy učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého.“ (Mt. 28.) Evangelista Marek zesiluje ještě tento příkaz sankcí: „Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen; kdo však neuvěří, bude zavržen.“ (16, 16.)

A Církev plnila vždy věrně tento příkaz svého zakladatele. Skutky apoštolské vypravují, že již v den letnic, kdy vchází Kristova Církev, utvrzená příchodem Ducha svatého, ve svou činnost, bylo pokřtěno na tři tisíce duší. Po působivém kázání Petrově tážou se shromážděné davy apoštolů: Co máme činiti, muži bratři? A Petr jim odpovídá: Čiňte pokřtění a pokřtění buď každý z vás ve jménu Ježíše Krista⁴ na odpuštění svých hříchů; a obdržíte dar Ducha svatého. (Sk. ap. II, 38.) V těchto slovech je řečeno vše, co možno říci o křtu: je to svátost Církve Kristovy, nutná ke spáse, kterou se dostává člověku odpuštění hříchů a daru Ducha svatého.

Jako u každé svátosti tak i u křtu mluvíme o *látce a tvaru*, v jejichž spojení záleží svátost. Svatý Augustin to vyjádřil známými slovy: Přistoupí slovo k životu, a stává se svátost.⁵ Slovo je tvarem, formou svátosti křtu, voda je látkou. Tvar ve smyslu thomis-

⁴ Křest ve jménu Ježíše Krista je křest Kristův, na rozdíl od křtu Janova. Z textu neplyne, že by se dříve křtilo ve Jménu Ježíše Krista a nikoliv ve jménu nejsv. Trojice, jak se někteří domnívali (viz na př. Biblickou čítanku N. Z. pro šk. měšť., v duchu církve čs. napsal A. Spisar, str. 243). Zde se staví pouze křest Kristův proti křtu Janovu, od něhož se liší hlavně svými účinky.

⁵ Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Tract. in Joan. 80, 4.

tické filosofie dává býti věci, působí, že věc je to, co je. Ponoření člověka do vody je úkon, který může být snad symbolem něčeho, ale nic více. Jestliže však toto ponoření do vody je spojeno se slovy: Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého, stává se tento úkon tajemstvím, misteriem, a Bůh ho používá jako nástroje k udělení své milosti.

S hlediska historického stran křtu nenastaly žádné změny, ani neprošel vývojem, co se týče látky a tvaru; vždy se užívalo jako látky křtu vody, symbolisující vnitřní obmytí duše, a vždy to byla stejná slova, forma křtu, která přesně vymezil sám původce svátosti. Vývoj můžeme pozorovat jen s hlediska způsobu, jakým bylo používáno vždy stejné látky a formy.

Nejstarší zprávy o udělování křtu praví, že křest byl udělován trojím způsobem: ponořením (jedním nebo trojím), litím vody na hlavu a kropením vodou. Tam, kde bylo sdostatek vody, býval křest udělován ponořením. Při křtu nemocných, dětí a vězňů v době pronásledování bylo používáno druhých dvou způsobů. Nejlépe nás poučuje o křestní látce jeden z prvních dokumentů křesťanského starověku Didaché, kde se praví o udělování křtu: „Co se týče křtu, udělujte jej takto: Když jste byli poučili, co předchází, křtíte ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého ve vodě živé (tekoucí). Není-li vody tekoucí, křtíte jinou vodou, a nemáte-li vody studené, křtíte teplou. Nemáte-li dosti ani té, ani oné, nalejte třikrát vody na hlavu ve jménu Otce atd.“ Na Východě se uděloval křest obyčejně úplným pohroužením, kdežto na Západě se používalo zpravidla alespoň u dospělých způsobu, podle něhož stál křtěnec ve vodě a byla mu lita voda velkou nádobou na hlavu. Tento způsob byl udržován dlouho do středověku, jak zřejmo z nádherných křestních kaplí neboli baptiserií, která byla stavěna poblíž kostela.

Z toho je tedy zřejmo, že nezáleží na způsobu - může to býti buď ponoření nebo pokropení, jen když se použije skutečné vody.

Už v prvních stoletích se setkáváme se svěcením křestní vody. Je to liturgický obřad, kterého vyžaduje Církev, třebaže nikdy nepopírá platnost křtu vodou neposvěcenou. I když se někdy zdá, jako by Otcové příkládali účinnost vodě při svátosti křtu pro její posvěcení, je zřejmo, že mají na mysli jen tajemství účinnosti svátosti jakožto svátosti. Plyne to z vědomí, že posvěcení nedodává vodě podstatně něčeho vzhledem ke svátosti, čili že svátost je platná, i když je udělena neposvěcenou vodou. A toto vědomí bylo vždy zcela obecné.⁶

II. NEZRODÍ-LI SE KDO ZNOVU...

Ježíš Kristus ustanovil křest jako normální nástroj spásy, a proto mohl říci Nikodemovi: „Nenarodí-li se kdo z vody a Ducha svatého, nemůže vejíti do království Božího“ (Jan III, 5). A táž zásada je položena v jeho poslání apoštolů kázat a křtít, kde se praví, že spása člověka je závislá na přijetí Kristovy pravdy a jeho křtu. Z těchto textů je zcela jasné, že přijetí křtu je pro člověka nutné nejen jako vyplnění jistého příkazu Páně, nýbrž jako uchopení jediného prostředku, pomocí něhož lze přijít do království Kristova. Krátce bychom mohli celou tuto otázku vyjádřit slovy: *není spásy bez přijetí křtu*.

Zdá-li se nám na první pohled příliš strohá tato pravda, ukazuje nám sv. Tomáš,⁷ že si ji můžeme vyjádřit takto: *Není a nebylo nikdy po hříchu pro člověka spásy, leč ve víře ve Vykupitele*. A je to jen ohlas slov sv. Petra: „V nikom jiném není spásy, neboť není jiného jména pod nebem daného lidem, v němž bychom mohli býti spaseni.“ (Sk. ap. IV,

⁶ D'Alès, Baptême et confirmation, Paris 1928, p. 28.

⁷ Summa theol. III 68, 1. - Právě proto, že je křest tak naprosto nutný ke spáse, usnadnil Kristus jeho přijetí tím, že jako látku křtu ustanovil pouhou vodu a dal právo každému člověku udělit tuto svátost v případě nutnosti.

12.) A sv. Pavel psal svým křesťanům: „Nikdo nemůže položit jiný základ mimo ten, který je položen, a tím jest Ježíš Kristus.“ (I. Kor. III, 11.)

Tato slova Nového Zákona jsou jen ozvěnou a výkladem toho, co bylo řečeno již ve Starém Zákoně. Abraham se chváí v Genesi, že uvěřil slibům Božím, podle nichž měl Jahve v jeho potomstvu přinésti požehnání všem národům. Tato nutnost víry ve Vykupitele překročila hranice mojžíšského Zákona a otevřela cestu spásy i pohanickým národům. O této tradici svědčí sv. Augustin a sv. Tomáš praví výslovně: „Starý Zákon naprosto nestačil, aby přivedl lidstvo ke spáse. Ale byla tu jiná pomoc Boží, daná lidem se Zákonem, která je mohla přivésti ke spáse: byla to víra v Prostředníka, skrze niž byli ospravedlněni starší Otcové, jako jsme my ospravedlněni. A tak Bůh nenechal nikdy lidstvo bez prostředku spásy.“⁸ A ještě jasněji mluví sv. Tomáš, když ukazuje, že spása skrze křest je totéž, co spása skrze Krista. „Nikdy, praví, ani před příchodem Kristovým, nemohli býti lidé spaseni, jestliže se nestali údy Kristovými.“ A na důkaz cituje uvedená slova sv. Petra. Pak praví dále: „Před Kristovým příchodem se přivtělovali lidé ke Kristu vírou v jeho budoucí příchod, a znamením této víry byla obřízka“ (nebo u jiných pohanických národů nějaký jiný náboženský obřad symbolisující víru člověka v Boha a jeho prozřetelnost, v níž byla obsažena také víra ve Vykupitele).⁹ Platila tedy všeobecně vyjádřená zásada: *Není spásy bez křtu, protože není spásy bez Krista*. Jen křest přivtěluje člověka ke Kristu. Proto spása člověka je závislá na této první a nejpotřebnější svátosti. Sněm tridentský proto vylučuje z Církve každého, kdo by tvrdil, že křest není nutný ke spáse. Ale týž sněm ukazuje, že je možno přijmouti podstatné účinky křtu bez přijetí svátosti, když učí: „Ospravedlnění bezbožného je přechodem ze stavu, v němž se rodí jako syn prvního Adama, do stavu milosti a přijetí

⁸ Summa theol. I, II, 98, 2 k 4.

⁹ Summa theol. III, 68, 1 k 1.

za syna Božího skrze druhého Adama, Ježíše Krista. Tento přechod po prohlášení evangelia nemůže se státi bez koupele znovuzrození nebo *bez touhy po ní*.¹⁰

Právě poslední slovo této definice sněmovní nám dává odpověď na otázku možnosti spásy nevěřících. Budou zavrženi všichni ti, kdo jsou daleko od Krista, jimž nezasvitlo světlo evangelia a neslyšeli o milosti křtu? A co bude s katechumeny, kteří dříve, než mohli býti obmyti svátostnou vodou, byli zkropeni svou vlastní krví v aréně pro jméno Kristovo? Tak napadalo mnohým křesťanům prvních dob.

Všechny věky křesťanské byly přesvědčeny, že svátost křtu může býti nahrazena *krví* mučedníků a *touhou* lásky u těch, kterým se nedostalo milosti svátostné. Sv. Tomáš, když napřed připomněl, že Bůh nepřipoutal svou milost ke svátostem, popisuje takovou náhradu za svátost takto: „Ten pak, kdo touží skrze křest znovuzrodit se z vody a Ducha svatého, je znovuzrozen v srdci, třebaže ne v těle.“¹¹ Jako by řekl, že očištění duše, které je podstatným dílem svátosti křtu, děje se tajemným způsobem v srdci toho, koho touha lásky spojuje s Bohem, i když se mu nemohlo dostati vnějšího znamení svátosti.

Může býti tedy skutečný křest nahrazen *mučednictvím* pro Krista nebo *touhou* po spojení s Bohem. Jak zřejmo, křest krve a právě tak křest touhy se zakládá na lásce. Jen velká láska je ochotna oběti života a jen láska touží. Není proto divu, že Bůh odpouští duši, která se k němu přimkne láskou. Neboť láska spojuje, tak jako hřích rozdvojil a vzdálil člověka od Boha.

Vždy bylo v Církvi toto přesvědčení, že krví a touhou lze nahradit skutečný křest. Církev si od počátku osvojila zvyk uctívat mučedníky v den jejich smrti, která jim otevřela nebe, i když umírali ještě před přijetím křtu. Ostatně znamenali-li křest připo-

¹⁰ Sess. VI, c. 4.

¹¹ Summa theol. III, 68, 2 k 1.

dobnění a přivtělení ke Kristu, připodobňuje se mučedník Kristu v jeho utrpení, kterým nám zasloužil milosti křtu. Má-li křest představovat naši účast v utrpení Páně, představuje ji mučednictví formou krvavou, a odtud má zcela zvláštní účinnost. Ve křtu krve se jeví vrcholným způsobem láska ke Kristu, a proto křest krve má opravdu všechnu sílu křtu touhy, protože není mučednictví bez touhy po spojení s Kristem v lásce. To uznávala celá křesťanská tradice, a proto uctívala mučedníky, kteří zemřeli pro Krista před přijetím křtu, i když to byly třeba jen děti.¹²

Křest touhy je ve skutečnosti úkon dokonalé lásky. A láska očišťuje, činí milým Bohu. Písmo svaté zdůrazňuje velmi často zásadu: Kdo miluje Boha, je milován od něho. Proto člověk, kterému se přes jeho touhu nedostalo skutečného křtu, může být ospravedlněn svou touhou lásky. Musí to být samozřejmě dokonalá láska, která miluje Boha nade všechno a pro něho samého. Je to láska, která přijímá prozřetelnost Boží a je ochotna vykonat vše, co od ní Bůh požádá. Taková láska tedy, zakládající se na silné víře v Boží prozřetelnost, přijímá opravdu křest v touze.

Křesťanská tradice věřila vždy v možnost ospravedlnění touto cestou touhy, plné lásky. Sv. Ambrož viděl mladého císaře Valentiniána II. umíratí násilnou smrtí takřka v předvečer křtu. Proto hledá velký učitel, jak by potěšil sám sebe a lid v této kruté bolesti. A nalézá útěchu v tom, že Valentinián toužil po křtu, který očekával. Jistě přijal alespoň jeho náhradu, když si ho požádal. A když ukazuje, jaká byla podobnost mezi katechumeny mučedníky a tímto horlivým katechumenem, praví: „Jestliže mučedníci jsou obmyti svou krví, i tohoto obmyla zbožnost a

¹² Křtem krve, a právě tak křtem touhy, možno dosáhnout ovšem jen milosti spojující s Bohem, nikoliv svátostného charakteru, takže křest krve a touhy nahrazují skutečný křest jen částečně. Svátostný charakter je účinek přijetí pouze skutečné svátosti.

touha.¹³ A tento případ je obrazem celé křesťanské tradice.

Sv. Tomáš k tomu připojuje odůvodnění: Svátostí křtu se připodobňujeme a přivtělujeme ke Kristu. To je nejpodstatnější účinek křtu. Ale tohoto účinku lze dosíci také jinou cestou, pokud totiž srdce člověka může být vedeno Duchem svatým k tomu, aby věřil, miloval Boha a litoval svých hříchů. A tato dokonalá láska k Bohu, spojená s vírou ve Vykupitele a s lítostí nad hříchy, očistí srdce člověka, když nemá možnosti přijmouti skutečný křest. Křest touhy však nepůsobí, jak zřejmo, sám sebou neboli *ex opere operato* milost spojení s Bohem, nýbrž pouze *ex opere operantis*, z úkonu osobního, mocí úkonu lásky, na který odpovídá Bůh podobnou láskou.¹⁴

Věříme, že touto cestou touhy mohou dosáhnout spásy i ti, kteří nezaviněným způsobem nevědí nic o dobrodiní evangelia. Víme, že ještě dnes po devatenácti stoletích úporného hlásání Kristovy pravdy je nepřehledná řada duší, ke kterým se nedostalo slovo *radostné zvěsti*. Tyto duše jsou daleko od Krista a jeho pravdy, a přece Bůh touží spasit všechny, jak čteme nejednou na stránkách Písma. Nezbyvá tedy pro ně než tato cesta touhy, vyjádřená nadpřirozenou vírou v Boha odplatitele a láskou, která je ochotna přijmout úradky Boží prozřetelnosti v celé jejich náplni. V této víře je obsažena zavinutě i víra ve Vykupitele, a v lásce, takto pojaté, skrývá se i touha po křtu.¹⁵

¹³ Quod si suo abluuntur sanguine, et hunc sua abluit pietas et voluntas. De obitu Valent. 51, 53.

¹⁴ Summa theol. III, 66, 11.

¹⁵ Tak smýšlel už sv. Tomáš; byl přesvědčen, že náleží k Boží prozřetelnosti, aby se každému postarala o to, co je nutné ke spáse. De verit. q. XIV, a. 11 ad 1. Když mluví o těch, kdo byli spaseni mimo Církev Kristovu, praví: „Jestliže někteří došli spásy, jimž se nedostalo zjevení, nebyli spaseni bez víry v Prostředníka, neboť ač neměli víru výslovnou, měli zavinutou víru v Boží prozřetelnost, věřice, že Bůh je osvoboditel lidí podle způsobů, které se

Z toho však plyne, že děti, jimž se nedostalo nedbalostí rodičů svátostného křtu a jež nejsou schopny vzbuditi i touhu po něm, nemohou dojíti spásy.¹⁶ Takové bylo vždy přesvědčení Církve katolické, které vyjadřuje florentský sněm takto: „Duše těch, kteří zemřeli v těžkém hříchu osobním nebo pouze dědičným, ihned sestupují do pekla.“ D. 693.

Katolická theologická tradice však uznává všeobecně, že toto peklo dětí, které odešly s tohoto světa poskvrněny pouze dědičným hříchem, nerovná se peklu zavržených pro hříchy osobní. Sv. Tomáš učí, že hříchu dědičnému nenáleží citelný trest, nýbrž pouze trest odloučení od Boha, ztráta blaživého patření.¹⁷

Děti se rodí s dědičným hříchem, který je hříchem přirozenosti, a hříchu musí odpovídati trest. Ale tyto děti neztížily svůj osud žádným hříchem osobním, a proto si nezasluhují trestu smyslového, citelného, který je za hříchy osobní. Proto je docela možné, že, ač budou tyto děti odloučeny od Boha pro nedostatek posvěcující milosti, budou přirozeně blaženy. Tato možnost je tím více pochopitelná, když uvážíme, že tyto děti nebudou mít lítosti a bolesti nad ztrátou nadpřirozeného dobra Božího, o němž nic nevědí. A toto řešení jistě nejlépe je ve shodě i se spravedlností Boží i s jeho svrchovanou dobrotou.

mu líbí, a podle toho, jak některým, poznávajícím pravdu, Duch zjevil.“ 2. II, 2, 7 k 3.

¹⁶ Domníváme se, že platí-li pro pohany možnost spásy vírou a touhou, jak byla naznačena, platí pro ně, ale jen pro ně, možnost spásy jejich dětí vírou rodičů. Jsou tedy jejich cesty spásy tam, kam nedospěla pravda evangelia, takové, jaké byly před příchodem Kristovým.

¹⁷ De malo, q. 5. a. 2. ad 3.

Křestní obřad, jak byl vykonáván zvláště v prvotní Církvi, byl bohatý na symbolismus. Sv. Pavel se velmi často vrací k tomuto symbolismu křtu a připomíná křesťanům, že křest jakožto posvátná koupel naznačuje vnitřní očistu duše. Vystoupení z vody na světlo představuje duchovní osvětlení nového křesťana. Pohroužení do křestní vody symbolisuje pohřbení s Kristem a tajemnou smrt hříchu, tak jako vynoření z posvátné vody znamená mystické povstání ze smrti hříchu a znovuzrození k novému životu.

V VI. hl. listu Římanům shrnuje Apoštol celou křesťanskou nauku o účincích svátosti křtu pod těmito krásnými obrazy: „Nevíte-li, že my všichni, kteří jsme byli pokřtěni v Krista Ježíše, v jeho smrt jsme byli pokřtěni? Byli jsme tedy pohřbeni s ním skrze křest ve smrt, abychom tak, jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slávou Otcovou, i my vedli život nový. Neboť jestliže jsme byli vštípeni v něj co do podobnosti smrti jeho, zajisté i co do vzkříšení. Vždyť víme, že starý člověk náš byl spolu s ním ukřižován . . . Jestliže však jsme zemřeli s Kristem, věříme, že také živi budeme s ním . . .“

Býti pokřtěnu ve smrt Kristovu znamená přivělit se ke Kristu v samém úkonu jeho spasitelského díla. A to znamená zemřít mysticky s ním. Jestliže on zemřel za naše hříchy, umíráme my hříchům vlastním. Tato mystická smrt je tajemná skutečnost, tak jako jsou skutečné její účinky: smrt hříchu, smrt starému člověku, život nový.

Jsmo tedy ve křtu pohřbeni s Kristem, abychom také s ním vstali k životu novému. (Kolos. II, 12.) On povstal k životu slávy v nebesích, my povstáváme k životu milosti. Ale víme, že milost je sémě slávy. Přijmouti křest znamená tedy spojití se co nejtěsněji s Kristem v jeho díle vykoupení a čerpat z plodů tohoto díla. Ponořit se do křestní vody znamená ponořit se do mystického Krista jako do přirozeného

prvku našeho života, to znamená včlenit se do jeho velkého těla, které žije z něho, své hlavy.

Nový život nastává pro duši, která vystoupila z křestní vody, v které pochovala hřích, starého člověka, oděla se v Kristovy zásluhy a naděje ve slavné vzkříšení. V tom smyslu psal Apoštol svému spolupracovníku Titovi: „Bůh nás spasil skrze koupel znovuzrození a obnovy Ducha sv. Toho vylil na nás hojně skrze Ježíše Krista, Spasitele našeho, abychom ospravedlnění jeho milostí stali se v naději dědici života věčného.“ (III, 5.) Křest je tedy koupelí znovuzrození a obnovy člověka. Je to koupel, která ošišťuje duši ode všech poskvrn dřívějšího života. Křest je znovuzrození skrze vodu a Ducha svatého, jenž z nás dětí hříchu, činí děti Boží. A je to zároveň obnova celého člověka, protože pod vlivem Ducha svatého pokřtěný svléká starého člověka a obléká nového, stává se novým tvorem v nadpřirozeném řádu, a to nejen po stránce morální, nýbrž i ve svém duchovním bytí. Jestliže jsme se tedy stali křtem novými tvory a náš poměr k Bohu byl postaven na zcela novou základnu, jestliže už nejsme cizinci před Bohem, nýbrž jeho dětmi v Ježíši Kristu a on naším Otcem, pak nám náleží také nebe jako dědictví, v jehož dosažení doufáme v síle daného příslibu a ve smyslu práv synovských.¹⁸

Z této nauky Písma svatého vycházel sněm florentský, když Otcové sněmu psali v dekretu pro armenské křesťany: „První ze všech svátostí je svatý křest, který je branou duchovního života. Skrze něj se stáváme údy Kristovými a přičleňujeme se k tělu Církve... Účinkem této svátosti je odpuštění veškeré viny dědičné i osobní a veškerého trestu, který přísluší vině.“¹⁹

Ve chvíli svatého křtu se odehrává v duši člověkově tajemná proměna. Svatý Augustin to vyjádřil v překrásném protikladu: „V dětech narozených a

¹⁸ Srov. Prat, *La Théologie de saint Paul*, Paris 1922, II, 308 n.

¹⁹ Denz. 696.

dosud nepokřtěných je třeba vidět Adama; v dětech narozených a pokřtěných, a proto znovuzrozených, musíme vidět Krista.“²⁰

Je to především *milost ospravedlnění*; tou odívá Bůh nového křesťana. Křest smývá hříchy, činí duši čistou a krásnou a současně ji pozvedá do onoho řádu, z něhož člověk vypadl hříchem svého praotce a třebas i hříchy osobními. Svatí Otcové ukazují stále na nesmírné štěstí, jakého se dostalo člověku ve svátosti křtu, a zdůrazňují, že je otevřena brána nebes tomu, kdo umírá po jeho přijetí. Proto sněm florentský, když prohlásil, že křest odpouští všechny hříchy a také všechny tresty za hříchy, praví, že pokřtěným se nemá za spáchané hříchy udělovat žádné pokání, jak se to děje ve svaté zpovědi, protože jsou zbaveni všech trestů. Proto umřou-li dříve, než se dopustí nějakého hříchu, ihned se dostanou do království Božího a k vidění Boha.²¹

Svatý Tomáš se snaží odůvodnit, proč nově pokřtěný člověk je předmětem naprostého zalíbení Božího. Přijetím křtu je totiž přivtělen ke Kristu trpícímu a umírajícímu, jak řekl sv. Pavel. Jsme tedy jedno s ním. Co jest jeho, je pak i naše, protože jsme údě jeho těla, tvoříme s ním nerozlučný celek. Proto i jeho utrpení je naše, jeho záslužná hodnota je nám přivlastněna. A poněvadž Kristovo zadostiučinění, které se stalo na křtu naším, je dostatečné, ano nadbytečné k odpuštění všech hříchů a trestů, dává dokonalou náhradu Bohu za naše hříchy, takže přijetím křtu se stáváme předmětem naprostého zalíbení Božího.²²

S očištěním duše od hříchů je však spojeno zároveň vlití milosti Božího dětství. Křest pohřbil hřích,

²⁰ Sermo 174, 9.

²¹ Denz. 696. - Sv. Tomáš vykládá, jak křest otvírá nebe a zbavuje člověka nutností projít očištěním: „Otevřít nebe znamená odklidit překážky, které brání vstoupit do něho, totiž hřích a tresty, které mu náležejí. Protože křest smazává všechny hříchy a odpouští všechny tresty, otvírá nebe těm, kdo jej přijímají.“ III, 69, 7.

²² Summa theol. III, 69, 2.

aby dal vzrůst novému životu duše, životu Božímu, který by rozkvetl na hrobě hříchu. Jen hřích nás to činil nepřáteli Božími, odvracel nás od Boha. V té chvíli, kdy byla odstraněna tato překážka našeho spojení s Bohem, stáváme se opět předmětem jeho zalíbení. A láska Boží je tvůrčí, vlévá nový život do duše tomu, jehož miluje.

„Kdokoli jste byli pokřtěni, oděli jste se v Krista,“ psal svatý Pavel galatským křesťanům. Stále táž myšlenka přivtělení ke Kristu se vrací u Apoštola. V ní vidí celé bohatství křesťanského života, jehož na křtu se dostává v celé náplni novému údu Kristovu. Pokřtěný je Kristův, oděl se v něho, byl jím proniknut, takřka se s ním ztotožnil. A nyní, co je Kristus podle své přirozenosti, je pokřtěný podle milosti, která je účastí v samé přirozenosti Boží. Tedy dítě Boží, které nebeský Otec zahrnuje svou nekonečnou přízní a jemuž slibuje dědictví, náležející Synu.

Křest je branou k životu novému: posvěcující milostí, vlitou na křtu, stává se člověk novým tvorem. celý jeho přirozený organismus jako by byl povýšen. z člověka se stává skutečný nadčlověk, o němž snil Nietzsche. Jestliže však Nietzscheův nadčlověk je výplod pýchy, je nadčlověk-křesťan dítětem pokory. Nikdy by se člověk nemohl odvážit myšlenky společenství Božího, kdyby mu tuto myšlenku a zároveň její uskutečnění nepodal sám Bůh. Poněvadž na křtu se dostává lidské duši v milosti posvěcující samého života Božího a vlitými ctnostmi se člověk účastní Boží činnosti, je pozvednut v celé své bytosti do oblasti nadpřirozena a stává se zcela Boží. To je nadčlověk ve smyslu křesťanském. Po ničem nižším nesmí pak už toužit člověk, pozval-li ho Bůh k tak úžasné důstojnosti, a nic vyššího mu nemůže už dát ani on sám.

Vedle milosti Božího dětství a všech důsledků, jaké z ní plynou, dostává se novému křesťanu na křtu také *svátostného charakteru*. Celá křesťanská tradice tvrdila, že tak, jako se může tělesně člověk jen jednou narodit, tak se může jen jednou narodit

duchovně na křtu,²³ neboť tak jako tělesné zrození činí člověka synem lidským, tak duchovní zrození činí člověka údem Kristovým. A to provždy v obou případech. Může se člověk zpronevěřit své důstojnosti lidské a padnout pod úroveň rozumového tvora, ale tím nepřestane být člověkem. A může se úd Kristův zpronevěřit svým závazkům ke Kristu a padnout pod úroveň dítěte Božího, ale tím nepřestane právně náležet Kristu. Svátosným charakterem přijal na sebe Kristovo znamení, a toto znamení ho bude provázet, ať půjde cestou spásy nebo záhuby. V prvním případě mu bude znamením cti a slávy, ve druhém pak hanby a odsouzení.

Tento svátostný charakter v duši křestana je znamením Krista kněze, přivtěluje nás ke Kristu veleknězi Nového Zákona, dává nám účast v jeho kněžské moci. Proto uděluje pokřtěnému právo a moc účastniti se křesťanské bohoocty, což se jeví jako schopnost přijímati platně další svátosti.

Není pochyby, že, ač byl Kristus knězem a prostředníkem po celý svůj život od okamžiku svého vtělení, vykonával vrcholným způsobem svůj velekněžský úřad v okamžiku svého umučení, své oběti na kříži. V té chvíli byl obětníkem a krvavým obětí darem v jedné osobě. Svátosti křtu, v které umíráme hříchu, připodobňujeme se Kristu v jeho umučení a bolestné smrti a stáváme se schopnými přidružiti se k němu v oběti, v které tajemným způsobem pokračuje až do konce věků. Proto podle staré církevní praxe nebylo dovoleno katechumenům účastniti se vlastní oběti mešní; odcházeli před obětováním. Teprve přijatý křest, který je připodobnil Kristu knězi, otevřel jim cestu k účasti, a to činně, v jeho bohooctě, uskutečňované hlavně obětí mše sv.

Křest nám dává tedy ve svátostném charakteru

²³ Cf. S. Aug. In Joan. PL 35, col. 1848. - Východní Otcové označují toto nezrušitelné znamení slovem *sfragis*, pečeť. Tak Cyril Jerus. nazývá křestní charakter *pečeť vody*, charakter biřmovací *pečeť společenství Ducha svatého*.

jistou podobu samého Krista, a to Krista, kněze Nového Zákona. V tom smyslu mohl říci zcela právem Tertullián, že křesťan je druhý Kristus - christianus alter Christus. Svátostí křtu nastává přímo jisté ztotožnění křesťana s Kristem, v kterém si uchovává sice křesťan lidskou osobnost a individualitu, ale jeho přidružení ke Kristu je tak blízké, že Kristus mohl o něm užít obrazu révového kmene a ratolestí, a sv. Pavel obrazu lidského těla a jeho údů. Při těchto obrazech máme pak na mysli už nejen svátostný charakter, nýbrž jeho aktivní spojení s posvěcující milostí.

Konečně tím, že nás křest přivtěluje ke Kristu, činí nás také údy Církve, Kristova tajemného těla. Zrodili jsme se z vody a z Ducha svatého, máme proto přístup do království Božího na zemi. Jsme činnými údy Kristovy Církve, její cíle se stávají našimi cíli, protože nás všechny poutá jedno Kristovo kněžství, jehož obraz byl nám vryt do duše. Církev jako představitelka a pokračovatelka Ježíše Krista vykonává dále jeho velekněžské poslání. A v té chvíli, kdy nový křesťan vzal na sebe obraz Kristův, dostal podíl v tomto poslání v celém kněžském úkolu Kristově. Jde proto k Bohu s Církví a skrze Církev a účastní se její bohopocty, která je bohopoctou Kristovou.

Tím nastává také vzájemné pronikání a sdělování života milosti, obdobné společenství života mezi údy jednoho těla, což nazýváme obcování svatých. V té míře, jak jsou pak křesťané spojeni s Kristem milostí a vzájemnou láskou s ostatními věřícími, účastní se jednotlivci v životě celku. Z modliteb a dobrých skutků, zásluh a úkonů kajícího jednání mají čerpat všichni členové Církve Kristovy, tak jako se z výhod jednoho údu těla radují všechny ostatní údy. Jednota údů v těle je obrazem jednoty údů těla Církve. Jestliže tedy jde Církev k Bohu ve své oficiální bohopoctě, má právo jíti s ní každý, kdo přijal na křtu podobu Kristovu. A z jejich pokladů má právo čerpat jako ten, kdo bere z toho, co mu náleží.

Dar svatého křtu je největší milost, jaké se může dostat člověku zde na zemi. Proto si právem naříkal nedávno Alfons Beil,²⁴ že většina našich mužů nemá už k první svátosti žádného vnitřního vztahu. Myslím však, že to nejsou jen mužové, kdo zapomínají na tuto nejdůležitější svátost. Netečnost vůči svátosti křtu zachvátila v posledních letech celé křesťanstvo. Snad k tomu přispěla dnešní praxe udělování svátosti křtu, ale to nebyl asi jediný důvod. Mnohem více tu jistě působil vedle zesvětšování křesťanského ducha náboženský individualismus minulých věků. Ovšem, přijímání svátosti křtu v dřívějších dobách ve věku dospělém po náležité přípravě katechumenů za velkých slavností církevních jistě působilo nemálo ke zvětšení úcty k této svátosti a prožité okamžiky nevymizely tak snadno z mysli.

Jestliže však čteme o zvláštní úctě ke křtu ve zbožnosti francouzské 17. a 18. století,²⁵ je z toho zřejmo, že i v naší době je možno rozdmýchat v sobě lásku k velkému tajemství křesťanského zrození. Myšlenka na úžasné bohatství Boží, jehož se nám dostalo ve svátosti křtu, musí vyvolávat nutně v duši pocit hluboké radosti a vděčnosti. V tom smyslu volá Církev k pokřtěným v introitu na úterý svatodušní: „Naplněte se radostí nad svou slávou, vzdávající díky Bohu, jenž vás povolal k nebeskému království.“

Vypravuje stará legenda, že ve chvíli, kdy udělil sv. Ambrož křest obrácenému Augustinovi, pozvedl své ruce v hluboké vděčnosti k Bohu a improvisoval první slova velebného hymnu: *Bože, chválíme Tebe*. A Augustin pokračoval střídavě v pění chvály a díků, unesen myšlenkou na nesmírné milosrdenství Boží, jehož se mu právě dostalo.

²⁴ V Seelsorge und Liturgie. 1937, s. 66.

²⁵ Viz Bremond, Histoire Littéraire du Sentiment religieux en France IX, 1 - 44. - Viz také Cuttaz, Les Effets du Baptême, p. 240 n.

Takové by mělo býti naše smýšlení, kdykoliv si uvědomíme, že jsme křesťany. Vzpomínáme-li na den svého zrození pro tento svět, měli bychom ještě více vzpomínat na den svého zrození pro Krista a jeho království. Z této skutečnosti by měl vycházet uvědoměle celý náš duchovní život, neboť milostí křestní bylo zahájeno naše spojení s Bohem skrze Ježíše Krista a v milosti křestní nám byl dán základ pro rozvoj Božího života v duši. Není proto pochyby, že čím více dovedeme býti vděční Bohu za milost křestní a čím více dovedeme z ní žít, tím jasnější rysy Kristovy podoby můžeme pozorovat ve své duši.

Rodiče oznamují často příbuzným a známým narození syna nebo dcery a ukazují, jak jsou šťastni, že mohou učiniti toto oznámení. Ale o zrození k životu Božímu ve svátosti křtu není tu ani slova. A přece, oč duchovní zrození pro Boha předčí přirozený život nového dítěte? - Tak často, bohužel, není křest opravdu nic jiného pro dnešní křesťany než pouhá formalita, pouhý symbol bez obsahu. Jestliže jsme přijali křest, aniž jsme o tom věděli, a náš souhlas k jeho přijetí dali za nás rodiče a Církev svatá, je třeba, abychom se ve věku dospělém tím více k němu vraceli, znovu a znovu jej prožívali a čerpali v něm sílu k životu opravdu křesťanskému. Jestliže jsme se stali na křtu druhými Kristy, je třeba, abychom jimi byli také v životě. Jinak by se nám mohlo jednou stát, že bychom v duši zničili obraz Kristův, který tam vtiskl křest. A pohana, způsobená obrazu, vztahuje se na toho, jež obraz představuje.

To měl na mysli svatý Pavel, když napomínal křesťany v Kolossách: „Jestliže jste tedy povstali s Kristem (na křtu svatém z hrobu hříchu), hledejte to, co je shůry, kde Kristus sedí na pravici Boží; o to usilujte, co je s hůry, ne o to, co je na zemi. Neboť jste zemřeli (životu hříchu) a váš (nový, křesťanský) život je skryt s Kristem v Bohu.“ (III, 1-3.)

SVÁTOST KŘEŠŤANSKÉ DOSPĚLOSTI

Bylo-li kdy třeba mluvit mnoho a důrazně o svátosti biřmování a poukazovat na rozvinutí jejich účinků v křesťanské duši, pak je to jistě dnes. Biřmování se nazývá a také je svátostí křesťanské dospělosti. Tak jako křtem se rodíme k novému životu, tak přijetím biřmování dospíváme, stáváme se křesťany celými, statečnými, schopnými žítí křesťanský život v celé jeho plnosti a třebas i bojovat za něj, když je toho potřeba. Nedokonalý je člověk, který zakrní ve svém tělesném vzrůstu; a právě tak je nedokonalý, nevypělý křesťan, dokud se mu nedostane svátosti biřmování a jeho účinků a dokud tyto účinky v duši neuvede v činnost.

Jsou, bohužel, i takoví katolíci, kteří přijali svátost křesťanské dospělosti, a přece na nich nevidět, že by byli křesťany dospělými. Jsou a zůstávají po duchovní stránce stále nedospělými dětmi a nevíme, zda vůbec kdy dosáhnou věku dospělého. Jistě jedna z příčin je naprostá nevědomost o úžasném duchovním bohatství, jakého se jim dostalo od Boha v této svátosti. Tito křesťané jsou majetníci pokladů, které nechávají ležet ladem, protože o nich vůbec nevědí.

Je proto třeba každému - vždyť člověk rád a snadno zapomíná - je třeba vraceti se ke dni svatého biřmování a zamýšlet se nad jeho závazky, které jsme tehdy na sebe vzali, když jsme se stali duchovně do-

spělými, právě tak jako nad milostmi a dary Ducha svatého, kterými nám Bůh naplnil duši.

I. BIŘMOVÁNÍ V KŘESŤANSKÉ TRADICI

Téměř od počátku Církve se vyskytovali bludaři, kteří upírali biřmování ráz svátosti. Mezi první se řadí nováciáni, ve středověku to byli albigenští, a valdenští, v době reformace Luther a Kalvin. V nejnovější době tvrdili modernisté, že se nedá dokázat apoštolský původ biřmování a že první křesťané neznali rozlišení svátosti křtu od biřmování.¹

Je proto třeba nahlédnout do Písma svatého a do nejstarších zpráv o životě Církve, zachovaných svatými Otcí, abychom zjistili, jsou-li pravdivá tvrzení těch, kdo upírají biřmování ráz skutečné svátosti ustanovené Kristem a udělované ve všech dobách Církve.

V *Písmě svatém* nalézáme pro svá tvrzení dva texty, a to ve Skutcích apoštolských VIII, 14-17 a XIX, 1-6. Uvážíme-li pozorně celou souvislost těchto úryvků, bude nám jasné, že jde o skutečnou svátost, a to odlišnou od svátosti křtu.

Předně text hlavy VIII. Jáhnen Filip musí kvůli pronásledování opustit Jerusalema. Odchází na sever a hlásá evangelium v Samařsku. Mnozí se obracejí a Filip je křtí křtem Kristovým. Samaritáni nebyli ani židé, ani pohané, a proto žasne Církev jerusalemská nad jejich obrácením. Posílá tedy k nim jakousi inspekci, Petra a Jana, kteří se měli přesvědčit o jejich víře a spojit je s Církví jerusalemskou. Když přišli do Samařska, zjistili, že Samaritáni přijali sice křest, ale nikoliv Ducha svatého (biřmování),² takže

¹ Srov. Denz. 2044. - Luther psal (De captiv. Babyl.): „Nic nečteme, že by někde Kristus slíbil biřmování... Proto je můžeme pokládat za nějaký církevní obřad, podobný svěcení vody a jiných věcí.“ - Byla by to tedy pouhá svátostina, nikoli svátost.

² Biřmování se často nazývá ještě i u Otců udělování

jejich zasvěcení není úplné. Proto vzkládají na ně ruce, a oni přijímají Ducha svatého.

Z tohoto místa Skutků apoštolských plyne, že se již od samého počátku Církve rozlišuje křest a biřmování neboli vzkládání rukou. Křest působí znovuzrození, uděluje milost posvěcující, biřmování dává Ducha svatého. Křest mohl být udělen jáhnem, biřmování udělují apoštolové ve své funkci biskupů. Křest byl udělen litím vody a příslušnými slovy, biřmování vzkládáním rukou a modlitbou.³ Vzkládáním rukou se tu jeví jako skutečný nástroj milosti Ducha svatého, odlišný od křestní vody.

Druhé místo, kde se mluví o biřmování, je v XIX. hlavě, 1.-6. verši Skutků apoštolských. - Na své třetí apoštolské cestě našel Pavel v Efesu lidi, kteří byli pokřtěni křtem Janovým, ale na otázku, zda přijali Ducha svatého, odpovídají, že ani neslyšeli, je-li Duch svatý. Pavel je poučil o rozdíl mezi křtem Janovým a Kristovým a udělil jim nejdříve křest Kristův. Pak na ně vzkládal ruce, a sestoupil na ně Duch svatý, takže mluvili jazyky a prorokovali.

Uvedení nově obrácených do společenství Církve obsahuje tedy dvojí obřad: nejdříve křest, a to křest Kristův, který přináší první milost. A pak vzkládání rukou, kterým se dostává pokřtěným Ducha svatého. Biřmování je obřad odlišný od křtu, přichází zpravidla hned po něm a má odlišné účinky. V tomto případě se jeví tyto účinky i navenek mluvením jazyky a prorokováním.

Udělení Ducha svatého je tedy podle Písma milost odlišná od milosti, které se dostává věřícím na křtu. Nicméně obojí milost následuje obvykle časově po

Ducha svatého, vzkládání rukou, tedy podle způsobu, kterým se udělovalo, nebo podle účinků, které působilo.

³ Vedle rozinnožení posvěcující milosti dostávalo se prvním křesťanům ve svátosti biřmování často také zvláštních milostí, charismat, jako konání divů, mluvení jazyky atd. Proto kouzelník Šimon, „uzřev, že vzkládáním rukou apoštolů uděluje se Duch svatý, přinesl jim peníze a řekl: Dejte i mně tu moc, aby každý, na koho bych vložil ruce, přijal Ducha svatého...“ (Sk. ap. VIII, 18.)

sobě a vzájemně se doplňuje, takže zasvěcení křesťana není úplné, dokud se mu nedostane milosti biřmování, dokud nesestoupí na něho Duch svatý vzkládáním rukou.

Sledujeme-li tuto svátost ve spisech *svatých Otců* prvních století, můžeme pozorovat stran svátosti biřmování tytéž zásady, které jsou naznačeny v Písmě. Prvotní Církev měla zvláštní obřad, kterým se uděluje pokřtěným Duch svatý. Je to týž obřad, jehož užívali apoštolové. Jestliže pro některé okolnosti nebylo možno udělit pokřtěným hned po křtu svátost biřmování, měli se co nejdříve dostavit k biskupovi a přijmouti vzkládáním jeho rukou Ducha svatého.

Je sice pravda, že první spisovatelé nemluví výslovně o této svátosti, ale z toho nelze nic vyvozovat, když ostatně víme s naprostou jistotou, že tato svátost byla udělována. Tím však, že byla udělována zpravidla ihned po křtu, mohlo by se mnohým zdát, že je to jedna svátost; avšak odlišný obřad a odlišné účinky a vyhrazování této svátosti biskupům nebo kněžím, kdežto křest mohl být udělen každým člověkem, to jsou nezvratné důkazy, že tradice chápala biřmování jako svátost odlišnou od svátosti křtu.

Od II. století máme pak jasná svědectví Otců o biřmování jako o samostatné svátosti. Tertullián mluví velmi zřetelně o biřmování jako o odlišném obřadu od obřadu křestního. Křest neuděluje podle něho Ducha svatého, nýbrž je pouze přípravou k jeho udělení. Teprve vzkládáním rukou je udělován novému křesťanu Duch svatý.⁴ Podobně píše papež Cornelius v listě Fabiovi z Antiochie, že Novacián, když přijal křest nemocných, nezachoval pravidlo Církve a nepřišel k biskupovi, aby mu udělil svátost biřmování. A ptá se: Jak mohl tedy přijmouti Ducha svatého?⁵

Ve čtvrtém století máme na Východě důležité svědectví sv. Cyrila Jerusalemského. Ve svých Katechisích věnuje značné místo i svátosti biřmování. XXI.

⁴ De bapt. VI, VII, VIII. PL t. I, 1206 n.

⁵ PG tom. XX, col. 624.

katechese má název: *Peri chrismatos* - O biřmování. V ní jsou vyloženy původ, obřady, symbolismus a moc této svátosti. Tak jako Kristus po svém křtu v Jordáně přijal Ducha svatého v podobě holubice, tak nově pokřtěný má býti pomazán, když vychází z křestní vody, viditelným křížmem, symbolem toho, jímž byl pomazán Kristus, totiž Duchem svatým.⁶ Zatím co tělo je mazáno viditelným křížmem, je posvěcována duše Duchem svatým. „Přijali jste Ducha svatého nikoliv obrazně,“ praví Cyril, „nýbrž skutečně.“⁷ Jestliže tu nemluví Cyril o vzkládání rukou, pak jen proto, že už dříve (v katechesi XVI a XVII) se zmínil o tomto obřadu. Svědectví Cyrilovo je opravdu tak jasné, jen stěží si můžeme představit něco jasnějšího.

Zprávy pozdější jsou stále přesnější a výraznější. Sněm lyonský je shrnuje, když učí, že biřmování je svátost, jejíž udělování je vyhrazeno biskupům jakožto nástupcům apoštolů, o nichž čteme ve Skutcích apoštolských, že udělovali Ducha svatého.⁸ Sněm tridentský musel pak promluvit proti protestantům a vyloučit z Církve jako bludaře každého, kdo se odváží tvrdit, že biřmování pokřtěných je spíše zbytečný obřad než skutečná svátost.⁹

Otázka *látky* svátosti biřmování s hlediska historického vývoje je velmi složitá. Zdá se, že v nejstarších dobách bylo udělováno biřmování pouhým vzkládáním rukou a vzýváním Ducha svatého. Velmi záhy však se užívá mazání křížmem neboli olivovým olejem, smíšeným s balzámem. Jak obřad vzkládání rukou, tak obřad pomazání byl pochopitelný prvním křesťanům, zvláště ze židovství, protože obójího se používalo v náboženských obřadech židovských. Král a velekněz bývali pomazáni svatým olejem dříve, než se uchopili svého obřadu, a požehnání bylo udělováno vztažením rukou nad těmi, kdo měli býti po-

⁶ PG tom. XXXVIII, col. 1089.

⁷ Tamtéž 1093.

⁸ Denz, 419. Podobně pak sněm florentský, Denz. 697.

⁹ Denz. 871.

žehnání. Obojí obřad mohl proto velmi dobře naznačovat vylití Ducha svatého na toho, kdo jej přijímal.

Dnes je vzdálenou látkou svátosti biřmování křížmo a látkou blízkou pomazání na čele biřmovancově. I když úplný obřad této svátosti obsahuje také vzkládání rukou, z mnohých výnosů, vydaných římskými kongregacemi, vysvítá, že mazání křížmem na čele biřmovancově obsahuje celou podstatu svátosti, takže, bylo-li z nějakého důvodu opominuto vzkládání rukou, nemusí býti doplňováno.¹⁰

Tak je tomu dnes. Zdá se tedy, že původní vzkládání rukou, které bylo podstatné, změnilo se pozvolna v mazání křížmem. A zůstalo-li v celku svátostných obřadů, nebylo už pokládáno za podstatné. Je velmi těžko, ba nemožno přesně stanovit, kdy a jak se stalo, protože už v nejstarších dobách se setkáváme s mazáním křížmem i při svátosti křtu. Jestliže během doby bylo přijato mazání křížmem za podstatnou a úplnou látku svátosti biřmování, je to důkazem, že Kristus stanovil látku této svátosti jen rodově a ponechal Církvi možnost zvolit si druh látky, vhodný pro smysl této svátosti.¹¹

Sv. Tomáš pak ukazuje, že olej je velmi vhodnou látkou svátosti biřmování, protože olej znamená milost Ducha svatého. A balzám, který je přimíchán k oleji, má naznačovat biřmovanci, že svými dobrými skutky jako dospělý křesťan má šířit kolem sebe libou vůni ctností. Tento olej, kterého se užívá k biřmování, musí být posvěcený od biskupa. Už Tertullián, Čyprián a Cyril Jerusalemský se zmiňují

¹⁰ Srov. P. D'Alès: *Baptême et confirmation*, p. 156.

¹¹ Jen Kristus mohl ustanovit svátost biřmování, protože jen ten může ustanovit svátost, kdo je původcem jejího obsahu, milosti. Kristus však mohl látku svátosti určit jen rodově a ponechat Církvi její specifické určení. Poněvadž vzkládání rukou a mazání křížmem stejně dobře znamená vlití Ducha svatého, vybrala si pak Církev jako vnější znamení nebo látku této svátosti mazání křížmem a ponechala vzkládání rukou jako doprovod tohoto podstatného znamení.

o svěcení křížma a svatý Basil pokládá tento obřad za starý, sahající až k době apoštolské.

Sv. Tomáš podává skvělý důvod k tomu, proč olej musí býti posvěcený. Ty svátosti, kterých Kristus sám užíval, nemusejí míti látku posvěcenou, protože jejich látka je posvěcena dotekem Kristovým. Proto všechna voda i bez svěcení je látkou křtu, protože je všechna posvěcena dotekem Kristovým. A podobně všechen chléb a všechno víno je posvěceno ke mši svaté tím, že ho užil Kristus. Oleje biřmování však neužil, neposvětil ho svým dotekem, a proto musí být posvěcen biskupem.¹²

Forma svátosti biřmování neboli slova, která biskup pronáší, když maže čelo biřmovance křížem, jsou tato: *Znamenám tě znamením kříže a posiluji tě křížem spásy ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého.*

Sv. Tomáš ukazuje, jak ze tří důvodů jsou tato slova velmi vhodná při udělování biřmování. Předně totiž se jimi připomíná nejsvětější Trojice, která je původkyní duchovní plnosti. Naznačuje se dále ona duchovní síla, které se člověku dostává v biřmování. A konečně slovy „Znamenám tě znamením kříže“ se připomíná znamení, které je dáno bojovníku Kristovu.¹³ Neboť tak jako vojíni světského vojska nesou znamení svého velitele a své příslušnosti k určitému vojenskému útvaru, tak vojíni Kristovi jsou označeni znamením kříže, to je znamením Kristovým.

Jestliže během dějin vidíme jistou změnu ve formě svátosti biřmování a jestliže můžeme pozorovat různé formy v různých dobách, musíme si uvědomit slova sněmu tridentského, který zdůrazňuje, že Církev může měnit ve svátostech vedlejší věci, jen když se nedotkne jejich podstaty.¹⁴ V našem případě zůstává vždy podstatně totožná forma neboli vzývání Ducha svatého, aby posílil nové křesťany. Vyjádření této formy je vedlejší, nepodstatné.

¹² Summa theol. III, 72, 3.

¹³ Tamtéž čl. 4.

¹⁴ Salva illorum substantia. Sess. XXI, c. 2.

Podle učení Církve může přijmouti biřmování každý, kdo je pokřtěn. To je tvrzení, které nalézáme důsledně v křesťanském podání. V případech, kdy po křtu bylo podáváno svaté přijímání, byl pokřtěný nejdříve biřmován, by-li přítomen biskup, aby přijal Ducha svatého. Pak teprve přistupoval ke stolu Páně. Biřmování nelze přijmouti platně před svátostí křtu, protože biřmování se má vzhledem ke křtu jako doplněk. Je to svátost křesťanské dospělosti. A proto nejdříve se musí člověk duchovně narodit na křtu, aby mohl duchovně dospět přijetím svátosti biřmování.

Až do XI. století se udělovalo biřmování ihned po křtu nebo brzy po něm. Zvyk udělovat biřmování odděleně od křtu vznikl nejdříve v Anglii a pozvolna se šířil také jinam. Sněm ve Worcester r. 1240 přikazuje rodičům, aby přivedli děti k biřmování ještě týž rok, kdy byly pokřtěny. A sněm, konaný tamtéž r. 1287, připouští již tři roky odklad a ukládá rodičům, kteří by ani v těchto třech letech nepřivedli děti k biřmování, půst o chlebě a vodě každý pátek, dokud nebude dítě biřmováno.¹⁵ Zvyk biřmovat později se stává stále obecnějším a sněm v Kolíně n. Rýnem stanoví 7. rok věku jako normální k přijetí svátosti biřmování. Katechismus sněmu tridentského praví, že je sice chvalitebné přijmout biřmování hned po křtu, doporučuje však, aby se raději počkalo, až dítě bude mítí užívání rozumu. Podle dnešní církevní praxe je třeba obyčejně počkat až do sedmého roku dítěte. Připouštějí však církevní zákony možnost udělení biřmování i dříve, hrozí-li nebezpečí smrti nebo jsou-li tu jiné vážné důvody, které za takové uzná biskup.¹⁶

V západní Církvi zůstalo udělování svátosti biřmování vyhrazeno biskupu ve smyslu Skutků apoštolských. Jen se zvláštním svolením papeže a s použitím oleje, posvěceného od biskupa, může biřmovati obyčejný kněz. Pius XII. udělil to právo všem fa-

¹⁵ Hardouin, tom. VII, p. 1076.

¹⁶ CJC c. 788.

rářům a duchovním správcům jim na roveň postaveným, když umírá nebiřmovaný křesťan v jejich farnosti a biskup není po ruce. Podle praxe církve východní až do dob schismatu nepřesahuje udělování této svátosti pravomoc obyčejného kněze.¹⁷

S hlediska historického je jisto, že původně jak na Východě, tak na Západě uděloval tuto svátost jen biskup. Teprve později můžeme pozorovat, že se ujímá praxe udělování biřmování kněžími. Papežové sice bojují proti kněžím, kteří si osobují toto právo, ale na druhé straně dávají jistým jednotlivcům k tomu dovolení. Tím naznačují, že kněží nejsou sice řádnými přísluhovateli této svátosti, ale mohou se stát přísluhovateli mimořádnými.

II. KŘESTAN DOSPĚLÝ A VOJÍN KRISTŮV

Dar Ducha svatého je vlastní účinek svátosti biřmování. Je to týž dar, který slíbil Kristus apoštolům, dříve než odešel s tohoto světa a který jim dal v den letnic. A účinky tohoto daru Ducha svatého v duších apoštolů se jeví ihned: v síle daru Ducha svatého jdou nebojácně do celého světa a hlásají Krista s nasazením vlastního života.

Sledujeme-li nauku o *účincích* svátosti biřmování v křesťanské tradici, mohli bychom je shrnout pod dva pojmy: milost a charakter. Všechny účinky svátosti biřmování, vypočítané svatými Otcí, jako: doplněk křtu, vlití Ducha svatého, sedm darů Ducha svatého, síla vyznávat Krista, nezrušitelné znamení bojovníka Kristova, dají se shrnout pod uvedené dva účinky.

Sv. Tomáš nazývá biřmování svátostí, v které se

¹⁷ Podle učení katolické Církve řádným přísluhovatelem svátosti biřmování je pouze biskup. Tak učí sněm florentský (Denz. 697.) a sněm tridentský vylučuje z Církve, kdo by učil opaku (D. 873.). Kněz může udělit tuto svátost jen mimořádně v zastoupení biskupa.

dostává plnosti milosti. A proto ti, kdo přijali biřmování, připodobnili se Kristu, jenž je od prvního okamžiku své pozemské existence plný milosti a pravdy.¹⁸ „V biřmování dostává člověk jakoby dokonalý věk duchovního života,“ praví svatý Učitel. Tím je pro křesťana biřmování doplňkem křtu, neboť nadpřirozený život, jehož se tehdy dostalo člověku, dosahuje biřmováním plného vzrůstu. Odtud ta přísná povinnost, připomínaná za všech dob křesťanům, přijmouti po křtu také biřmování, aby se stali dospělými v duchovním životě, aby v biřmování přijali plnost křesťanského života, jehož se jim dostalo ve křtu jen jako v jistém počátečním stavu.

Třebaže v každé svátosti s milostí posvěcující vchází do duše Duch svatý, u žádné svátosti se toto působení Ducha svatého nezdůrazňuje tak, jako právě u biřmování. Duch svatý je dán ve svátosti biřmování křesťanu jako síla k boji a k ochotě vyznávat Krista a víru v něho. Proto ve chvíli, kdy sestoupil Duch svatý na apoštoly v den letnic - první *biřmování*, v kterém se apoštolům dostalo plnosti Ducha svatého bez svátostí - stali se prostí rybáři a bázlivi Izraelité silnými rytíři Kristovými a hlaseři jeho jména až k proliti své krve.

Duch svatý nepřichází ve svátosti biřmování sám, nýbrž přináší své *dary*: dar moudrosti a rozumu, dar umění a rady, dar síly, dar nábožnosti a bázně Boží. Dary Ducha svatého se duše stává ochotna poslouchati vedení Božího zvláště tam, kde nestačí moudrost lidského rozumu. Proto dary náležejí k nadpřirozenému organismu duše, pozvedají duši k nejvyšším výšinám mystického života. Právě v nich je viditelná ona plnost milosti, kterou přináší biřmování.

Jeden z darů Ducha svatého je *síla*, a ta je u Otců zvláště zdůrazňována jako účinek svátosti biřmování. Síla vojína Kristova, síla dospělého křesťana, jehož povinností je vyznávat Krista, bojovat za něho proti nepřátelům. Už Tertullián psal: „Tělo je po-

¹⁸ Summa theol. III, 72, 1 k 2, k 4.

značeno (křížmem), aby duše byla posílena.“¹⁹ Svatý Cyril Jerusalemský vidí v křesťanu, který přijal biřmování, vojína Kristova, a biřmování je mu vojenskou zbraní. Píše: „Tak jako Ježíš Kristus po svém křtu a sestoupení Ducha svatého na něho šel bojovat proti nepříteli, tak vy, když jste přijali křest a mystické pomazání (biřmování), oděni štítem Ducha svatého jste silni proti všem mocnostem nepřátelským.“²⁰

Tato síla může být dar Ducha svatého, a pak ji nutno zařadit mezi účinky náležející k milosti posvěcující. Ale může znamenati také jistou aktuální pomoc Boží, a pak označuje zvláštní milost svátostnou, jaká je vlastní biřmování. Tak jako každá svátost přináší vedle posvěcující milosti nebo jejího rozmnožení také zvláštní milost svátostnou, tak ji přináší i biřmování. A protože biřmování je svátost křesťanské dospělosti, přináší nám, jakožto svou vlastní milost, sílu dospělých křesťanů, bojovníků pro Krista.

Boj je věc těžká v každém případě a vyžaduje vždy síly, odvahy a statečnosti bojujícího; a jde-li o bojování za jiného (na př. za národ, za stát), je třeba také, aby bojující byl k tomuto boji oprávněn tím, kdo jej k tomu mohl oprávniti. „Biřmovaný dostává moc (neboli oprávnění) veřejně vyznávat víru Kristovu jako z povinnosti,“ (řekli bychom profesionálně), praví sv. Tomáš.²¹ A dále: „Při biřmování jsme posilováni k boji. - Člověku se dostává Ducha svatého v této svátosti jako síly k duchovnímu boji, aby mohl vyznávat víru v Krista i uprostřed nepřátel víry.“²²

Ve svátosti biřmování dostává se tedy člověku jak oprávnění k boji za víru v Krista ve svátostném charakteru, tak potřebné síly k tomuto boji ve svátostné milosti.

Křtem se stal člověk křesťanem. I na křtu vložil Bůh do duše charakter, duchovní moc zařízenou k po-

¹⁹ PL II, c. 806. Caro signatur ut anima muniatur.

²⁰ Catech. XXI, 4.

²¹ Summa theol. III, 72, 5 k 2.

²² Tamtéž čl. 9.

svátým úkonům, z nichž se skládá kult Církve. Ale rozsah moci křestního charakteru je odlišný od rozsahu moci a činnosti charakteru biřmovacího, kterým se stává pouhý křesťan křesťanem vyznavačem a *křesťanem výbojným*. Pokřtěný má vykonávat úkony, které vedou ke spáse, a tím se účastnit činně v Kristově kněžství. Křesťan dospělý, ozdobený pečeti, znamením vojína Kristova, má také bojovat pro Krista a jeho víru, a k tomuto duchovnímu boji je mu dána duchovní moc v charakteru biřmovacím. Příkladem jsou tu apoštolové, kteří odvažují býti se za Krista s celým světem teprve tehdy, až na ně sestoupil Duch svatý. Proto úkolem biřmovaného, to je plnoletého, celého křesťana, je bojovat proti viditelným nepřítelům víry veřejným vyznáváním Krista a osvědčováním věrnosti vůči němu. Biřmovaný už pak nebojuje za Krista jen jako soukromá osoba, nýbrž z pověření, oficiálně jako úd společenství Církve. Tak pohlížel na biřmovací charakter sv. Tomáš²³ a tak na něj pohlíží Církev a zdůrazňuje zvláště dnes pro křesťany nutnost uvědomit si jej a těžit z něho pro práci na poli apoštolátu Katolické akce.

Hluboký symbol této síly nového vojína Kristova je v oleji, který je látkou biřmovací. Tak jako zápasníci, dříve než se dávali do boje, mazali si údy olejem, aby zvítězili jejich pružností, aby se snáze vymkli z rukou protivníkovi a aby snáze odolávali nepříteli počasí, tak se má stát z nově biřmovaného křesťana statný bojovník a zápasník na kolbišti víry, který odolá všem útokům v síle milosti, přijaté v této svátosti.²⁴

Milost svátosti biřmování pronikne člověka v celé jeho vyšší stránce: posílí rozum, povzbudí vůli a naplní jej nadlidskou odvahou. Rozum se nelekne bludu; zamítne ho za pomoci světla víry a pevně lne k jediné Pravdě, a vůle odrazí útoky pronásledovatelů třeba i za cenu života. Duše se naučí, vedena moudrostí, dávat přednost Bohu přede vším pozem-

²³ Tamtéž čl. 5.

²⁴ Cuttaz, Notre Pentecôte. Paris 1935, p. 123.

ským, třebas sebelákavějším a třebas i přes nejtěžší oběti.

Zcela právem se proto nazývá biřmování *svátostí Katolické akce*. Jestliže podstatou Katolické akce je účast v hierarchickém apoštolátě,²⁵ jak řekl papež Pius XI., pak je Katolická akce pokračování ve vykupitelském díle Kristově, jako je jím apoštolát hierarchie. Dostává-li se věřícím této účasti v hierarchickém apoštolátě - to je v apoštolátě neboli poslání, které měl zde na zemi Kristus a jehož pokračování svěřil apoštolům a jejich nástupcům čili hierarchii - pak má tato účast nutně nějaký podklad v duši těch, jimž se dostalo svátostného kněžství, ať v jeho plnosti nebo jen v účasti na něm. A tímto podkladem je svátostný charakter, účast v Kristově kněžství.

Křestní charakter však působí především v tom směru, že účast v Kristově kněžství se jeví ve vztahu k bohopoctě, pokud další svátosti jsou přijímány platně, a tím se vzdává čest Bohu. Biřmovací charakter, jak se zdá, všímá si oné stránky kněžského úřadu, která je vyjádřena apoštolátem, hlásáním a hájením pravdy. V biřmovacím charakteru, který je duchovní mocí, je dána křesťanu možnost účastniti se hierarchického apoštolátu Církve a takto pokračovat v poslání a v díle samého Ježíše Krista, Spasitele lidského pokolení.

Den, v kterém jsme přijali svátost biřmování, je den našich letnic. Duch svatý sestoupil tehdy na nás jako kdysi na apoštoly shromážděné ve večeradle. A nedostalo-li se nám darů mimořádných a charismat, naplnil nám Duch svatý duši milostí, takže se stala dospělou v duchovním smyslu. Bylo jen třeba, aby šla a užívala přijatých milostí k cílům, pro které jí byly svěřeny.

Prchl den našich letnic, ale nezmizelo posvátné znamení Kristova vojína, vryté nesmazatelně nám do duše. Je naší povinností vracet se k němu a jednat

²⁵ Podrobněji o podstatě KA a o vztahu mezi ní a svátostí biřmování viz v mé knížce *Základy Katolické akce*. Olomouc, Dom. ed. Krystal, 1939.

ve smyslu jeho určení. Tak jako apoštolové čerpali vždy novou sílu, kdykoliv si vzpomněli na den příchodu Ducha svatého, tak se musíme i my vracet ke dni, kdy jsme duchovně dospěli a kdy jsme vstoupili do šiku Kristova voje. Vzpomínka vždy těší a posiluje, jestliže je to vzpomínka na chvíli krásnou. Vzpomínka na den našich letnic není jen vzpomínka na chvíli krásnou, nýbrž i duchovně bohatou. Proto bude naše vzpomínka tím plodnější, zvláště když bude spojena vždy s upřímnou prosbou: Přijď, Duše svatý, naplň srdce svých věřících a oheň své lásky v nich zapal!

EUCHARISTIE – SVATOST LÁSKY

Eucharistie zaujímá zcela zvláštní místo v křesťanském životě a ve vztazích, které jsou mezi Bohem a člověkem. Liší se od všech ostatních svátostí jak tím, že to není pouze svátost, nýbrž i oběť, tak také tím, že v ní nám nedává Kristus pouze svou milost, nýbrž sám sebe. Ať se díváme na Eucharistii jako na oběť Nového Zákona, ustanovenou samým Kristem, nebo jako na souhrn milostí, poskytovaných Bohem k rozvoji života duše, v každém případě uzavírá v sobě Eucharistie vrcholným způsobem všechny vztahy, které jsou mezi nebem a zemí. Eucharistie je mistrovské dílo původu Božího, které klade do rukou kněze, posvěceného podle nové úmluvy, dvojí moc přímlyvy za lidstvo: oběti a přisluhováním svátosti. Tak spojuje v sobě Eucharistie jistým způsobem všechny prvky lidských vztahů k Bohu a Boha k lidstvu. Eucharistie jako oběť je nejdokonalejším projevem ctnosti nábožnosti, která dává Bohu, což jeho jest, čili vyjadřuje Bohu city poddanosti a závislosti člověka vůči němu. A Eucharistií jako svátostí dává Bůh člověku vše, co má, sebe samého. Je proto v Eucharistii obsažena všechna láska Boha k člověku a všechna úcta člověka k Bohu.

Tridentský sněm několika slovy vyjadřuje celý obsah této jedinečné svátosti, když učí: „Eucharistie je tajemství - mysterium - ustanovené od Krista odcházejícího s tohoto světa k Otci, na způsob smlouvy, v kterém pod posvěcenými způsoby chleba a

vína je přítomno tělo a krev Krista jako pokrm a nápoj duší a jako předmět úcty a klanění. Přítomno totiž podivuhodným a zvláštním proměněním podstaty chleba a vína v tělo a krev Kristovu, v kterémžto proměnění Ježíš sám se podává Bohu pravou a vlastní obětí.“¹

Z tohoto velmi obsažného pojmu Eucharistie, jak jej vymezuje sněm tridentský, je především patrné, že Eucharistie je svátost Nového Zákona. Máme tu totiž viditelné znamení, záležející ve viditelných případech chleba a vína, které jsou posvátnými slovy zbaveny své podstaty a zahalují podstatu Kristova těla. Je tu přímé ustanovení od Ježíše Krista. A tato účinná znamení obsahující a zahalující Ježíše Krista, sytí duši nebeským pokrmem, plní duši milostí.

Mimo to však je Eucharistie také oběť Nového Zákona, v které se Kristus podává Bohu neboli zpřítomňuje v oběť, kterou jednou přinesl za hříchy všeho lidstva na Kalvarii. Tak Eucharistie doplňuje a dovršuje tajemství vykoupení tím, že přivlastňuje duším jeho plody jak cestou svátosti, tak cestou oběti, a věřící přetvořuje v Krista více než kterýkoliv jiný prostředek.

Podivuhodně vystihuje celou úžasnou hodnotu Eucharistie a její postavení v díle spásy Nového Zákona sv. Tomáš v antifoně na svátek Božího těla: „*Ó svatá hostino, v níž se Kristus požívá - pokrm věřících na cestu k nebi - uctívá se památka jeho umučení - síla Eucharistie prýští z kříže, který je připomínán na oltáři - mysl se plní milostí - která živí duši: udržuje její život, přijatý na křtu, a dále jej rozmnožuje - a dostává se nám záruky budoucí slávy - tedy i svátost křesťanské naděje, nejen lásky.*“²

¹ Denz. 874; 938.

² O sacrum convivium, in quo Christus sumitur; recolitur memoria passionis eius. Mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur.

Nejpodstatnější a nejdůležitější otázka celého pojednání o Eucharistii a východisko všech ostatních je otázka o skutečné přítomnosti Krista pod způsoby chleba a vína. Teprve až dokážeme z Písma svatého a z podání, že Kristus je skutečně přítomen v Eucharistii, pak můžeme uvažovat o způsobu této tajemné přítomnosti.

Jako první popěrač skutečné přítomnosti se uvádí Berengarius z Toursu v XI. století. Nazývá se představitelem středověkého rozumářství. Svým dílem *De sacra coena* zavalil příčinu k mnoha theologickým disputacím. Byl vícekrát obžalován pro bludné učení, zemřel však usmířen s Bohem i Církví r. 1088.

Protestantská reformace soudila různým způsobem o Eucharistii. Luther hájil skutečnou přítomnost Krista v Eucharistii alespoň v okamžiku přijímání, zamítal však eucharistickou oběť, tak jako i nauku o přepodstatnění, a proto přebývání Krista v Eucharistii i mimo okamžik přijímání.³ Zwingli nejdříve držel s Lutherem, později odmítá jakoukoli víru ve skutečnou přítomnost. A mínění Calvinovo je jasné z jeho výkladu konsekračních slov. Kristova slova: Toto je tělo mé, jak praví Calvin, znamenají: Toto je symbol mého těla. Chléb a víno jsou symboly těla a krve Páně. Nasycení, jehož se nám dostává v Eucharistii, nepochází ze skutečné přítomnosti Krista v této svátosti, nýbrž z víry.⁴

Moderní racionalisté tak jako i církve čs. odmítají naprosto skutečnou přítomnost. Slova „Toto je tělo mé“ jsou jim jen podobenstvím. Kristus se prý jen srovnává s chlebem a vínem, tak jako se srovnal za jiné okolnosti s dobrým pastýřem.⁵ Poslední večere

³ O babylonském zajetí (Český překlad vydal Laichter 1935 pod názvem Lutherův odkaz) str. 216, 234.

⁴ Srov. Le Catéchisme de J. Calvin, 51e section, Paris 1934, p. 119.

⁵ Srov. Spisar, Biblická čítanka N. Z. pro školy měš-

Kristova byla podle nich pouhým společenským úkolem neboli hostinou, kterou uspořádal Kristus na rozloučenou se svými apoštoly. Tak prý pohlíželi na večeři Páně i první křesťané a teprve pozdější věky přetvořily tento přirozený úkon přátelské lásky v nauku o skutečné přítomnosti.⁶

Chceme-li nyní dokázat, že Kristus je *vpravdě*, skutečně a podstatně přítomen v Eucharistii, jak praví sněm tridentský, musíme si všimnout nejdříve slov, jimiž Kristus *slíbuj*e svátost Eucharistie, pak *zprávy* o ustanovení této svátosti a konečně, jak pohlíželi křesťané od počátku na skutečnou přítomnost Kristovu v této svátosti.

1. Svatý Jan v IV. hl. svého evangelia zaznamenává důležitou řeč Kristovu, v které je jasně přislíbeno pozdější ustanovení Eucharistie. Kristus nasytil několika chleby množství lidu. Pak odchází a modlí se sám na hoře. Druhého dne se vrací a kárá lid, že jej hledá jen z důvodů zcela hmotných, proto, že jim dal chléb. On sám je chléb života, který mají požívat duchovně. „Pracujte nikoliv o pokrm pomíjející, nýbrž o pokrm, který zůstává k životu věčnému, kterýž vám dá syn člověka.“ (VI, 27.) ... „*Já jsem chléb života.*“ (VI, 35.) A když židé reptali, že se nazval chlebem života, který s nebe sestoupil (v. 41), opakuje a zdůrazňuje své tvrzení a dále je rozvíjí: „*Já jsem chléb života. Otcové vaši jedli na poušti manu, a zemřeli. To je chléb s nebe sestupující, aby, bude-li kdo z něho jísti, nezemřel. Já jsem chléb živý, který s nebe sestoupil. Bude-li kdo jísti z chleba toho, živ bude na věky. A chléb, který já dám, tělo mé jest, které dám za život světa.*“ (VI, 48-52.) - Židé nechápou a odmítají: „*Kterak může tento dáti nám své tělo k jídlu?*“ (VI, 53.) Ale Kristus se nedá zmásti. Nevysvětluje, nepraví, že rozumí

řánské, Praha 1933, str. 199: „Večeře Páně jest v čs. církvi nikoliv skutečné tělo a skutečná krev Ježíše Krista, nýbrž zpřítomnění jeho života díla...“

⁶ Spisar, Křesťanská věrouka v duchu církve čs. pro školy střední. Praha 1932, str. 55-56.

svým slovům symbolicky, nýbrž jasněji tvrdí, co řekl: „Vpravdě, vpravdě pravím vám, nebudete-li jísti těla Syna člověka a píti jeho krve, nebudete míti v sobě života . . . Neboť tělo mé vpravdě je pokrm a krev má vpravdě je nápoj . . .“ (VI, 56.) A ani tehdy se neopravuje nebo nevysvětluje Kristus, když mnozí z jeho učedníků odcházejí se slovy: „Tvrdá je ta řeč, kdo ji může poslouchat?“ (VI, 61.) Rozuměli tedy židé Kristu o skutečném požívání jeho těla⁷ a Kristus raději ztrácí řadu svých přívrženců, než by něco slevil se svého tvrzení. Zamyslíme-li se nad tímto překrásným textem, je nám věru těžko pochopitelné, jak může někdo snižovati Eucharistii na pouhý symbol a nemůžeme než odpovědět s Petrem na otázku Kristovu: „Chcete i vy odejít?“ - „Pane, ke komu půjdeme? Ty máš slova života věčného.“ (VI, 69.) Je možno sice odmítat Kristovo tvrzení, že se nám dá za pokrm a nápoj, ale nelze je jinak vykládat, než jak je vykládala vždy Církev katolická, když učila skutečné přítomnosti Krista v Eucharistii. Kristova řeč je tak jasná, že je věru těžko chápat, proč je jí upírán smysl, který v ní nezaujatý posluchač postřehne ihned, tak jako jej postřehli ihned ti, kdo ji slyšeli z jeho úst. Můžeme tu myslit jen na nedostatek dobré vůle u těch, kdo se neprávem nazývají Kristovi.

2. Co Kristus slibuje v VI. hl. sv. Jana, to ustanovuje při poslední večeři, jak máme zaznamenáno u synoptiků a u sv. Pavla⁸. Kristus ví, že mu zbývá už jen několik okamžiků pozemského života. Dříve však, než odejde, chce zajistit své Církvi tajemným způsobem trvání své přítomnosti. A proto při velikonoční večeři, kterou se loučí se svými apoštoly,

⁷ Exegese poukazuje také na to, že evangelista užívá slova *τρῶγειν*, což znamená žvýkat, pohltnouti. Toho slova je použito čtyřikrát. Ani v klasické ani v biblické řečtině se toho slova nikdy neužívalo ve smyslu metaforickém. V orientální mluvě znamená „působit někomu křivdu“, což zde nemůže přicházet v úvahu. Srov. Job XIX, 26; Ž. XXVII.

⁸ Viz Mt. XXVI, 17-30; Mk. XIV, 12-25; Lk. XXII, 7-38; 1 Kor. XI, 23-26.

bere do rukou chléb,⁹ pronáší nad ním posvěcující slova: *Toto je tělo mé*, láme jej a rozdává přítomným apoštolům. Podobně bere do svatých rukou pohár s vínem, pronáší nad ním proměňující slova: *Toto jest krev má Nového Zákona, která se vylévá za mnohé na odpuštění hříchů*,¹⁰ a dává píti všem z kalicha spásy. Apoštolům dává pak příkaz opakovati tento obřad k prospěchu duší: *To čiňte na mou památku!*

Taková je stručná zpráva Písma svatého o ustanovení svátosti Eucharistie. Snad se na první pohled zdá, že je tu značný rozdíl mezi tím, co konal Kristus, a mezi dnešním pojetím této svátosti. Ve skutečnosti je však tento rozdíl jen zcela vedlejší, nepodstatný. Vše, co přinesla doba vzhledem k této svátosti, jest jen vnější obřad, kterým je obklopena tajemná skutečnost, jako jádro svým obalem. Když Kristus bere do rukou chléb a víno a když je proměňuje božským slovem ve své tělo a krev, takže o tom, co drží v rukou, může prohlásit: *Toto je mé tělo, má krev, která za vás bude prolita*, vzpomínají apoštolové na jeho příslib, který jednou dal. A v této chvíli je jim jasné, co tehdy stěží mohli pochopit. A tak jako tehdy nemluvil Kristus symbolicky a metaforicky, tak ani v této chvíli, tak vážné, není jeho řeč zahalená v obrazy. To tělo, které bude trpět, tu krev, která bude brzy prolita, dává apoštolům. Tedy skutečné tělo a skutečnou krev.

Tak rozuměli Kristu apoštolové, tak mu rozuměla celá křesťanská tradice. Když svatý Pavel zjistil v církvi korintské, že se dějí při slavení Eucharistie všelijaké nepřístojnosti, píše svým drahým křesťanům nejdříve o tom, jak Kristus ustanovil tuto svátost, a zdůrazňuje, s jakou vážností a vnitřní opravdovostí se mají blížit ke stolu Páně. „Kdykoliv totiž

⁹ Byl to chléb nekvašený, neboť toho dne nebylo jiného v židovských rodinách.

¹⁰ U jednotlivých pisatelů Nového Zákona jsou nepatrné odchylky ve slovech, co se týče formule, které použil Kristus při proměnění vína ve svou krev, ale smysl zůstává vždy týž.

jíte chléb tento, píše, a pijete kalich, smrt Páně zvěstujete, dokud nepřijde. Proto, kdo bude jísti chléb tento anebo píti kalich Páně nehodně, vinen bude tělem a krví Páně. Zkusíš však každý sám sebe, a tak z toho chleba jez a z kalicha pij; neboť kdo jí a pije nehodně, odsouzení sobě jí a pije, poněvadž nerozeznává těla Páně.“ (1 Kor. XI, 26-29.)

Večeře Páně, kterou slaví křesťané, je připomínkou samé smrti Páně. Nejen proto, že vyvolává v mysli rozličné okolnosti Kristovy smrti, nýbrž zvláště proto, že znovu je při ní přítomno tělo, které bylo za nás vydáno, a krev, která byla za nás prolita. Proto se vyžaduje tak velká úcta k Eucharistii, proto se odsuzuje sám, kdo nehodně přijímá. Bude vinen tělem a krví Páně. Hřeší nikoliv pouze nepřímě proti Kristu tím, že se neuctivě chová k tomu, co ho symbolisuje, nýbrž přímo proti jeho tělu a krvi. To je zřejmý, přímý smysl Pavlových slov. Odsouzení sobě jí a pije, protože nerozlišuje těla Páně, nerozlišuje eucharistického chleba od obyčejného pokrmu, čili nevěří ve skutečnou přítomnost. Proto se sám odsuzuje, neboť požívá Krista, jenž je soudcem všech.¹¹

¹¹ Mnozí racionalisté, přinuceni těmito skutečnostmi, připouštějí, že jak vypravování synoptiků, tak sv. Pavla nelze brát jinak než ve smyslu skutečné přítomnosti. Poněvadž však nechtějí připustit toto učení, činí za ně odpovědným Apoštola národů, jenž prý je uvedl v prvotní křesťanství. Někteří (Julicher, Spitta) řekli, že Pavel přešel prostě z řádu metaforického do řádu skutečnosti, jiní (Hoffmann, Heutmüller) dokonce tu vidí vliv pohanských náboženství s mysteriemi. - Uvážíme-li však dobře situaci prvotní Církve, postavení, jaké v ní měl Pavel, a všechny jiné okolnosti, musíme říci, že je zcela vyloučeno, aby původcem nauky o skutečné přítomnosti byl Pavel. Předně nemají racionalisté nejmenších důkazů ke svým domněnkám, které jsou pouhými výplody fantasmie. Pavel měl sice i řecké vzdělání, ale máme právo pochybovat o tom, že by on, dokonalý Žid, sympatisoval s pohanskými rity. A pak i kdyby chtěl něco změnit v křesťanském učení, byli tu bezprostřední posluchači Kristovi, kteří by se velmi rázně postavili na odpor zvláště proti tomu, kdo Krista osobně neznal, kdo ho z počátku pronásledoval. Proto se Pavel často dovolává ostatních apoštolů.

3. A sledujeme-li nyní tradici, pozorujeme-li víru křesťanského lidu, vyjádřenou jak slovy současných spisovatelů, tak díly umělců, jsme stále víc a více přesvědčeni, že skutečná přítomnost Krista v Eucharistii byla vždy podkladem poměru věřících k této svátosti. Na počátku II. stol. píše svatý Ignác Antiochejský, žák apoštolů, církvi smyrenské, kde někteří (doketi) počali pochybovat o skutečném těle Kristově: „Zdržují se Eucharistie a modlitby, protože nevyznávají, že Eucharistie je tělo našeho Spasitele Ježíše Krista, to tělo, které trpělo za naše hříchy, které ve své dobrotě Otec vzkřísil.“¹² A před svým mučednictvím píše Římanům: „Netoužím po pokrmu porušitelném ani po rozkoších tohoto života. Chci chléb Boží, kterým je tělo Ježíše Krista, zrozené z potomstva Davidova, chci kalich jeho krve, která je neporušitelnou láskou.“¹³

Když pohané vinili křesťany z Thyestových hodů a ve slavení Eucharistie neprávem tušili páchání nejhorších neřestí, píše bývalý filosof pohanský a pak obránce víry sv. Justin ve své Apologii: „Tento pokrm se u nás nazývá Eucharistie. Nikdo se ho nesmí účastnit, jestliže nevěří v pravdu našeho učení a jestliže nebyl pokřtěn na odpuštění hříchů křtem znovuzrození a jestliže nadto nežije ve shodě s řádem Kristovým. Neboť to není chléb obyčejný ani obyčejný nápoj, který přijímáme; nýbrž tak jako Ježíš Kristus, náš Spasitel, vtělený skrze slovo Boží, vzal na sebe tělo a krev pro naši spásu, tak též jsme byli poučeni, že onen pokrm - nad nímž byly učiněny díky modlitbou obsahující jeho slova - kterým se po proměnění živí naše krev a tělo, jest tělem a krví samého vtěleného Ježíše...“¹⁴

A ještě jedno svědectví nechť posílí víru dnešního

¹² Smyrn. VII, 1.

¹³ Řím. VII, 3.

¹⁴ I. Apol. LXVI. PG VI, 428. - Svědectví sv. Justina má velkou cenu také s toho hlediska, že ve své Apologii podává přesný popis slavení Eucharistie v Římě, v němž nacházíme všechny podstatné prvky dnešního obřadu mešního.

křesťana. Na konci II. stol. píše svatý Irenej v Lyonu v knize *Proti bludům*: „Jak se odvažují tvrdit, že naše tělo se porušuje a nevrací se k životu, toto tělo, které je oživeno tělem Pána a jeho krví? . . . Tento chléb, vydaný zemí, když nad ním byl vzýván Bůh, není už obyčejným chlebem, nýbrž Eucharistií, složenou ze dvou prvků, jednoho pozemského (vnější případky, které zůstávají) a druhého nebeského (podstata těla Páně). Proto naše těla, účastníci se Eucharistie, nejsou již porušitelná, protože nesou v sobě záruku vzkříšení.“¹⁵

Je třeba uvádět tvrzení pozdějších věků, která jsou stále jasnější a výraznější? - Čteme-li tato a podobná svědectví, která jsou v naprostém souladu s tím, co máme v Písmě svatém, můžeme se jen divit, jak některé křesťanské společnosti, jako na př. církev čs., mohou odsunovati vznik víry ve skutečnou přítomnost do pozdějších dob. Ani jediného okamžiku nebylo v Církvi Kristově, kdy by křesťané pohlíželi jinak na Eucharistii než jako na skutečné tělo a skutečnou krev Pána našeho Ježíše Krista pod způsoby chleba a vína.

II. TAJEMSTVÍ EUCHARISTICKÉHO ZÁZRAKU

Celý křesťanský starověk přijímá článek víry o skutečné přítomnosti Krista v Eucharistii, nepouští se však v řešení metafysické otázky, jakým způsobem se děje tento eucharistický zázrak. Otázka osvětlení eucharistického tajemství byla vyhrazena středověku. Zvláště spory v nauce o Eucharistii, vyvolané Berengariem, zavdaly příčinu ke zkoumání otázky způsobu, jakým se děje přeměna chleba a vína v tělo a krev Páně. V této době přináší theologie nový výraz *předpodstatnění* - transsubstantiatio - který měl vyjádřiti vlastní povahu tohoto tajemství. Církev přijímá slovo předpodstatnění oficiálně na IV. sněmu laterán-

¹⁵ Contra haereses IV, 5. PG VII, 1027 n.

ském a sněm tridentský uznává jeho vhodnost. Eucharistický zázrak záleží v tom, praví sněm, že posvěcením chleba a vína vznikla přeměna celé podstaty chleba v podstatu těla Ježíše Krista a celé podstaty vína v podstatu jeho krve. Právem se tedy nazývá tato přeměna přepodstatnění, protože jedna podstata se mění v podstatu druhou.¹⁶

Přepodstatnění je proměnění nebo proměna zcela zvláštní, podivuhodná, rázu zázračného, při které jsou mnohé věci těžší než při stvoření, jak praví sv. Tomáš.¹⁷ Je to přeměna zcela ojedinělá, která nemá příkladu v řádu přirozeném ani nadpřirozeném. Je to přeměna celé podstaty chleba a vína v celou podstatu těla a krve Páně. V jiných přeměnách něco zůstává, alespoň látka, kterou přeměna předpokládá a ponechává. Vždyť z vesmíru se nic neztratí. Zde však látka i tvar, tedy celá podstata je proměněna a zůstávají jen případy chleba a vína: barva, tvar, chuť, tíže a jiné. A tyto případy jsou pak zázračně udržovány Boží mocí bez své vlastní podstaty, ke které patřily.

Slovo přepodstatnění je zcela nové, obsah je však tak starý, jak staré je křesťanství. Byly proto zcela zbytečné útoky některých bludařů na toto slovo. A je nám jasné, že všichni, kdo útočili na slovo přepodstatnění, jako Viklef, Luther a ostatní protestanté, popírali zároveň katolickou nauku o skutečné přítomnosti Krista v Eucharistii. Nejstarší svědectví Otců nám praví výrazy prostými, že po proměňování nezůstává nic z vlastního bytí chleba a vína, že podstata chleba učinila místo podstatě těla Kristova a podstata vína podstatě krve Páně. Rozlišení dvou prvků - podstaty a případků - tedy prvku, který zůstává i po proměnění, a prvku, který mizí a na jehož místo přichází jiný, je zcela jasné v křesťanské tradici, i když se tu nesetkáváme s filosoficky přesnými výrazy podstaty a případku. Všichni vyznávají, že změna, přetvoření, jaké se děje v Eucharistii, nemá rovné

¹⁶ Sess. XIII, c. 4. Denz. 877.

¹⁷ Summa theol. III, 75, 8 k 3.

v celé přírodě, a proto jen v nevlastním smyslu lze užít těchto výrazů a je třeba hledat nová slova, která by lépe vyjadřovala přeměnu, jež se děje v Eucharistii.¹⁸

A jen pomocí nauky o přepodstatnění můžeme pochopit slova, jimiž Kristus proměnil chléb a víno ve své tělo a v svou krev a jimiž se tak děje dodnes na našich oltářích. Jestliže jednou připustíme skutečnou přítomnost Krista v Eucharistii, pak nutně ze slov ustanovení vyvodíme přepodstatnění. Pravda slov Kristových jednoduše vyžaduje totožnost, a to naprostou, mezi podmínkem *toto* a přísudkem *tělo*. Tato totožnost je však nemožná, nepřipustíme-li přepodstatnění, nepřipustíme-li, že podstata chleba, naznačená slovíčkem *toto*, přestane a změní se podstatně v tělo Páně. Jakmile jsou vyslovena konsekrační slova *toto je tělo mé*, to, co bylo dříve chlebem, je tělem Kristovým, což nelze vysvětlit jinak, než že podstata chleba se mění v podstatu těla Páně.

V tom, že podstata chleba se mění v podstatu těla Páně a podstata vína v podstatu jeho krve, je jedna stránka eucharistického zázraku. Tím pak, že případy chleba a vína zůstávají bez podstaty, ke které patřily, jest jen zvětšeno podivuhodné tajemství víry.

Řekneme-li, že v Eucharistii zůstávají po proměnění svátostné způsoby, chceme říci, že chléb a víno je tu pouze zdánlivě, protože tu není jeho podstata; jeho způsoby, případy jsou tu však skutečně a nikoli pouze jako nějaké jejich zdání. Jinak by se klamaly naše smysly a tímto klamem by byl vinen sám

¹⁸ Mnoho řeckých Otců se omezuje na výraz *γίνεσθαι* - státi se, který je zcela všeobecný. U sv. Cyrila Jerusalemského nalézáme slovo *μεταβάλλεσθαι*, sv. Řehoř Nys. užívá slova *μεταποιεῖσθαι, μεταστοιχειοῦσθαι*. Všechna tato slova jakož i mnohá jim podobná (*μεταρρυθμίζεσθαι* u sv. Jana Zlat. nebo *μεταπλάττεσθαι* u sv. Cyrila Alex.) znamenají naprosté přetvoření, které pak latinská theologie od XII. století vyjádřila zcela přesně slovem *transsubstantiari*. Toto slovo praví, že celá podstata chleba a vína se mění, přetvořuje v podstatu těla a krve Páně. Cf. D'Alès, Eucharistie, Paris 1930, str. 81.

Bůh. Mimo to, kdyby svátostné způsoby neexistovaly, nýbrž byly jen přeludem smyslů, vyplývalo by z toho, že podstatná část Eucharistie jako svátosti, totiž viditelné znamení, by nebylo na oltáři, nýbrž pouze v našich smyslech. Pak by ovšem svátost Eucharistie neměla trvalého bytí, protože podle obecného učení potud je přítomen Kristus v Eucharistii, pokud trvají svátostné způsoby.

Svatý Tomáš krásně ospravedlňuje způsob, jakým se dává Kristus v Eucharistii, v níž zůstávají případy chleba a vína. Bylo by proti zvyku lidí, praví, požívat tělo Kristovo jak je a pít jeho krev. A proto Boží prozřetelnost našla tento způsob, tak tajemný, ale zároveň tak přijatelný lidskému smýšlení a citu.¹⁹

Tážeme-li se, jak jsou udržovány případy chleba a vína v Eucharistii, můžeme se odvolat jen na Boží všemohoucnost. Vlastního podmětu nemají a podstata těla a krve Páně nemůže být jejich nositelem. Jejich přirozeným podmětem byla podstata chleba a vína. Té tu však už není a na jejím místě je podstata těla a krve Páně. Žádná podstata však nemůže být nositelkou cizích případků. Nezbyvá tedy, než hledat vysvětlení v Boží všemohoucnosti, která udržuje tyto případy bez podstaty. A není tu nic, co by odporovalo rozumu. Může-li Bůh změnit podstatu chleba v podstatu těla Kristova, pak může také udržovat případy chleba nejen bez jejich vlastního subjektu, nýbrž bez jakéhokoli subjektu.

„Na kříži se jenom božství tajilo, tady člověčenství též se ukrylo . . .“ zpívá sv. Tomáš v eucharistickém hymnu. To proto, aby měla místo víra, která jediné sklání lidského ducha před tímto tajemstvím, přesahujícím jakýkoliv stvořený rozum. Řekneme-li, že Kristus je přítomen pod způsoby chleba a vína na oltáři, je to věta zcela jednoduchá a prostá, ale kolik tajemství skrývá! Konsekracími slovy se mění chléb v tělo a víno v krev Páně. Nesmíme se však domnívat, že Kristovo tělo na oltáři je mrtvé, bezduché. Nikoliv; Ježíš Kristus je mezi námi pod svá-

¹⁹ Summa theol. III, 75, čl. 5.

tostnými způsoby celý a živý, jeho tělo i jeho duše, jeho člověčenství i jeho božství. Neboť Kristus po zmrtvýchvstání už neumírá, smrt nad ním už nepánuje, jak psal sv. Pavel. Je tu živý se svým oslaveným tělem, se svým božstvím, a protože mocí jedné nerozdílné přirozenosti tam, kde je Syn, je také Otec a Duch svatý, je v Eucharistii celá nejsvětější Trojice, pokud Otec a Duch svatý doprovázejí Syna.

Tak vidíme, že čím více se noříme v tajemství Eucharistie, tím více nových a nových pohledů odkrýváme. Konsekračními slovy mocí svátosti je sice přítomno na oltáři jen tělo a krev Páně, protože podstata chleba se mění přímo jen v podstatu těla a podstata vína se mění přímo jen v podstatu krve Páně. Poněvadž však Kristus není rozdělen, je spojeno i v Eucharistii jeho tělo s duší a božstvím, a proto je silou doprovodu po proměňování přítomna v Eucharistii i duše Kristova, jeho božství, ano, celá nejsvětější nerozdílná Trojice.

A podobně musíme říci, že pod způsoby chleba je celý Kristus tak jako i pod způsoby vína. Krista nelze rozdělit. Tak věřila vždy Církev ve smyslu slov sv. Pavla, jenž psal v 1 Kor. XI, 27: „Kdokoliv bude jísti tento chléb *nebo* píti kalich Páně nehodně . . .“ Tedy kdo třebas jen pod jednou způsobou přijímá nehodně, bude vinen tělem a krví Páně. Proto bývalo od počátku podáváno svaté přijímání nejen pod obojí způsobou, nýbrž i pod jednou, zvláště nemocným, vězňům a v době pronásledování si věřící odnášeli s sebou domů Eucharistii jen pod způsobou chleba.

Poněvadž Ježíš Kristus jest přítomen v Eucharistii na způsob podstaty a nikoliv na způsob rozměrů, je přítomen celý v celém posvěceném chlebu a celý v každé jeho části. Tak jako v každé části chleba před proměněním byla celá podstata chleba, tak v každé jeho části po proměnění je celá podstata Kristova těla. Je proto celý Kristus v každé částce posvěcené hostie a v každé krůpěji posvěceného vína. Celý v celé své velikosti lidské i božské, i se svými hmotnými rozměry a tělesnými vlastnostmi, i když tyto hmotné,

kvantitativní rozměry a tělesné vlastnosti tu jsou na způsob podstaty. Filosoficky je nám jasná možnost této zcela zvláštní a jedinečné existence Krista na oltáři, tak jako vidíme, že nepodporuje, aby Kristus byl mezi námi pod cizími rozměry, cizími vlastnostmi chleba a vína a nikoliv pod svými vlastními, ale pochopení tohoto tajemství přesahuje možnost lidského rozumu, zvláště když nemáme pro eucharistickou existenci Krista žádné obdoby v řádu přirozeném.

Způsob, jakým je Kristus přítomen v Eucharistii (totiž na způsob podstaty), dá nám odpověď na otázku, pokud je správný způsob mluvení těch, kteří praví, že Ježíš v Eucharistii vidí, slyší a vykonává úkony smyslového života.

Úkony Krista v Eucharistii, kterých se to může týkat, jsou dvojího druhu: imanentní, jejichž vykonávání nezávisí na smyslech, jako je poznání, chtění. A pak úkony smyslů vnitřních a vnějších.

Není pochyby, že Kristu v Eucharistii náleží vykonávání úkonů imanentních. Je tu přítomen se svou duší, která není závislá na těle ve své imanentní činnosti. Proto Kristus poznává v Eucharistii svým rozumem a miluje svou vůlí tak jako v nebi.

Otázka činnosti vnitřních a vnějších smyslů a mohutností organických je mnohem složitější. Někteří theologové, zvláště starší, tvrdili, že Kristus uplatňuje smysly v Eucharistii právě tak jako v nebi. V nejnovější době obnovil tuto nauku P. Leray.²⁰ Nenašel však žádného přijetí mezi theology.

Odmítavé důvody jsou zcela samozřejmé. Jestliže je Kristus přítomen v Eucharistii na způsob podstaty, je tu také jeho ústrojí, mohutnosti a všechny případy na způsob podstaty. Nemají tedy přirozeného způsobu existence, a proto nemohou vyvíjet ani přirozenou činnost, která ostatně předpokládá místní

²⁰ V díle *La constitution de l'univers et le dogme de l'Eucharistie*, Paris 1900, str. 159. Tvrdí tam, co nacházíme pak v mnohých náboženských knížkách, že Kristus na nás pohlíží ze svatostánku, poslouchá nás, atd.

rozložitost. Nemůže mít proto Kristus přirozeně v Eucharistii úkony smyslového života, nemůže přirozeně vidět, slyšet atd.

A máme se utíkat k zázraku? - Je sice pravda, že takový zázrak může existovat. Bůh by jej mohl učinit, ale nemáme dostatečných důvodů, abychom tvrdili, že tento zázrak existuje. Ani Písmo, ani tradice o něm neví, a proto theologové většinou jej nepřijímají.

A konečně není nám třeba utíkat se k tomuto zázraku, aby náš poměr ke Kristu v Eucharistii byl co nejsrdečnější. Víme, že i když je v Eucharistii na způsob podstaty, je v Eucharistii živý a jeho činnost rozumu a vůle stačí k tomu, aby nás „viděl“ ze svatostánku rozumovým poznáním a objímal svou čistou láskou vůle. A pak nám není třeba obracet se k teoriím, které sice mohou podporovat smyslovou zbožnost, ale nejsou dosti theologicky podloženy.²¹

III. KŘESŤANSKÁ OBĚŤ

Eucharistie má vzhledem k ostatním svátostem tu zvláštnost, že je nejen svátostí, nýbrž i obětí Nového Zákona. Staré oběti pohanské a oběti Zákona mojžíšského, vyjadřující podrobenost člověka Božímu majestátu, byly jen předobrazem, symbolem oběti, kterou měl podat jediný prostředník mezi Bohem a lidstvem, Ježíš Kristus a skrze ni usmířit hněv Boží. Svátý Pavel srovnává činnost Krista, Velekněze Nového Zákona, s činností kněží starozákonních a vystihuje ji takto: „Kristus vystoupiv jako velekněz budoucích statků skrze větší a dokonalejší stánek ne

²¹ Je třeba vystříhat se nesprávných rčení o eucharistickém Kristu, jako jsou: Vězení svatostánku (není vězněm ten, kdo je tam dobrovolně a z lásky), Božský samotář nebo Kristus opuštěný - to jsou výrazy, které by dávaly tušit, že Kristus trpí osamoceností, jakou trpí lidé; Kristus však i ve svatostánku je blažený blažeností nejsv. Trojice právě tak jako v nebi.

rukama udělaný... ani skrze krev kozlů nebo telat, nýbrž skrze vlastní krev vešel jednou provždy do vesvatyně, zjednav vykoupení věčné. Neboť jestliže krev kozlů a býků a pokropení popelem z jalovice posvěcuje poskvrněné k čistotě tělesné, čím spíše krev Krista, jenž skrze Ducha svatého sám sebe obětoval jako oběť bezúhonnou Bohu, očistí svědomí naše od mrtvých skutků.“ (Žid. IX, 11-14.)

Při poslední večeři, na Kalvarii a na oltáři, nalezneme téhož kněze a touž oběť: kněze, který je zároveň obětí, Krista, který podává sám sebe Bohu v oběť líbeznou. Mezi poslední večeří, Kalvarií a oltářem je tajemné pouto jednoty, které vychází z totožnosti, která je mezi obětujícím a obětovaným. Protestantismus se snažil odmítnouti mši svatou jako oběť Nového Zákona, a tak popřel nejen Kristův rozkaz daný apoštolům při poslední večeři: To činite na mou památku, nýbrž i staletou tradici, která viděla ve slavení Eucharistie skutečnou oběť Nové Úmluvy. Doba sice přioděla oltářní oběť krásným rouchem obřadů, ale základní prvky oběti Nového Zákona byly a jsou vždy stejné: je to stálé obnovování poslední večeře a tajemné zpřítomňování oběti na kříži, kterou Kristus zachránil lidstvo a smířil je se svým Otcem.

Mše svatá jako oběť je tedy především obnovováním poslední večeře Páně, která byla skutečnou obětí.²² Kristus při ní obětuje Bohu to, co dává apoštolům. Dává jim však pod způsoby chleba a vína sám sebe. Obětuje se tedy, ale nikoli apoštolům, nýbrž za apoštoly.²³ Jeho tělo a jeho krev jsou tu skutečně navzájem rozděleny, a tím je mysticky naznačena smrt, které vbrzku nastane. Kristus se obětuje nebeskému Otci, přijímaje už napřed bolestnou smrt, kterou tajemně naznačuje oddělením krve od

²² Shrnuji zde krátce s malými věcnými dodatky myšlenky, které jsem o eucharistické oběti rozvedl v XV. hl. knížky *Kristus, Spása světa* (Praha 1935): Nekonečná cena mše svaté a její vztah ke kříži.

²³ Srov. Mt. XXVI, 27; Mk. XIV, 24; Lk. XXII, 20. Krev, která se vylévá za mnohé...; která se za vás vylévá...

těla. A pak dává apoštolům požívat z obětního daru, jímž je sám, čímž doplňuje svou oběť prvkem, který náleží k její úplnosti.

Při poslední večeři se tedy Kristus připodobňuje obětnímu daru podávanému Bohu za spásu svých učedníků. Je obětníkem a stává se obětním darem, a tak začíná již v onom okamžiku své bolestné umučení.

Ježíš Kristus se obětuje jako výkupná žertva na odpuštění hříchů. (Mt. XXVI, 27.) Vždyť ostatně Syn člověka přišel, aby dal život na vykoupení za mnohé. (Mt. XX, 28.) Ovšem v této chvíli nebyla ještě zabita božská žertva, ale ve skutečnosti se již vydala svému Otci, aby byla prolita její krev za hřích lidstva. A jestliže se uskutečňuje v této chvíli odpuštění hříchů, to proto, že smírná oběť již nyní začala a bude co nevidět dokonána na kříži.

Tak jako poslední večeře, tak i mše svatá jako oběť má svůj význam ve vztahu k oběti kalvarské. Někteří theologové se dokonce domnívali, že mše svatá je obětí pouze relativní, vztažnou, a jejím úkolem je pouze představovat krvavou oběť na Kalvarii. Mše svatá podle nich by pak nebyla absolutní obětí, protože Kristus se v ní neobětuje, netrpí, neumírá.

Je sice pravda, že mše svatá je obětí vztažnou a závislou na oběti kalvarské, ale tato závislost není tak velká, že by mše svatá nebyla skutečnou a absolutní obětí. Její vztažnost záleží v tom, že ji nelze oddělit od kříže, že je s obětí na kříži nutně a podstatně spjata, ale přitom není pouhým představováním oběti kalvarské.

Nejlépe vyjádřil vztah oběti mešní k oběti kalvarské sněm tridentský. *Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.* - Tentýž obětní dar, tentýž je nyní obětující v přísluze kněží, jenž sám sebe obětoval na kříži, jen ve způsobu obětování je rozdíl.²⁴ Tím je jasně zdůrazněna totožnost mezi obětníkem a obětním darem

²⁴ Sess. XXII, cap. 2.

na kříži a na oltáři, která zaručuje mešní oběti její cenu. Mešní oběť je právě tak skutečná jako byla oběť kalvarská, i když je odlišný způsob, jakým je podávána Bohu.

V okamžiku mše svaté je zpřítomněna Kalvarie na oltáři. Je tu přítomen týž Kristus, jenž za nás jednou zemřel na kříži krvavou smrtí. Co činilo jeho smrt obětí, byl především vnitřní úkon jeho svaté duše obětující se pro lidstvo, přijímající ochotně a dobrovolně smrt z rukou katanů.²⁵ Kristus je obětníkem svým vnitřním úkonem vůle, vydáním svého těla, dobrovolným podáním svého života, které začalo v okamžiku, kdy vzal na sebe lidské tělo. Na kříži, kde umírá dobrovolně za veškeré lidstvo, vyvrcholila jeho oběť, která ve skutečnosti začala ve chvíli jeho vtělení.

V okamžiku mše svaté je zpřítomněna Kalvarie na oltáři a v duši přítomného Krista je týž úkon sebeobětování, který učinil tak drahocennou jeho smrt. Tak jako po celý svůj život se dával Kristus nebeskému Otci v oběť, tak jako se mu obětoval vrcholným způsobem na kříži, tak se mu dává vnitřním úkonem své duše na oltáři a znovu a znovu mu podává svou krev, jednou prolitou. Proto je mše svatá podstatně táž oběť, kterou přinesl Kristus na Kalvarii. S ní souvisí, z ní čerpá, prodlužuje ji až do konce věků, její plody rozdává.

Vnitřní úkon sebeobětování v duši Ježíše Krista byl podstatnou věcí v oběti kalvarské a je podstatnou věcí v oběti oltáře. Poněvadž však oběť je poněkud více než pouhé darování, jak praví sv. Tomáš,²⁶ čili je třeba nějakého úkonu, ritu, obřadu, kterým by byl podán tento dar Bohu jako oběť; proto hledáme jak

²⁵ „Christus fecit sacrum actione interiori; occisores autem eius fecerunt actione exteriori non sacrum, sed sacrilegium maximum,” praví Cajetanus, *Comment. in III. S. th.* 48, 4. - Srov. také *S. th.* III, 22, 2 k 2.

²⁶ *Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur... quod panis frangitur et comeditur et benedicatur... S. th.* III, 85, 3 k 3.

v oběti na Kalvarii, tak v oběti mešní něco, co činí obyčejné darování skutečnou obětí.

Nikdo nepochybuje, že vnějším výrazem Kristova vnitřního sebedarování na Kalvarii byla bolestná smrt. Tato smrt je pečetí jeho oběti, stvrzením jeho vůle, jeho vnitřního obětování celého života za lidstvo. - A táž smrt jakožto výraz naprostého sebeobětování je mysticky zpřítomněna, tajemným způsobem naznačena při oběti mešní. Kristus už netrpí, neumírá, neprolévá svou krev; zůstává sice nezměněn vnitřní úkon jeho duše, kterým se obětuje, ale skutečná smrt, kterou vytrpěl, je pouze tajemně naznačena odděleným proměňováním chleba v tělo a vína v krev.²⁷

Ježíš Kristus, jenž je přítomen na oltáři a jenž se obětuje vnitřním úkonem duše, nemůže už zemřít, jeho tělo je neschopno utrpení. Odděleným proměňováním chleba v tělo a vína v krev je naznačena jeho smrt, při níž, jednou skutečným způsobem podstoupené, oddělila se krev od těla.

Eucharistická oběť není tedy v pravém slova smyslu obnovováním oběti kalvarské, protože je totožná s obětí kalvarskou, a táž věc se neopakuje. Není také v pravém slova smyslu pokračováním oběti na kříži, protože věc, která je dokončená, nepokračuje. Pravíme proto, že mši svatou je *zpřítomněna* Kalvarie na oltáři, jako by právě nyní se konala kalvarská oběť před našimi zraky na oltáři.²⁸ Při mši svaté jsme jako u paty kříže, na němž umírá Kristus. Účastníme

²⁷ Více není vůbec třeba hledat v *oběti* mešní a jsou nepřesná, ne-li nesprávná řečnická tvrzení některých autorů, jako ctih. Martina z Kochemu, který píše ve známém výkladu mše svaté: „Neviditelně jsou zraněny ruce, jeho nohy probodeny, jeho bok je otevřen a krev prolévána...“ - Přílišné zdůrazňování této stránky mešní oběti byl jen důsledek hájení Eucharistie jako oběti proti protestantům a datuje se z 16. století.

²⁸ Pravíme-li, že Kalvarie je *zpřítomněna* na oltáři, nemyslíme, že je tu přítomna pouze morálně tak, jako si myšlenkou zpřítomníme vzdáleného přítele. Je *zpřítomněna*, protože Kristus je skutečně na oltáři, v jeho duši je skutečný úkon sebeobětování a tehdejší jeho smrt je mysticky naznačena řečeným způsobem.

se, jak praví krásně kardinál Lepicier, onoho slavného epilogu velké tragedie, kdy Kristus zakončil svůj život slovy: Dokonáno jest.²⁹ Ale jako na kříži, tak zde na oltáři hlavní pozornost musíme obracet k vnitřnímu úkonu sebeobětování Kristova, který je navenek vyjádřen na kříži skutečnou smrtí, kdežto na oltáři jen smrtí mystickou.

Pak vidíme, jak navzájem souvisí trojí oběť Kristova: při poslední večeři, na Kalvarii a na oltáři katolických chrámů. Jak poslední večeře, tak eucharistická oběť se obrací k oběti na kříži, od níž se jim dostává právě ceny a velikosti. Na kříž myslil Kristus, když se dával při poslední večeři apoštolům; a na kříž myslí Kristus, když pokračuje ve svém obětování nebeskému Otci při mši svaté.³⁰ Veškerá síla mešní oběti pochází z kříže, ze skutečné smrti Kristovy, z jeho bolestí a muk, ale jen mší svatou jako obětí Nového Zákona se nám dostává všeho, co pro nás Kristus získal a co potřebujeme na cestě spásy. Touto obětí pak Církev spolu s Kristem Boha chválí, jemu děkuje, jeho usmiřuje a od něho si vyprošuje vše, co potřebuje k duchovnímu prospěchu.

	<i>Při posl. večeři</i>	<i>Na kříži</i>	<i>U oltáře</i>
Kněz	Jen hlavní: Kristus	Jen hlavní: Kristus	Hlavní: Kristus zástupce: člověk
Obětní dar	Kristus pod způsobami svátostnými	Kristus ve své lidské přirozenosti	Kristus pod způsobami svátostnými
Podání daru	předcházející obětování krvavé	současné s krvavým obětováním	připomínající oběť krvavou
Oběto- vání	mystické	skutečné	mystické

²⁹ Lepicier: In che cosa consiste l'essenza del sacrificio eucharistico. Roma, 1934, p. 23.

³⁰ Schematicky naznačuje P. D'Alès (o. c. str. 107) poměr trojí oběti Kristovy k sobě takto:

IV. CHLÉB DĚTÍ BOŽÍCH

Zamyslíme-li se nad velikostí svátosti Eucharistie, můžeme jen zpívat se svatým Tomášem: „Svátosti té neskonalé činíme vroucí poklonu...“ Eucharistií je Bůh mezi námi, v ní přináší za nás neustále oběť nebeskému Otci a pod viditelnými způsoby je pokrmem, je chlebem dětí Božích na cestě k věčnosti. Eucharistie se nám jeví jako vynález nesmírné lásky Boží, kterým si Bůh člověka přitahuje, kterým si ho však zároveň zavazuje.

Vraťme se opět k oné překrásné antifoně sv. Tomáše: *Ó svatá hostino* . . . , v níž vyjadřuje svatý Učitel celý obsah a smysl svátosti lásky Boží.

Ó svatá hostino, v níž se Kristus požívá. Ten Kristus, jenž žil na zemi jako učitel lidstva, ten Kristus, jenž zemřel za nás na kříži, ten Kristus, jenž sestupuje při nejsvětější oběti na oltář, stává se pokrmem naší duše. Eucharistie je obětí Nové Úmluvy a je zároveň pokrmem dítěte Božího, znovuzrozeného na křtu svatém. Proto v prvních dobách podávali pravidelně po křtu novým křesťanům svaté přijímání, aby žili duchovně ti, kdo se duchovně zrodili. Nic menšího nám nechtěl dát Kristus než sebe samého, a nic většího nám dát nemohl. Ukryl se proto pod svátostné způsoby, zvolil chléb a víno - nejobyčejnější pokrm a nápoj člověka - aby nás sytil sebou samým a tímto pokrmem dával vzrůst našemu nadpřirozenému životu, jež vložil v naši duši ve svátosti znovuzrození.

Jen láska Boží, vedená moudrostí, mohla najít tuto cestu k duši člověka. V tom, že Kristus volí chléb a víno jako vnější znamení své přítomnosti a svého nadpřirozeného působení v duši křesťana, je velmi hluboký smysl. Chce-li člověk žít, potřebuje pokrmu a nápoje; bez nich umírá. A chce-li žít plným životem a nejen s bídou udržovati svůj život, aby nezahynul, chce-li růst a vyvíjet silnou činnost, potřebuje stálého pokrmu a potřebuje vydatného pokrmu. Nuže,

nadpřirozený řád je zcela obdobný vzhledem k řádu přirozenému. Chce-li člověk žít životem duše, chce-li žít jako dítě Boží, musí se živit pokrmem dětí Božích. A chce-li vyvíjet velkou duchovní činnost, chce-li rychle dorůst k podobnosti s Kristem, musí se sytit často chlebem Božích dětí. Tak jako fyzický život člověka je obvykle úměrný jeho životosprávě, jakosti a častému přijímání hmotné potravy, tak i duchovní život křesťana bude úměrný ve svém vzrůstu a ve své hloubce jeho poměru k Eucharistii. Čím častěji a čím hodněji se bude sytit chlebem eucharistickým, tím intensivněji bude žít jeho duše z Krista a Kristu.

Praví-li dále svatý Tomáš, že v Eucharistii *se uctívá památka Kristova umučení*, má na mysli především Eucharistii jako oběť. O všech svátostech platí, že vytryskly z otevřeného boku Kristova na kříži, ale o Eucharistii, svátosti lásky, platí to zcela zvláštním způsobem. Obětí na kříži zahájil Kristus obřad křesťanského náboženství. Eucharistie, zvláště jako oběť, je středem celé bohopocty a svátostného života Církve. Každé náboženství žije nejen z dějinných vzpomínek, nýbrž ze živoucí blízkosti Boha. V Eucharistii je nám Bohočlověk Ježíš Kristus už svou skutečnou přítomností blízko. Uvážíme-li pak, že Eucharistie jako oběť nám připomíná a zpřítomňuje Kalvarii s jejími vykupitelskými účinky, chápeme, že je všestranně středem náboženského života křesťanského. Kříž a oltář a na něm Kristus uprostřed nás, toť symbol a skutečnost tepla Boží lásky. Když protestantismus odstranil oltáře a oběti a svatostánky ze svých chrámů, vnikl do nich ledový chlad, který pronikl celým jejich náboženským životem.⁸¹

Každá svátost *plní duši milostí*, ale Eucharistie zvláště, protože je to svátost božského života. Všechny ostatní svátosti nám podávají jen milost - posvěcující a svátostnou - kdežto Eucharistie nám přináší především samého původce milosti a původce

⁸¹ Srov. Junglas, Die Lehre der Kirche, Bonn 1936, str. 243.

života duše. Tím přesahuje Eucharistie všechny ostatní svátosti, které k ní vzhlížejí jako ke svému středu. Sv. Tomáš poznamenává, že „účinek, který způsobilo utrpení Kristovo ve světě, působí tato svátost v člověku“.³² To proto, že týž Kristus, který svou smrtí zachránil svět, smířil jej se svým Otcem, je přítomen v Eucharistii skutečně a podstatně a zachraňuje člověka, který ho přijímá.

Eucharistie je svátost živých, předpokládá tedy u přijímatele život duše neboli stav posvěcující milosti. Jejím úkolem je tuto milost rozmnožovat a podporovat vzrůst duchovního života. Tedy úkol zcela obdobný, jaký má pro tělo člověka pokrm pozemský. „A proto,“ praví svatý Tomáš, „všechn účinek, který působí hmotný pokrm a nápoj vzhledem k životu tělesnému, že totiž jej *udržuje, rozmnožuje, nahrazuje jeho ztráty a těší*, to všechno působí Eucharistie vzhledem k životu duchovnímu.“ (I. c.)

Svátostná milost eucharistická je proto milost, která sytí duši, občerstvuje ji a uvádí v duchovní radost, jež tryská z vědomí života s Bohem. Nikde nemůžeme tak dokonale pochopit slova žalmisty: *Okoušejte a vizte, jak libý je Pán*, jako ve svátosti Eucharistie. Mocí této milosti pak roste duše ve své podobě s tím, jehož přijímá, protože jsouc přetvořována v Krista, stále víc a více si může opakovat slova svatého Pavla: „Jestliže žiji, nežiji už já, nýbrž žije ve mně Kristus.“

A tím je dána člověku-poutníku, který se živí svátostí Eucharistie na cestě pozemským životem, *záruka budoucí slávy*. Věčný život znamená naprosté sjednocení duše s Bohem. A není eucharistické spojení symbolem, předobrazem a předchutí onoho věčného spojení a sjednocení, které už nebude nikdy rozdvojeno?

Eucharistie se nazývala často u prvních křesťanů „*agapy*“, což je asi tolik jako *hody lásky*. To proto, že dříve, než se konala hostina eucharistická, konávala se přátelská hostina, při které si křesťané uvě-

³² S. th. III, 79, 1.

domovali své sjednocení křesťanské, které má být utuženo spojením všech navzájem v Kristu ve svatém přijímání. Jednota s Kristem v lásce již zde na zemi byla symbolisována jednotou všech při přátelské hostině, kterou připravila křesťanská láska.

Věčný život je život v Bohu a z Boha, život blaživého poznání a objímající lásky. Stupeň tohoto života bude ve shodě se stupněm přilnutí duše k Bohu na této zemi. Nikde však není zde na zemi splnutí duše s Bohem tak dokonalé jako v Eucharistii. Mohli bychom tedy myslet na rozdělení tam, kde pouta lásky jsou silná jako smrt?

Eucharistie je pro milující duši nejjistější zárukou života budoucího v tomto životě neklidném a prchavém. A to je naše naděje, která nás přenáší přes všechny bouře života: Máme Eucharistii a v ní začátek nebe na zemi.

SVÁTOST SMÍŘENÍ S BOHEM

V hlubinách lidské duše je ukryt vrozený cit pro spravedlnost, který nutí člověka učinit nápravu, dopustí-li se na někom křivdy. Pojem Boha jako nejvyššího Pána je v každém náboženství spojen s pojmy mravní odpovědnosti, a hřích, který je chápán jako urážka Boží, vyžaduje si vždy a všude pokání. Tak můžeme říci, že u všech národů, i nejprimitivnějších, nacházíme jistou potřebu pokání a zadostiučinění za hříchy. Člověk, jenž má skryté vědomí viny, je puzen k oběti, modlitbě, postu, odříkání, aby tím usmířil svého Boha a aby si získal jeho přízeň, ať už má o něm představu jakoukoliv. Je pozoruhodné, že u všech národů existuje také nějaké vyznávání hříchů, které je ve shodě s požadavky lidské psychologie. Není člověku lépe, když nemusí krutě tíživou vinu nosit jen ve svém srdci, když se může s ní svěřit druhému? A což když se může vyznáním a pokáním zbavit tíže viny!¹

Jestliže Kristus z osobního pokání a z možnosti

¹ Jistě je pozoruhodné, co čteme o této věci v *Křesťanské věrouce* v duchu církve čs. od Spisara na str. 60: „V církvi čs. je zpověď společná... Ale zpověď soukromá se v naší církvi nevylučuje; mohou ji konat zejména nemocní a umírající. Má velký význam hlavně u těžkých provinění, která tíží svědomí hříšníka a vrhají jej v zoufalství. Jelikož člověk, jenž se provinil, cítí potřebu vyznati se, aby ulehčil svému svědomí, je soukromá zpověď oprávněná.“ Závěr je však opravdu žalostný: „Duchovní však neodpouští hříchů (ani na místě Božím, jak řečeno

jakéhokoli vyznání viny buduje zvláštní svátost, kterou má člověk získat skutečné odpuštění viny, jedná zcela ve smyslu lidské přirozenosti a jejích sklonů. Svátost pokání je proto dílem moudrosti a milosrdenství Božího. Když Kristus ustanovuje svátost pokání jako očištění od hříchu a jako lék proti přirozenosti zraněné vědomím viny, jedná jako moudrý znatel člověka a počíná si podle svého svrchovaného milosrdenství, jež rádo odpouští.

Třebaže svátost pokání je svátost Boží dobroty a milosrdenství, je nicméně předmětem mnoha útoků se strany člověka, který ve své pýše odmítá přijmouti nabízenou dobrotu a milosrdenství. A snad proti žádné svátosti neslyšíme tolik útoků jako proti svátosti pokání. To peklo se bouří, protože nikde neztrácí satan tolik jako právě v této svátosti. Kdyby svátost pokání byla náležitě pochopena a kdyby se její pomoci chápal celý svět, mohl by satan zavřít své pekelné království.

I. TAJEMNÁ MOC CÍRKVE NAD HŘÍCHEM

Historický vývoj, jaký můžeme pozorovat v praxi udělování svátosti pokání, byl příčinou, že mnozí upřeli pokání ráz novozákonní svátosti.

První doby Církve znamenají poměrně malý počet křesťanů, kteří ostatně brali na sebe zákon Kristův s takovou láskou a vážností, že byli jedno srdce a jedna duše v Bohu. Bylo třeba, aby svátost pokání byla častým lékem, když nemocných bylo málo? - Mimo to svátost pokání svou povahou je ustanovena k odpuštění těžkých hříchů, spáchaných po přijetí svátosti křtu. Křesťané si byli dobře vědomi, že každodenní všední poklesky smazává prosba modlitby Otčenáše: *Odpusť nám naše viny*; věděli, že almužna,

na str. 59), nýbrž jen těší, kárá a radí člověku nešťastnému." - Potěší však opravdu, jestliže nedá člověku jistoty odpuštění?

půst, lítost očisťují člověka od lehkých hříchů. Ponechávali proto svátosti pokání její vlastní úkol: odpouštění hříchů smrtelných. Když pak uvážíme, že pokání za hřích, uměrné jeho velikosti, a to pokání značně tvrdé, bývalo obyčejně veřejné, a dokonce i tehdy, když vyznání bylo soukromé a tajné, chápeme ty, kdo se dali těmito okolnostmi svést k upírání svátostného rázu pokání prvních dob křesťanských. Otázka svátosti náleží jistě mezi ty, jež skýtají zvlášť po stránce pozitivní theologie nejednu obtíž. Vývoj, kterým prošla tato svátost, není jistě malý, i když jde v tomto vývoji pouze o rozvinutí toho, co bylo zavinuto, a nikoliv o skutečný přínos nové pravdy.

Dokázat, že pokání je novozákonní svátost, původu Kristova, a že pozdější věky mohly v otázce pokání přinést jen rozvinutí zavinuté pravdy, znamená ukázat, že Kristus dal Církvi moc odpouštět hříchy a Církev že si byla od počátku vědoma této moci a užívala ji. Mohl býti rozdíl v tom, jak Církev užívala této moci, ale moc byla vždy stejná.

1. Sledujeme-li způsob, jakým Kristus postupuje v podávání své nadpřirozené pravdy, můžeme pozorovat, jak vždy nejdříve vzdáleně připravuje posluchače, než před jejich rozumem rozvine celou pravdu. Moudrost Boží vedla Krista touto cestou.

Kristus věděl dobře, jak bude třeba v jeho Církvi této moci odpouštět hříchy. Naznačuje to vzdáleně v podobenstvích o síti, o koukolu, o moudrých a nemoudrých pannách. Podle vůle Otcovy mohou býti všem odpuštěny hříchy, neboť Bůh nechce smrti hříšníka, chce spasit všechny. Proto pečuje, aby nezahynul ani jeden. Kristus se nám proto představuje jako dobrý pastýř, který jde za zbloudilou ovci, dokud ji nenajde a nepřivede zpět do ovčince. A srovnáváme-li mimo to Starý Zákon s Novým, jeví se nám požadavek určité svátosti, kterou by se odpouštěly hříchy, svrchovaně nutný. Neboť tak jako ve Starém Zákoně existovaly jisté obřady, rity, při nichž se dostávalo členu vyvoleného lidu odpuštění hříchů, tak žádá i Nový Zákon nějaké očisťovací obřady, kterými by

se směl člověk přiblížit k Bohu. A je-li křest určen k očištění člověka od hříchu dědičného a od hříchů osobních spáchaných do jeho přijetí, bude třeba ještě jiné svátosti, kterou by se smazávaly hříchy spáchané po přijetí křtu.

Tuto moc nad hříchy dává Kristus *Církvi* nejdříve všeobecně v té chvíli, kdy svěruje Petrovi budoucí Církev a činí jej v ní svým zástupcem. (Mt. XVI, 19.) Po svém zmrtvýchvstání pak dává přímo všem apoštolům moc odpouštět hříchy a zaručuje odpuštění u Boha pro všechny, jimž se dostane odpuštění od služebníků Církve. (Jan XX, 21.)

„Ty jsi Petr . . . , tobě dám klíče království nebeského, a cokoliv svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi; a cokoliv rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi.“ (Mt. XVI, 19.) Tak mluvil Kristus k Petrovi jako hlavě Církve. Mocí svazovati a rozvazovati je blíže určena moc klíčů, která znamená svrchovanou moc v nové společnosti, Církvi Kristově. Je známo, že u židovských učitelů svazovati znamenalo zakazovati a rozvazovati bylo totéž jako dovolovati. Petrovi jako hlavě nové společnosti se tu dává úžasná moc. Jeho slovo bude mít takovou vážnost, že bude platit nejen před tváří lidí, nýbrž i před Bohem. Promluví-li Petr, jako by promluvil Bůh. Jeho moc proto není jen navenek, nýbrž dotýká se i nitra člověka.

Z této naprosto všeobecné, universální moci plyne alespoň nepřímě, že Petr může rozhodovati také o hříchu člověka. Účelem společnosti, jejíž on je hlavou, je vnitřní posvěcení, a toho nelze dosáhnouti bez předběžného odstranění hříchu. Jako může svazovat hříšníky, určuje jim rozličné tresty, zakazuje jim to nebo ono, tak také je může rozvazovat, odpouštět jim. A jeho slovo svazující nebo rozvazující má platnost i u Boha. Kristus tedy dává Petrovi moc nad hříchem, činí jej svým zástupcem nejen vzhledem k vnější organizaci církevní společnosti, nýbrž i vzhledem k lidskému svědomí. Odpustí-li Petr, odpouští také Kristus.

Připomeňme si ještě, že v XVIII. hlavě sv. Matouše dává tuto moc Kristus všem apoštolům. Když zdůraznil potřebu poslušnosti věřících vůči Církvi - neposlechne-li však Církve, budiž tobě jako pohan a celník - pokračuje pak v řeči k apoštolům: „Vpravdě pravím vám: Cokoliv svázete na zemi, bude svázáno i na nebi.“²

2. Ježíš Kristus však i výslovně dává apoštolům moc odpouštět hříchy. Po svém zmrtvýchvstání se jim zjevuje a dává jim totéž poslání, jaké sám měl na světě: „Jako mne poslal Otec, tak já posílám vás...“ Mají-li však apoštolové pokračovat v jeho poslání, nestačí jim pouze oprávnění k němu; potřebují také příslušnou moc, podobnou jeho moci. Proto Kristus dechl na ně a řekl jim: „Přijměte Ducha svatého; komu odpustíte hříchy, odpouštějí se mu, a komu zadržíte, jsou zadrženy.“ (Jan XX, 21-23.)

Sněm tridentský praví, že v této chvíli byla ustanovena svátost pokání. Pouhému člověku se dostává podivuhodné moci, která náleží jen Bohu. Bůh se takřka činí závislým na vůli člověka, jemuž dává moc nad hříchem, a prohlašuje, že odpustí nebo neodpustí tomu, komu jeho zástupce na zemi odpustí nebo zadrží hřích.

Je možno jinak rozumět tomuto textu?

3. Všechny námitky protestantů a racionalistů, počínajíc Lutherem, proti této svátosti vycházejí z praxe prvotní Církve. A poněvadž tato praxe byla značně odlišná od dnešní, docházejí racionalisté k zá-

² Tato moc odpouštět hříchy nenáleží všem věřícím, jak často namítají protestanté, nýbrž jen Církvi jakožto Církvi, neboli církevní hierarchii. To je patrné z celé souvislosti vypravování. Kdo neuposlechne Církve a zhřeší, má být pokládán za pohana. Církve je poslední instancí zde na zemi, ke které se možno odvolat od osob soukromých. Odvolat se však na společnost jako takovou, znamená odvolat se na její představené. A proto i rozsudek nebo odpuštění od společnosti jakožto společnosti je rozsudek daný představenými společností. Ct. Galtier, *De poenitentia*, Paris 1931, str. 88.

věru, že svátost pokání je výplod středověkého kato-
licismu.

Je sice pravda, že praxe prvotní Církve byla od-
lišná od dnešní, jak jsme již řekli, ale Církev si byla
vždy vědoma moci odpouštět nebo neodpouštět hří-
chy. A to je věc podstatná. V prvních stoletích hlavně
tři hříchy byly pokládány za nejtěžší, totiž odpad od
víry, vražda a cizoložství. Víme, že za tyto hříchy,
i když byly spáchány tajně a tajně vyznány, bylo u-
dělováno dlouhotrvající veřejné pokání a obyčejně jen
jednou nebo dvakrát mohl dosáhnouti člověk jejich
odpuštění. Kdo upadl znovu do těchto hlavních hří-
chů,³ byl pokládán za odpadlíka a jeho duše byla po-
nechána Božímu milosrdenství. Jen až na smrtelné
posteli mu bylo dáno odpuštění. Postup při svátosti
pokání býval zpravidla tento: Hříšník se vyznal ze
svých hříchů. Vyznání bylo vždy tajné, i když
u hlavních hříchů bylo veřejné pokání, z čehož ná-
sledovala mnohdy i veřejnost hříchu. Biskup udělil
hříšníku napomenutí a pokárání, jež bylo rovněž taj-
né. Jestliže šlo o některý z hlavních hříchů, udělil
pak biskup hříšníku veřejné pokání a zařadil ho mezi
veřejné kajícíníky. Ti pak s oholenou hlavou v kají-
cím rouchu konali pokání, oddělení od ostatních věří-
cích; nesměli ke stolu Páně po celou dobu určenou
biskupem. Pro některé hříchy, jako pro odpad od
víry nebo porušení řeholního slibu, trvala tato doba
pokání až do smrti. Jen ve vážné nemoci býval každý
hříšník ihned usmířen s Bohem. Jen velmi pozvolna
bylo odstraňováno v některých krajích toto veřejné
pokání a zaměňováno za pokání tajné, až se stala
praxe tajného pokání obecnou v celé Církvi. Rozhře-
šení od hříchu neboli usmíření bylo udělováno oby-
čejně teprve tehdy, až kajícíník skončil své tvrdé po-

³ Počet těchto hlavních hříchů se měnil a můžeme po-
zorovat, jak během doby rostl. Těžko říci, podle jaké zá-
sady byly tyto hříchy kvalifikovány. Jejich pojem není to-
tožný s našim pojmem hlavních hříchů. Srov. Bartmann-
Gautier, *Précis de Theologie dogm.* 1935, Mulhouse, II,
str. 447.

kání, a takto se připravil na přijetí odpuštění hříchu a vlití milosti.

Taková je ve své podstatě církevní praxe svátosti pokání, jak byla vykonávána několik století. Svati Otcové právě tak jako církevní sněmy vycházejí z přesvědčení, že Kristus dal Církvi moc nad hříchy, když stanoví rozličná pravidla k přijímání pokání nebo rozlišuje různé druhy trestů za různé hříchy. I spor o to, zda mohou býti všechny hříchy odpuštěny (který byl velmi živý zvláště v době Tertulliánově a v němž zvítězilo proti Tertulliánovu rigorismu zdravé křesťanství) je důkazem, jak si byla Církev vědoma své moci vzhledem ke hříchu. Čteme-li texty Otců, setkáváme se stále s nabádáním k pokání. A třebaže Otcové kladli velký důraz na osobní pokání, které je s to smazat denní poklesky člověka, byli si jasné vědomi, že pro těžké hříchy je třeba svátostného pokání, při němž se dostává člověku odpuštění skrze služebníka Církve.

Dnešní způsob časté zpovědi ze zbožnosti je teprve pozdějšího data a v prvních dobách byl úplně neznám.⁴ To je však okolnost zcela vedlejší; když víme, že Církev má moc nad hříchy, a tato skutečnost je jasně dosvědčena tradicí, pochopíme jako zcela oprávněný vývoj, který se udál v otázce svátosti pokání. Ostatně Církev nepokládala častou zpověď ze

⁴ Srov. Štok, Zpověď ze zbožnosti. Na hlubinu 1937, 410. - Pozoruhodná jsou slova Rud. Grabera: „Weil nun die Busse, natürlich nicht in ihrem wesenhaften Kern, wohl aber in ihrer praktischen Auswirkung und Ausprägung vom Menschen abhängig ist, darum hat auch im Laufe der Geschichte kein Sakrament so sehr Einfluss der jeweiligen Strömungen an sich erfahren wie dieses, angefangen von der altchristlichen Bussdisziplin bis zur heutigen sogenannten Devotionsbeicht mit ihrer unerfreulichen Begleiterscheinungen, denen zufolge die Busse oft nur mechanischen Absolutionsapparat oder psychologisches Ausspracheinstitut ist und wo fast nichts mehr erinnert an das vom Schauer des Mysteriums umwitterte Gerichtstribunal des allheiligen und allbarmherzigen Gottes...“ *Christus in seinen heiligen Sakramenten*, München 1937, str. 100-101.

zbožnosti nikdy za nutnou ke spáse a její učení o prvním a podstatném úkolu pokání, totiž očišťovat od těžkých hříchů spáchaných po křtu, bylo vždy stejné. V té věci nezměnila ničeho ani dnešní praxe časté zpovědi ze zbožnosti, která se radí jako vzácný lék a posila duše, ale nikomu se nepřikazuje jako nutná ke spáse.

II. ROZBOR SVÁTOSTI POKÁNÍ

Chceme-li nyní na základě poznatků z Písma a křesťanské tradice podat výměr svátosti pokání, řekneme, že pokání je svátost, v které kněz na místě Božím odpouští hříchy člověku, který má opravdovou lítost nad nimi a upřímně se z nich vyznává. Třebaže pojem pokání nacházíme ve všech náboženstvích, má svátostný ráz jen v křesťanství. Látkou svátosti pokání jsou pak hříchy, jež má tato svátost odstranit. A formou svátostnou, která určuje látku, jsou slova knězova pronesená jménem Božím: *Já tě rozhřešuji ode všech tvých hříchů ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého*. V té chvíli, kdy kněz pronáší svátostná slova nad hříšníkem, je živým nástrojem všemohoucnosti Boží. Kněz odpouští hříchy, ale odpouští je jako nástroj Boží. Mluví jménem Církve jako nástroj Boží. Mluví jménem svým a jménem Církve jako soudce hříšníka, ale mluví a vynáší rozsudek nebo osvobození na místě Božím. Kněz není pouhým ohlašovatelem odpuštění, které uděluje Bůh; je skutečným soudcem duše a úkon svátostného rozhřešení je skutečný úkon soudcovský, jak řekl sněm tridentský.⁵

Než svátost pokání není jen nějaký magický obřad, kterým by člověk zcela nechanicky dosáhl odpuštění, kdykoliv se dopustí hříchu. Je třeba práce i se strany člověka, a tato práce není malá a není snadná. Theologové vypočítávají tři části svátosti pokání, jejichž

⁵ Sess. XIV, can. 9. Denz. 919.

uskutečnění spočívá na člověku, který se chce zbavit hříchu. „Se strany kajícníkovy se vyžaduje,“ píše svatý Tomáš, „nejprve totiž zlobu vůle nahraditi, což nastává *lítostí*; za druhé, aby se podrobil rozhodnutí kněze na místě Božím, což nastává ve *vyznání*; za třetí, aby nahradil podle rozhodnutí služebníka Božího, což nastává v *zadostiučinění*. A proto se *lítost*, *vyznání* a *zadostiučinění* udávají jako části pokání.“⁶

1. Tridentský sněm definuje *lítost* jako bolest duše a odpor ke spáchanému hříchu s předsevzetím více nehřešiti.⁷ Je to bolest duše, nikoliv těla, protože *lítost* je úkon vůle, nikoliv smyslů. Vychází z ctnosti kající, která se snaží napravit zlo, způsobené hříchem. Z tohoto také plyne, že citová stránka nehraje žádnou nebo jen zcela vedlejší roli v úkonu *lítosti*. S touto *lítostí*, jestliže je opravdová, je nutně spojeno předsevzetí, touha nehřešit v budoucnosti, i když není toto předsevzetí výslovně vyjádřeno. Rovněž je třeba, aby s touto *lítostí* byla spojena touha vyznati se z hříchů a podati za ně náležité *zadostiučinění*.

Lítost je nutnou složkou svátosti pokání, takže bez ní nelze pomýšlet na svátostné účinky, na odpuštění hříchů. Mohlo by se stát, že by bylo nemožné vyznání, nebo alespoň jeho úplnost, mohlo by se stát nemožným *zadostiučinění*, a svátost by byla platná; ale bez opravdové *lítosti* nelze dosíci odpuštění. Její přítomnost ve svátosti pokání je naprosto nutná a její upřímnosti a velikosti zpravidla odpovídá bohatost účinků.

Lítost může býti *dokonalá* nebo *nedokonalá*. Rozlišujícím znaménkem dvojího druhu *lítosti* je pohnutka, z které *lítost* vychází. Jestliže je pohnutkou *lítosti* nad hříchem opravdová láska k Bohu, dobrému, nade vše milovanému Otci, jenž byl za svou lásku urážen

⁶ Theol. summa III 90, 2. - Katechismus řadí mezi části pokání zpytování svědomí, což je vlastně jen nutná příprava k přijetí této svátosti, a opravdové předsevzetí, které je však nutně obsaženo v *lítosti*.

⁷ Sess. XIV, cap. 4. Denz. 897. - Je to podstatně táž definice, kterou nacházíme u sv. Tomáše v Suppl. I, 1.

hříchem, mluvíme o dokonalé lítosti. Jestliže však je pohnutkou lítosti nad hříchy především pekelný trest, ošklivost nad hříchem a podobné důvody, o jejichž pravdivosti je člověk přesvědčen vírou, pak to je lítost nedokonalá. Je samozřejmé, že skutečná lítost předpokládá pomoc milosti Boží, protože člověk sám ze sebe není schopen pozvednouti se k napravení hříchu.

Dokonalá lítost, vycházející z dokonalé lásky k Bohu, očišťuje sama hříšníka, je-li s ní spojena alespoň zavinutě touha vyznat se z hříchu. Dokonalá lítost je úkon lásky k Bohu. A láska spojuje. Láska očišťuje. Láska objímá a je objímána. Milující však je také ochoten vykonat vše pro milovaného. A proto dokonalá lítost, vycházející z pohnutek dokonalé lásky, očišťuje hříšníka a navazuje jeho spojení s Bohem již před přijetím svátostného rozhřešení.

Lítost nedokonalá nemá účinku lítosti dokonalé, ale je postačující k přijetí svátosti pokání. Theologové praví, že ve svátosti pokání se mění lítost nedokonalá v dokonalou,⁸ čili že svátostí pokání se dostává křesťanu i na lítost nedokonalou účinků lítosti dokonalé. Mezi theology se vlekl dlouhý spor o tom, zda nedokonalá lítost musí býti doprovázena alespoň nějakou začáteční láskou k Bohu, či zda stačí, aby vycházela pouze z bázně před věčným trestem.

Všimneme-li si různých období v psychologickém stavu hříšníka, můžeme konstatovat možnost různých stupňů. Předně hříšník se může vystříhat hříchu jedině ze strachu před peklem. Kdyby nebylo pekla, jistě by nelitoval, nýbrž hřešil dále. Tu není žádná láska k Bohu. Posledním cílem jednání hříšníka je on sám. Taková lítost je jistě nedostatečná. Strach, z kterého vychází, je strach zcela otrocký.

Představme si jiný případ: Hříšník ze strachu před peklem se snaží vystříhat hříchu, ale nevylučuje Bo-

⁸ *Contritus fit attritus*. To proto, že pokání jako svátost působí sama sebou (*ex opere operato*), jen když přijímající neklade odpor. A nedokonalou lítostí je přijímající tak disponován, že neklade odpor milosti Boží.

ha, naopak pojem Boha se mu vtírá stále víc a více do mysli. A tento pojem Boha může růsti, hříšník vidí povolna víc a více, že smyslem lítosti není jen bázeň před peklem, nýbrž i jakási touha po Bohu, ztraceném hříchem a peklem. Tu vidíme, jak k pohnutkám bázně se pojí jakási začáteční láska k Bohu. Snad miluje hříšník Boha více pro sebe než pro něho, ale povolna se mísí v tuto lásku žádostivou i jakási jiskřička lásky blahovolné, milující Boha pro Boha.⁹ Roste-li pak tato jiskřička blahovolné lásky k Bohu, přemůže nakonec pohnutky strachu a pozvedne lítost do řádu lásky, a z lítosti nedokonalé se stává lítost dokonalá.

Víme sice, že k svátosti pokání stačí lítost nedokonalá, ale nezdá se nám, že by stačila lítost vycházející z pouhé - třeba i nadpřirozeně pojaté - bázně před věčným trestem. Má i bázeň svůj důležitý úkol v úkonu lítosti, je důležitým psychologickým prvkem zvláště v prvním období obrácení hříšníka. Ale nedokonalá lítost předpokládá i jistou počáteční lásku, která obrací člověka k Bohu jako k poslednímu cíli všeho lidského úsilí. Proto praví sv. Tomáš, že člověk musí více milovat Boha než sebe, a proto musí více nenávidět hřích, pokud je urážkou Boží, než pokud je pro něho škodlivý (tím, že mu zjednává peklo). Bez této počáteční lásky by člověk nestavěl na místo posledního cíle Boha, nýbrž sám sebe. A to by zřejmě nestačilo k tomu, aby mohl počítat s odpuštěním se strany Boží.

V okamžiku, kdy se dostává hříšníku odpuštění ve svátosti pokání, mění se jeho nedokonalá lítost v dokonalou, tak jako celý jeho nedokonalý postoj vůči Bohu se stává dokonalý přijetím posvěcující milosti. Mezi ním a Bohem nastává duchovní přátelství, které znamená obaplnou lásku blahovolnou. Obrací-li

⁹ Láskou žádostivou (*amor concupiscentiae*) miluje člověk nějakou věc nebo osobu proto, že je mu užitečná, že znamená pro něj nějaký přínos; miluje ji tedy pro sebe. Láskou blahovolnou (*amor benevolentiae*) milujeme někoho pro něho samotného, protože mu přejeme dobro.

se nyní k Bohu, obrací se k němu s dokonalou láskou, a týmž způsobem se obrací od hříchu.

2. *Vyznání* je druhá část svátosti pokání. Je to odhalení vlastních hříchů, učiněné služebníkovi Církve, aby bylo dosaženo odpouštění jich od Boha. Odpůrci vyznání neboli zpovědi popírají jak její nutnost, tak ustanovení od Krista. Viklef učil ve XIV. století, že kdo lituje dokonale hříchů, nepotřebuje zpovědi. Luther na počátku hájil zpověď a její užitečnost alespoň pro hříchy těžké. Když však byl odsouzen pro jiné bludy, počal zjevně napadat i vyznání jako nutnou součást svátosti pokání a její božský původ.¹⁰ V jeho stopách šla pak celá protestantská reformace a odmítla vyznání jako pozdější církevní dodatek k svátosti pokání. Protestantská a racionalistická historie dogmat vykládá zpovědní praxi jako výsledek vývoje původního veřejného pokání za veřejné hříchy a pak i za hříchy tajné.

Katolická nauka o vyznání, obsažená ve XIV. sezení tridentského sněmu,¹¹ obsahuje čtyři závěry. Především podle Božího příkazu, a nikoliv pouze podle církevního nařízení, je třeba se vyznávat ze všech smrtelných hříchů. To plyne ze slov Kristových, podle nichž kněz je ve svátosti pokání soudce, jenž může hříchy odpustit nebo neodpustit, zadržet. Má-li kněz opravdu soudit o stavu duše, zda si zasluhuje odpouštění čili nikoliv, musí mu být nutně stav duše odhalen. A to se děje osobním vyznáním. Jestliže je tedy všem potřebí pokání, kdo se po křtu dopustili hříchu, je jim třeba také vyznání. Jen vyznáním může vinník odhalit taje své duše soudci, jenž má právo jej odsoudit nebo osvobodit.

Jako druhý závěr definuje sněm nutnost tajné neboli ušní zpovědi. Není to vynález lidský, který by škodil duši člověka, nýbrž důsledek Kristova příkazu.

Mimo to příkaz vyznávat se vztahuje se na vše-

¹⁰ Nakonec ji nazval „cruentissimam carnificinam, quae conscientias miserime torquet.“

¹¹ Srov. Denz. 899, 916, 917.

chny smrtelné hříchy, a to jednotlivě, na něž se člověk pamatuje a jež mu připomněl pohled do duše, zvaný zpytování svědomí. Právě tak je třeba uvést okolnosti hříchů, které mění druh hříšného skutku. Takovou okolností může být osoba, na níž byl spáchan hřích - větší hřích je jistě bezpráví způsobené rodičům, než jiným lidem - nebo místo, jež působí na příklad, že krádež na místě svatém je větší hřích než obyčejná krádež. Toto vyznání není pouze užitečné k útěše kajícího, nýbrž nutné k dosažení odpuštění a zadostiučinění.

Konečně, co se týče všedních hříchů, praví sněm, že je sice užitečné vyznávat se z nich, ale nejsou nutnou látkou svátosti pokání, takže je dovoleno zamlčet je. Všední hříchy nemůže kněz zadržet, protože jsou svou přirozeností odpustitelné a hříšník může dosíci jejich odpuštění i jinou cestou. Všední hříchy nevylučují z věčné slávy, nýbrž oddalují pouze vstup do nebe, dokud nebude za ně podáno zadostiučinění buď zde na zemi nebo v očistci.

Připouštíme, že praxe zpovědní prošla dlouhým vývojem během devatenácti století trvání Církve. Ale co je *podstatné* ve svátosti pokání vzhledem k vyznání hříchu, bylo vždy uznáváno za její nezbytnou součást. To proto, že vyznání vyplývá jako nutný předpoklad soudcovské moci, jakou dal Kristus svým nástupcům vzhledem ke hříchu. Proto ať už se dělo v jednotlivých případech vyznání jakýmkoliv způsobem, vždy musel nejprve být zpraven o hříchu kajícího kněz, jehož odpuštění se hříšník dovolával. Jestliže během doby stanovila Církev přesněji pravidla stran tohoto vyznání, bylo to pouze buď uzákonění existující praxe nebo závěr, který vychází jako logický důsledek z daných premis.¹²

3. Třetí součástí svátosti pokání je *zadostiučinění*. Kdo urazil Boha, je povinen podat zadostiučinění, chce-li dosíci odpuštění. Slovem zadostiučinění roz-

¹² Množství důkazů z tradice pro tajnou zpověď neboli vyznání uvádí Galtier v díle *De poenitentia*, Paris 1931, str. 313. nn.

umíme v širším smyslu všechno to, co činí hříšník, aby dosáhl odpuštění; v přesném smyslu slova jsou pak zadostiučiněním ony kající skutky, jež jsou uloženy hříšníkovi knězem před svátostným rozhřešením a kterými má hříšník alespoň částečně nahradit škody spáchané hříchem. Hříchem byl uražen Bůh, a proto je třeba přinést nějaké odčinění za tuto urážku. Hříchem však mohl býti poškozen také bližní - krádeží, pomluvou, nactiutrháním - a tuto škodu je povinen hříšník rovněž nahraditi podle svých sil.

Sněm tridentský stanoví stran zadostiučinění jisté zásady, které se nám opět jeví jako logický důsledek touhy člověka po ospravedlnění od hříchu.¹³

Především katolická víra učí, že ve svátosti pokání je s těžkým hříchem také odpuštěn věčný trest, ale jen část trestů časných je prominuta. Zbývající část trestů časných, jež nebyly odpuštěny svátostí pokání, má člověk smazávat dobrými skutky zde na zemi nebo po smrti utrpením očištcovým. A zde má své pole činnosti zadostiučinění. Písmo svaté nám vypravuje o prvních rodičích, jimž sice Bůh odpustil hřích a prominul věčný trest, ale uložil časné tresty v podobě pozemského utrpení: V potu tváře své budeš jísti chléb... Proto Kristus volal k následování svého trpkého života, proto chtěl, abychom nesli kříž s ním po celý život, a takto stálým zadostiučiněním za své hříchy se připravili k věčné slávě. Svatý Pavel pak mohl napsat, že dokončuje na svém těle, co zbývá z útrap Kristových pro jeho tělo, jimž jest Církev. (Koloz. I, 24.) To proto, že si byl hluboce vědom tajemné jednoty s Kristem, která nutí každého křesťana pokračovat v jeho životě oběti a zadostiučinění, jež vyžaduje vykupitelské poslání. To měli také na mysli Otcové sněmu tridentského, když uvažovali o naději, jakou plní duši zadostiučinění za hřích: „Když zadostiučiněním trpíme za hříchy, připodobňujeme se Ježíši Kristu, jenž učinil zadost za naše hříchy, a odtud máme zcela jistou záruku, že

¹³ Srov. Denz. 904, 905, 906, 922.

budeme-li s ním trpět, budeme s ním i oslaveni.“¹⁴

S naukou je ve shodě církevní praxe, a proto Církev ukládá vždy za hříchy, spáchané po křtu, nějaké pokání neboli kající skutky, jimiž měl hříšník podat Bohu zadostiučinění za úražku, kterou mu způsobil hříchem. A dějiny prvních století Církve nás učí, že Církev ukládala hříšníkům mnohdy velké tresty jako zadostiučinění a že tedy si byli všichni velmi dobře vědomi nauky, podle níž svátost pokání neodpouští všechny časné tresty za hříchy, nýbrž ponechává hříšníkovi možnost a povinnost odčinit si je dobrými skutky.

Časné tresty, jak učí sněm tridentský, může si pak člověk odpykávat ochotným a trpělivým snášením útrap, které s sebou přináší lidský život, dobrovolnými skutky pokání a umrtvování, posty, almužnou, modlitbou a věrným vyplněním pokání, jež ukládá kajícímu zpovědník. I tyto skutky pokání se měnily během doby a jistě dnešní mírná praxe je značně odlišná od prvotní přísnosti. Kladla-li dříve Církev silný důraz na osobní pokání a velikost vnějších kajících skutků, zdůrazňuje dnes více zásluhy Kristovy a vnitřní mrtvení člověka. Víme, že je třeba obojího, i když v jedné době může býti třeba více jednoho, v druhé druhého.

Namítají mnohdy protestanté, že naším pojmem svátosti pokání, který obsahuje také zadostiučinění jako jeho součást, zlehčuje se síla vykupitelské milosti Kristovy a jeho nekonečných zásluh. Jestliže nás Kristus vykoupil a učinil sám zadost za nás, takže nám Bůh odpustil ve svém milém Synu všechny naše hříchy, netřeba prý s naší strany ničeho více než *věřit* v sílu Kristovy smrti. - Je sice nutná víra v Kristovo utrpení a jeho sílu, ale je třeba také naší

¹⁴ Denz. 904. - Právě ze spojení našeho zadostiučinění se zadostiučiněním Kristovým se mu dostává svrchované hodnoty, protože naše činnost je příliš nedokonalá, aby se mohla líbit Bohu, není-li spojena s činností Kristovou. Proto praví také sv. Tomáš, že cena našeho zadostiučinění pochází především odtud, že je Bůh ve svém milosrdenství přijímá. S. th. Dopl. 14, 2.

součinnosti v díle spásy, neboť, jak řekl svatý Augustin, Kristus nás vykoupil bez nás, ale působení jeho vykupitelské milosti v naší duši se neděje bez naší spolupráce. Ostatně víme dobře, že bez pomoci milosti nejsme schopni vykonat ani nejmenší nadpřirozeně dobrý skutek. Jestliže se nám dostává ve svátosti pokání odpuštění a působí-li naše dobré skutky k umenšování časných trestů, kterých jsme si zasloužili za své hříchy, pak jen v síle Kristova utrpení. Jak síla svátosti, tak síla našeho osobního pokání tryská jako ze svého pramene z otevřeného boku Kristova na kříži, tedy z Kristovy vykupitelské smrti a z jeho zásluh. Je to pro nás jen čest, že můžeme svá utrpení připojit k jeho utrpení, a takto spolupůsobit v jeho vykupitelském díle.

III. VSTANU A PŮJDU K OTCI...

Pokání je svátost Božího milosrdenství, jehož velikost nikdy nebude změřena lidským rozumem. Když člověk odpadl od Boha prvním hříchem, nemusel přijít Bůh, aby ho pozvedl; když ztratil člověk hříchem život Boží, nemusel mu dát ve svátosti křtu milost znovuzrození. Ale Bůh je milosrdenství. A když člověk promarní tento nový život, je Bůh tím méně povinen mu jej vrátit; když upadne do těžké nemoci hříchu vlastní vinou, mohl by jej nechat jeho osudu, který si sám připravil. Ale což není Bůh láska, která odpouští? Což nepřišel Bůh na zem proto, aby léčil a uzdravoval a volal k životu vše, co dřímalo ve stínu smrti?

Podobenství o marnotratném synu, které zaznamenal sv. Lukáš v XV. hl. svého evangelia, líčí nám milosrdenství Boží vůči hříšníku v celé jeho velikosti a kráse. Marnotratný syn, opouštějící otcovský dům, aby promrhal svůj majetek prostopášným životem, to je obraz veškerého lidstva vzdáleného od Boha, a každého jednotlivého křesťana zvlášť. Hřích

je útěk z domu otcovského, odloučení od Otce, jehož dobrá ruka hladí a srdce miluje. Hřích je promrhání Božího majetku posvěcující milosti, která znamená největší poklad pro člověka. Hřích je největší bída duše, jakou si dovede člověk představit; neboť je-li člověk oloupen o Boha, o jeho milost, octne se v takové pustotě srdce a prázdnotě duše, jakou nedovede vyjádřit žádné slovo a žádný obraz lidský . . .

A v této bídě si člověk vzpomene na Boha. Uvědomí si, co ztratil, když se vzdálil z domova, počne se v něm ozývat touha po náruči Otcově. To milost Boží se dotkla hříšnickova srdce, milost, kterou Bůh nabízí vždy, kterou podává člověku pod různými formami. Milost zapůsobila, a člověk řekl: Vstanu a půjdu k Otci . . .

A šel. Nejdříve se k němu obrátil ve svém srdci. A když si uvědomil jeho nesmírnou dobrotu a svůj velký nevďek, zalkala jeho duše nad svými hříchy. Ale nezoufala, nýbrž s důvěrou se obrátila k zástupci Božímu, aby lítostí, zkroušeným vyznáním a horlivou touhou napravit urážku dosáhla odpuštění. Pokleká hříšník před člověkem, jenž má v ruku podivuhodnou moc smazat všechny skvrny hříchu. Pokleká hříšník před hříšníkem, aby povstal čistý a s duší lesknoucí se krásou milosti.

A v té chvíli, kdy vychází z jeho úst slovo: Otče, zhřešil jsem proti nebi a před tebou, již nejsem hoden slouiti synem tvým . . ., v té chvíli Otec, jat milosrdenstvím, padá mu kolem krku a líbá ho polibkem usmíření. A praví ke svým služebníkům: „Rychle přineste sváteční roucho a oblecte ho a dejte mu prsten na ruku a obuv na nohy a přiveďte tučné tele a zabijte je a jezme a veselme se; neboť tento syn můj byl mrtev, a zase ožil, byl ztracen, a je nalezen.“

Sluší se, věru, veseliti, když se dostalo vracejícímu se hříšníku ve svátosti pokání odpuštění v objetí nebeského Otce. Hřích smazán, vráceny zásluhy, jež usmrtil hřích. Člověk ztratil Boha, přijímá jej opět v posvěcující milosti do svého srdce. Z hříšníka se

stává opět dítě Boží a brána k nebeskému dědictví se otvírá opět tomu, jenž si ji uzavřel hříchem. Ano, i tehdy, když přistupuje k této svátosti křesťan ve stavu přátelství s Bohem, odnáší si bohaté ovoce svého pokoření: klid svědomí, větší čistotu duše a zvláště utužení přátelství s Bohem v rozmnožení posvěcující milosti.

Pokání je svátost Božího milosrdenství, jehož člověk ve své bídě tolik potřebuje. Byla by to proto bláhovost se strany člověka, kdyby se stavěl netečně k milosrdné lásce Boží. Pokání je lék a člověk je nemocen. Pokání je lék, který působí neomylné uzdravení, jestliže je přijímán s vírou a touhou po uzdravení. Nebyl by to nevděk od nemocného, kdyby se zdráhal přijmouti nabízený účinný lék?

Kdykoliv tedy naše duše onemocní hříchem, vstaňme a pojďme k Otci, aby nás přijal s otevřenou náručí, aby nás přioděl šatem milosti. Pak se rozjásá naše duše, jako jásala duše syna marnotratného, a naše radost bude tím větší, čím větší bude radost Otcova nad synem, který se ztratil, a byl nalezen.

POSILA NA CESTU DO VĚČNOSTI

Celý život křesťana je opředen láskyplnou péčí matky Církve. První jeho krok v tomto slzavém údolí byl provázen milostí křtu, která ho přivtělila ke Kristu a učinila z dítěte této země dítě Boží. Když dítě rostlo a dospívalo, pečovala o ně Církev a podpírala je svými modlitbami a svátostmi, svěřenými jí Kristem. Starala se o ně s péčí mateřskou.

A nyní se blíží konec pozemské pouti dítěte Božího. Má se vrátit tam, odkud vyšlo: svým tělem do země, z které pochází, svou duší k Bohu, svému původci a cíli. Je to cesta daleká, cesta bolestná, cesta plnicí bázní lidského ducha. Dálky této cesty nedohlédne lidský duch, neboť cílem jejím je Bůh, skrývající se v nekonečnu svého bytí a své nezměrné blaženosti. Návratu není a nebude pro poutníka věčnosti. Je to také cesta bolestná, protože každé roztržení toho, co dlouho bylo spojeno, znamená bolest, žal a slzy. A může tato cesta plnit bázní a děsem duši, která cítí na sobě tíhu viny a odpovědnost za skutky, jejichž existence je pro ni nežádoucí a o nichž by raději nevěděla.

Ve chvíli, kdy se blíží rozloučení s tímto světem - a kdo z nás se s ním dnes či zítra nebude muset rozloučit? - v této chvíli přichází křesťanu na pomoc Církev a ve svátosti posledního pomazání mu podává posilu na cestu do věčnosti. Nebyla by to od člověka pošetilost, kdyby odmítal přijmouti nabízenou pomoc?

Poslední pomazání¹ je svátost, v které nemocný mazáním svatým olejem a modlitbou kněze dostává milost odpovídající jeho zvláštnímu stavu, k posile a opoře své duše, k úplnému odpuštění všech hříchů a mnohdy také k tělesnému uzdravení, jestliže toto uzdravení je v plánech Božích. Tak se dívá katolická Církev na tuto svátost, neboť tak ji viděl už apoštol svatý Jakub a celá křesťanská tradice.

Mnozí protestanté se drželi názoru, že poslední pomazání přichází v obecné užívání u křesťanů teprve ve XII. století. Teprve v té době, pravili, se počal pokládat určitý obřad, vykonávaný u lůžka nemocného, za svátost ustanovenou Ježíšem Kristem a přinášející člověku nadpřirozenou milost. Dnes však stále více připouštějí i protestantští theologové, že svátost posledního pomazání sahá svým původem do dob apoštolských. Modernisté sice uznávali starobylost tohoto obřadu, ale upírali mu rovněž svátostný ráz v prvních dobách Církve. Sv. Jakub ve svém listě prý neměl úmyslu prohlásit nějakou svátost Kristovu, nýbrž chtěl pouze doporučit jistý náboženský zvyk. (Denz. 2048.)

Zkoumáme-li však ten úryvek ze sv. Jakuba a projdeme-li dějinami této svátosti, zjistíme něco zcela jiného. Je sice pravda, že o této svátosti nemáme z nejstarších dob tolik zpráv jako o některých jiných. Ale což nevěnuje i dnešní doba mnohem více péče svátosti křtu nebo Eucharistie než poslednímu pomazání? Relativní mlčení křesťanského starověku o této svátosti proto zhola nic nedokazuje. Je přece zcela přirozené, že obřad, o němž mluví sv. Jakub, nebyl tak často

¹ Jméno poslední pomazání se mnohým nelíbí, že prý připomíná člověku příliš smrt. Měl by však křesťan prchat před myšlenkou smrti, když Písmo radí: Pamatuj na poslední věci, a nikdy nezhrěšíš? Katechismus sněmu tridentského zdůvodňuje tento název slovy: Proto se tato svátost nazývá poslední pomazání, protože má býti udělována jako poslední z mazání, která svěřil náš Spasitel své Církvi. Proto se toto mazání od našich předků nazývalo také svátost pomazání nemocných nebo svátost umírajících, kterýmižto slovy věřící snadno si mohou uvádět na paměť poslední věci.

předmětem úvah církevních spisovatelů jako jiné svátosti, když jeho udělování není nutnou podmínkou spásy, a zvláště v prvních dobách, kdy křesťané žili většinou společně s pohany v týchž domech, bylo jeho udělování často zcela nemožné. Přesto však máme vedle svědectví sv. Jakuba dosti zpráv ze všech dob Církve, které svědčí o udělování posledního pomazání jakožto svátosti uštanovené Ježíšem Kristem.

Hledáme-li ve zjevení Božím základy svátosti posledního pomazání, zastavíme se u listu sv. Jakuba. Je to sice jediné místo jednající o jsoucnosti a povaze této svátosti, ale je to zato místo tak jasné a tak obsažné, že nám netřeba jiných. V textu sv. Jakuba je opravdu obsaženo všechno, co můžeme a co potřebujeme o této svátosti vědět. V 5. hlavě v. 14-15 praví apoštol:

*„Stůně-li kdo z vás,
povolej k sobě kněze Církve,
a ti ať se nad ním modlí
a mažou ho olejem ve jménu Páně.
A modlitba víry uzdraví nemocného,
polehčí mu Pán, a je-li v hříších,
budou mu odpuštěny.“*

Apoštol Jakub neustanovuje těmito slovy svátost posledního pomazání, nýbrž pouze povzbuzuje k jejímu přijímání. Z toho plyne, že svátost sama byla už známa křesťanům, alespoň mnohým. Apoštolu jde o to, aby vešla ještě v širší známost a aby v ní hledali křesťané útočiště a oporu, když jim nastane chvíle rozloučení s tímto světem.

Jak patrně na první pohled jsou v tomto textu všechny prvky theologického zkoumání o svátosti posledního pomazání. Nelze pochybovat, že je to skutečně svátost, protože odpouští hříchy a přináší milost duchovního a někdy i tělesného uzdravení. Uděluje ji kněz. Látkou této svátosti je olej, kterým se maže nemocný, a formou jsou slova modlitby. A

přijímá tuto svátost člověk nemocný, kterému hrozí nebezpečí života.

Svátostný ráz obřadu, popisovaného apoštolem, je zcela patrný. Mazání olejem je viditelné znamení neviditelné milosti, která uzdravuje člověka duchovně a někdy i tělesně. Proto sněm tridentský učí proti všem popěračům této svátosti, že poslední pomazání je skutečná svátost Nového Zákona, ustanovená Ježíšem Kristem a prohlášená svatým Jakubem.

Je třeba nyní si všimnouti podrobně textu, abychom v něm našli všechno bohatství, jež v něm během věků nalezla Církev a theologové.

1. *Stůně-li kdo z vás.* - Těmito slovy je naznačeno, kdo může přijímat svátost posledního pomazání. Jen nemocný smí žádat o tuto svátost, a to těžce nemocný, jak patrně z toho, že nemůže ke knězi, takže kněz musí k němu.

Poslední pomazání bylo vždy v Církvi chápáno jako doplněk svátosti pokání. Proto se nikdy neudělovala tato svátost nemocným, kteří nemají mravní odpovědnosti a nejsou schopni hříchu, jako na př. děti.² Jen ten může přijmouti poslední pomazání, kdo může přijmouti svátost pokání. Z toho však, že poslední pomazání je doplněk pokání, také plyne, že přijetí pokání má zpravidla předcházet přijetí posledního pomazání.

Je sice pravda, že Církev uděluje tuto svátost i v případech, kdy už nemocný je neschopen vykonati vše, čeho je třeba k přijetí svátosti pokání; ale víme také, že svátosti nejsou jen jakési magické obřady. Předpokládají přípravu se strany přijímajícího. Mimo to poslední pomazání je svátost živých. Předpokládá proto obyčejně stav milosti, který možno nabýti svátostí pokání, jestliže jej člověk ztratil hříchem. Je sice pravda, že poslední pomazání má moc

² Jestliže však jde o děti, které byly již schopny hříchu (na věku nezáleží), je třeba jim udělit poslední pomazání, octnou-li se v nebezpečí života, i když ještě nepřijaly svátost pokání.

odpouštět i těžký hřích, ale jen tehdy, když tohoto odpuštění nelze dosáti pravidelnou cestou pokání. A tu je třeba opravdové lítosti nemocného. Proto Církev zakazuje udělovat poslední pomazání těm, jejichž hřích byl veřejný, a přesto dobrovolně setrvali v nekajivosti.³

Církev však dovoluje uděliti tuto svátost alespoň spoň podmíněčně i těm, kdo již ztratili smysly a nejsou si alespoň podle lidského zdání vědomi, co se s nimi děje. Předpokládá u nich úmysl, že by žádali o tuto svátost, kdyby byli schopni o ni žádat. Ale Katechismus sněmu tridentského praví, že těžko hřeší, kdo čekají, až nemocný bude v takovém stavu bezvědomí, aby mu přivedli kněze, který mu udělil poslední pomazání. Neboť zbavují nemocného tolika milostí, jichž by se mu dostalo, kdyby přijal tuto svátost s živou vírou a nadějí ve spásu. Mimo to je tu vážné nebezpečí, že svátost, udělená takto podmíněčně, nedosáhne vůbec svého účelu.

2. Přivolej k sobě kněze Církve, a ti ať se nad ním modlí, mažíce ho olejem ve jménu Páně. - Těmito slovy je řečeno, že kněží jsou přísluhovateli posledního pomazání, a zároveň je naznačen alespoň v hlavních rysech svátostný obřad, totiž mazání olejem, které je doprovázeno modlitbou. Právě-li apoštol, že si má nemocný zavolat kněze Církve, nechce říci, že přítomnost více kněží je nutná k této svátosti. Jak víme z dějin staré Církve, účastnilo se udělování této svátosti na Východě i na Západě obyčejně více kněží, ale vždy a všude bylo přesvědčení, že jeden stačí. Čím více rostlo množství věřících a poměr kněží k tomuto množství se zmenšoval, tím více také se ujímá praxe, podle níž jediný kněz uděloval tuto svátost.⁴

Obřad posledního pomazání, obsahující jako vzdá-

³ Codex J. C. can. 942.

⁴ V církvi východní předpokládají obřady, stanovené při udělování posledního pomazání, sedm kněží. Podle dnešní praxe stačí však v nutnosti i u nich pouze jeden kněz.

lenou látku olej a blízkou látku mazání olejem a knězova slova modlitby jako formu neboli tvar, byl podstatně stejný. Právili se v listě sv. Jakuba, že se mají kněží modlit *nad* nemocnými, nejde tu o vzkládání rukou, jak se někteří domnívali. Slova *nad ním* chtějí naznačit, že těžce nemocný leží, a proto kněží, modlíci se za jeho duši, modlí se nad ním.

Tuto modlitbu má doprovázet mazání olejem. Aby se někdo nedomníval, že je to nějaké mazání ve smyslu lékařském, praví apoštol, že jej mažou ve jménu Páně. Mazání má proto smysl čistě náboženský, který byl ostatně pochopitelný současníkům zvláště ze židovstva, protože mazání olejem se užívalo v mnoha náboženských obřadech. Vykladači Písma upozorňují mimo to, že v řeckém textu je užito aoristu, čímž je naznačeno, že ve chvíli, kdy se kněží modlí, je mazání již započato. Tím je vyjádřena současnost mazání a příslušných slov modlitby, které tvoří formu posledního pomazání, tak jako mazání je jeho látkou. A tak jako u všech svátostí je třeba spojení látky a tvaru, aby z těchto dvou viditelných prvků vznikl celek znamenající vnitřní milost, tak je tomu i u svátosti posledního pomazání.

Podle dnešní praxe Církve olej, jehož používá kněz při udělování svátosti posledního pomazání, musí být z oliv a posvěcený biskupem na Zelený čtvrtek.⁵ Svatý Jakub sice nepraví výslovně, jaký olej to má být, ale nelze myslet na jiný než olivový, kterého jedině se v té době užívalo na Východě. Právě tak neříká apoštol nic o způsobu mazání. Nejstarší zprávy, jež

⁵ Tak stanoví dekret Evžena IV. (Denz. 700) a sněm tridentský (Denz. 908). Svatý Tomáš uvádí jako důvod, proč je třeba olivového oleje: protože olej v pravém slova smyslu je pouze olivový a každý jiný se nazývá olejem pouze analogicky. Dopln. 29, 4. Svěcení oleje k poslednímu pomazání, jakož i k ostatním svátostem, je velmi staré v Církvi; setkáváme se s ním už v nejstarších dobách. Scholastikové je pokládali za podstatné. Podle dnešní praxe je přísně nařízeno užívat oleje posvěceného biskupem. Cod. J. C. 945 připouští, aby toto svěcení oleje vykonal pouhý kněz, který má od Svaté stolice k tomu povolení.

se nám dochovaly, jsou podstatně shodné s dnešním způsobem udělování této svátosti.

Mazání svatým olejem se děje na oněch údech a místech těla, která jsou pokládána za sídlo smyslové žádostivosti nebo bývají příčinou hříchu. Papež Evžen IV. vypočítává v dekretu o svátostech tato místa, jež má kněz mazat olejem: oči, uši, nos, ústa, ruce nohy a bedra.⁶ Podle dnešního způsobu se vynechává mazání na bedrech a z rozumných důvodů je možno vynechat také mazání na nohou. Pak zbudou jen ústrojí pěti smyslů vnějších - zraku, sluchu, čichu, chuti, hmatu -, z jejichž zneužívání pochází nejvíce hříchů lidských. „Tam, kde je pro nás první původ hříchu, praví svatý Tomáš, tam se musí používat léku. Proto se mažou místa pěti smyslů.“⁷ V nutnosti pak může býti toto patero mazání nahrazeno jedním, totiž na čele nemocného.⁸

Modlitba, o které se zmiňuje sv. Jakub a která doprovází mazání olejem, tvoří jako forma svátostný celek. Dnešní formule, které užívá kněz při udělování této svátosti, stanovená papežem Evženem IV., je tato: *Skrze toto svaté pomazání a své nejlaskavější milosrdenství odpustiž ti Pán, v čem ses prohřešil zrakem* atd.⁹

3. *A modlitba víry uzdraví nemocného, polehčí mu Pán, a je-li v hříších, budou mu odpuštěny.* - Těmito slovy vyjadřuje sv. Jakub účinky svátosti posledního pomazání.

Tridentský sněm shrnuje účinky posledního pomazání ve tři: Předně je to vzrůst (anebo udělení) posvěcující milosti. Za druhé odpuštění hříchů, jestliže nemocný nedosáhl tohoto odpuštění jinou cestou. A konečně zdraví tělesné alespoň někdy, slouží-li k prospěchu jeho duše.¹⁰

⁶ Denz. 700.

⁷ Summa theol., Doplněk, 32, 6.

⁸ Cod. J. C. can. 947, § 1. Jestliže však nebezpečí pomine, je třeba doplnit mazání jiných částí těla.

⁹ Denz. 700.

¹⁰ Denz. 909, 927.

Praví-li sv. Jakub, že modlitba uzdraví nemocného, má na mysli především duchovní zdraví, protože tělesného zdraví se to týká jen v některých případech. Apoštol mluví k věřícím a mluví o věřícím křesťanu, který stojí na prahu smrti. Pro toho je mnohem důležitější zdraví duše než těla. V této chvíli touží křesťan po nutné pomoci, aby mohl dosáhnouti věčného života. Tedy touží po milosti, která je životem a zdravím duše, touží po síle, kterou by přemohl všechna pokušení v posledním zápase.

Tento účinek neboli milost je jistě nejpodstatnější ve svátosti posledního pomazání, jako ostatně u každé svátosti. Nemocný, který může každé chvíli odejít s tohoto světa a objevit se před tváří věčného soudce, potřebuje nejen svatební šat posvěcující milosti, nýbrž i lesk a krásu tohoto šatu. A tento lesk a krása jsou úměrny velikosti posvěcující milosti. Mimo to je ve zcela zvláštním postavení, kdy odchází se světa a kdy ďábel touží velmi dychtivě po jeho duši. A proto potřebuje také zcela zvláštní pomoc milosti Boží. Milost posvěcující nebo její rozmnožení, podle stavu přijímajícího poslední pomazání, je přímý účinek této svátosti. Zvláštní milost svátostná, odpovídající potřebám nemocného, se pak dostavuje ve chvíli, kdy jest jí skutečně třeba. Poslední pomazání je opravdu svátost umírajících, a proto přináší vedle posvěcující milosti pomoc zcela zvláštní, vhodnou pro stav člověka umírajícího. Povzbuzuje jeho důvěru v nekonečné milosrdenství Boží, podporuje ho v trpělivém snášení bolesti, dává mu sílu přemáhat hrůzu z blížící se smrti a útoky ďáblovy, které jsou mnohdy nemalé.

Poslední pomazání, jak bylo řečeno, je podstatně svátost živých, a proto předpokládá zpravidla stav posvěcující milosti. Sv. Tomáš přirovnává tuto svátost k jistému léku. Úkolem léku je však zahánět nemoc. „Proto byla ustanovena tato svátost hlavně k vyléčení nemoci hříchu. Tak jako křest je jisté duchovní znovuzrození a pokání jisté duchovní vzkříšení, tak i poslední pomazání je jisté duchovní uzdravení nebo vyléčení. Jako však tělesné léčení předpo-

kládá tělesný život v léčeném, tak duchovní (léčení předpokládá) duchovní (život). Proto tato svátost se nedává proti nedostatkům, jimiž se ničí duchovní život, totiž proti dědičnému hříchu nebo smrtelnému, nýbrž proti těm nedostatkům, jimiž je člověk duchovně nemocen, takže nemá dokonalou svěžest k úkonům života milosti nebo slávy. A tento nedostatek není nic jiného než jakási slabost a neschopnost, která v nás zůstává jako následek hříchu osobního nebo dědičného. A proti této nemoci je posílněn člověk touto svátostí.“¹¹

„Ale protože tuto sílu působí milost,“ pokračuje ve svém výkladu sv. Učitel, „jež nestrpí se sebou hřích, proto, najde-li nějaký hřích, buď smrtelný nebo všední, co do viny jej shlazuje, když neklade překážky přijímající. Proto také Jakub mluví o odpuštění hříchu podmíněně: Je-li v hříších, odpustí se mu.“ Jsou hříchy člověka, na něž se snadno zapomíná. Bůh však pečuje o své děti a chce, aby přišly v čistém a krásou se lesknoucím šatu na hostinu Beránkovu. Proto ještě v posledním okamžiku, než odejde křesťan s tohoto světa, dává mu Bůh možnost očistit si duši posledním pomazáním. Zcela právem nazývá sv. Tomáš tuto svátost poslední a ukončující práci Ducha svatého v duchovním léčení člověka.¹² Touto svátostí má býti duše zbavena posledních zbytků hříchů, které ji zatěžují, které ji stlačují dolů a vrhají stín na její čistotu. Měla-li možnost zbavit se hříchů ve svátosti pokání a dokonalou lítostí, přispívá svátost posledního pomazání k hlubšímu prozáření duše rozmnožením milosti a odstraněním alespoň zčásti časných trestů zasloužených za hříchy. Jestliže však nebylo někomu dopřáno přijmouti tuto svátost ve stavu milosti, pak odstraňuje sama hřích, který nalezne, jen když přijímající neklade překážky svým přilnutím k hříchu a odporem ke všemu Božímu.¹³

¹¹ Doplněk, 30, 1.

¹² Srov. *Contra Gentes* IV, cap. 73.

¹³ Z toho je vidět, jak velmi pochybné jsou účinky této starosti u člověka, který vědomě v nemoci odmítal

Třetí účinek posledního pomazání, totiž tělesné uzdravení, je zřejmě účinek vedlejší a závislý na tom, zda toto uzdravení je prospěšno spáse nemocného. Poslední pomazání není ustanoveno Kristem k uzdravení tělesnému, nýbrž duchovnímu; následuje však někdy jako účinek této svátosti; pak je to zvláštní mocí Boží, která užívá u jednoho brzké smrti a u druhého prodloužení života k zajištění spásy podle odvěkých plánů. - Ostatně, díváme-li se na věc i jen s hlediska čistě psychologického, musíme vidět, jak duševní klid, který ovládá nemocného, odevzdaného do vůle Boží po přijetí této svátosti, působí nutně i na jeho tělesné zdraví, tak jako duševní nepokoj a neklid a rozrušenost nemocného jen ztěžují jeho tělesný stav.

Člověku je vrozeno, že ničeho se neobává tolik jako smrti. Tento strach, děsící člověka, je zveličován tím, že poslední chvíle připomíná člověku jeho předchozí život se všemi hříchy a zločiny a svědomí obviňuje tím více, čím déle bylo umlčováno. Už starozákonní myslitel popsal tento stav: „Uvažujice o svých hříších, přijdou v bázni. I povstanou proti nim nepravosti jejich a viniti je budou.“ (Moudr. IV, 20.) Co zvláště děsí člověka na sklonku života, je vědomí, že za okamžik se má objevit před soudnou stolicí Boha spravedlivého a vševědoucího. Kdo je tak spravedlivý, aby nepocítil výčitky svědomí a oprávněnou bázeň?

V této chvíli duchovního zmatku přichází sám Bůh se svou nadpřirozenou pomocí, kterou nám podává ve svátosti posledního pomazání. Jeho milost, stékající do duše nemocného, přináší klid a mír a rozjasnění ve chvíli, kdy se svírala bolestí a úzkostí o svou spásu. Křesťan opravdu hluboce věřící nemá důvodu k bázni, protože spoléhá ne tak na své ubohé zásluhy,

přijmouti svátost pokání a na konec, když už je zbaven vědomí, volají příbuzní kněze, aby mu udělil poslední pomazání. Milosrdenství Boží je sice velké, ale je-li důsledně odmítáno, nesmíme chtít od Boha, aby konal zázraky.

jako spíše na Kristovu krev, prolitou z lásky k němu. Jestliže však hřích jej tlačí a pod tímto tlakem zapomíná na Kristův kříž a myslí více na sebe, přichází poslední pomazání jako připomínka lásky a milosrdenství.

Celý křesťanský život je přípravou na smrt. Tato věta nemá smysl pouze ethický, nýbrž přímo svátostný, protože celý náš život je obklopen svátostmi a jejich blahodárným vlivem. Poslední pomazání bylo nazváno „křtem na cestu do věčného života“. Zcela právem. Neboť celý náš život je se všech stran obklopen křtem znovuzrození a křtem oleje zasvěcení smrti. Mezi tento dvojitý křest je zasazen lidský život, nebo lépe řečeno božský život křesťana, udělený mu na prvním křtu, aby po přijetí druhého, kterým se končí pozemská existence člověka, dospěl k svému vrcholnému vzrůstu. Na počátku a na konci křesťanova života stojí kříž a smrt Spasitelova, ke které nás obě svátosti přivtěluje.¹⁴ Na počátku jsme byli zbaveni křtem vody mocí Kristovy krve, prolité na kříži, dědičného hříchu, který z nás činil nepřátele Boží. A na konci života ve svátosti posledního pomazání stéká znovu svatá krev Kristova do duše křesťana, aby ji zbavila posledních zbytků hříchu a jejich následků a připravila ji k přijetí slavné odměny.

Křest a poslední pomazání tvoří jakoby rám obrazu křesťanského života. Proto by nedosáhl celé své krásy život křesťana, který by nepřijal poslední pomazání; byl by to obraz, jemuž by chybělo kus rámu. Nevíme, jaká bude naše smrt a nevíme, zda nám bude dopřáno ukončit život skutečným přijetím této poslední svátosti, posledního dobrodiní Božího. Přijímejme ji proto již za života *touhou své víry* a lásky, která nám bude připočtena k zásluze. Ta nám nahradí podle dobroty a milosrdenství Božího účinky svátosti posledního pomazání, posily na cestu věčnosti.

¹⁴ Graber, Christus in seinen heiligen Sakramenten. München 1937, str. 117.

KNĚŽSTVÍ NOVÉHO ZÁKONA

Bůh, náboženství a kněz jsou pojmy blízce příbuzné. Tam, kde se setkáváme s jedním z těchto pojmů, tam nacházíme ihned všechny tři. Pojem Boha a jeho představa, třebas i velmi nedokonalá, vyvolává v člověku náboženský cit, jež vyjadřuje člověk upravením svého poměru k Bohu, poznanému v ideji nejvyšší bytosti. A to je podstata náboženství. Vědomí slabosti a bezmocnosti, hříšnosti a všestranně bedného stavu vede člověka k tomu, aby si hledal prostředníka u Boha. A jsme u pojmu kněze, který má vynikat i osobními vlastnostmi, aby mohl být lidskou společností pověřen k zastupování lidu u Boha, k prostředkování mezi lidem a Bohem. To je představa kněze, jak jej chápe i zcela přirozený zákon. Jde-li o kněze v náboženství zjeveném, bude třeba pověření i s druhé strany, se strany Boží; neboť kněz má býti přijat jako zástupce Boha u člověka a člověka u Boha - má dávat věci lidu Bohu a vyprošovat od Boha usmíření a pomoc pro lid.

Nový Zákon, zahájený Bohočlověkem Ježíšem Kristem, nese na sobě pečeť *jeho* kněžství. Na kříži spojil Ježíš Kristus jako jediný dokonalý prostředník a velekněz lidstvo s Bohem, svou krvavou obětí nekonečné ceny usmířil Boha a shladil hřích člověka. Máme proto, jak praví sv. Pavel, jediného prostředníka Ježíše Krista (1 Tim. II, 5), jehož svatá krev, jednou prolitá za lidskou duši, působí stále. A je-li třeba kněží, pak jen proto, aby tato krev byla podávána během věků jednotlivým duším, aby byla rozdělována

všem, kdo se přiblíží ke stolu darů Božích. Kristovo kněžství, prodlouženo až do konce věků, jde dějinami lidstva v oněch jednotlivcích, které povolal Pán a kterým dal podíl ve své vlastní moci, ve svém poslání, když je učinil pokračovateli ve svém vlastním díle.

I. EXISTENCE KNĚŽSTVÍ V CÍRKVI KRISTOVĚ

Všichni, kdo hlásají nesprávné názory o Církvi a o církevní hierarchii, upírají také svátostný ráz katolickému kněžství. Pojem Kristovy Církve je tak těsně spojen s pojmem jeho kněžství, že spolu stojí a spolu padají. Upře-li kdo Kristu založení Církve, upře mu i založení kněžství a posvátné hierarchie. Protestantismus, přijímající Církev jen ve smyslu duchovního království, čistě vnitřního, které neznamená nic jiného než nový život duše, a to život řádu pouze morálního, musí nutně v důsledcích popírat jakoukoliv potřebu a existenci kněžství. Harnack¹ a jeho stoupenci hlásali, že Kristus ani nesnil o vytvoření nějaké viditelné, organisované společnosti. A proto všechny náboženské sekty, které se dovolávají jména Kristova, musejí být pokládány za dílo čistě lidské, a právě tak Církev katolická. Evangelium prý je věc tak jednoduchá a tak božská a přitom tak lidská, že musí být uznáno a přijato ihned, jakmile se mu dostane svobody. Království Boží je pouze v našich srdcích a jakákoliv společenská organizace působí jen násilí Kristovu evangeliu lásky a důvěry k nebeskému Otci. Proto je nepřijatelné kněžství, je zavrženíhodná organizace Církve a její hierarchie.

Tak mluvili už dávno protestanté, tak hlásal do světa Harnack, tak učili v poslední době modernisté. Tak jako je podle nich Církev dílem čistě lidským, tak je lidským dílem i kněžství, o němž Kristus nemluví, které neustanovuje. Přetvoření Kristovy myš-

¹ Das Wesen des Christentums, Leipzig 1902, str. 179, 184.

lenky duchovního království v organisovanou společnost Církve vyvolalo nutně vládu v této společnosti neboli hierarchii, a to na podkladě kněžství. Je proto katolické kněžství právě tak výtvorem lidským jako sama Církev.

Musíme si však uvědomiti, že se fantasie neshoduje vždy se skutečností. Tvrdí-li protestanté a modernisté, že Církev a kněžství je výplod lidských mozků, usvědčí je Písmo, že Církev a kněžství je dílo Boží. A jejich tajné přání, aby tomu tak nebylo, zůstává vzdáleno skutečnosti, nedostane se z oblasti výmyslů.

Sotvaže Kristus veřejně vystupuje, shromažďuje kolem sebe žáky, učedníky, a ty rozlišuje od ostatních posluchačů a dává jim jednu moc, jakou má sám. Mezi těmito učedníky volí později dvanáct, nazývá je apoštoly a Petra činí jejich hlavou. Tato volba dvanácti není bez hlubokého smyslu. Kristus je chce učinit nositeli své myšlenky, a proto je poučuje více než ostatní, chce jim svěřit své vlastní poslání a moc, kterou sám dostal od Otce, a proto je pozvolna připravuje v důvěrných rozhovorech, k nimž nemá přístupu ostatní lid. To všechno je nám jasné, sledujeme-li slova evangelií.

A čím více se blíží doba odchodu Kristova s tohoto světa, tím jasněji mluví o tom, že jeho dílo má pokračovat až do konce věků a že apoštolové a jejich nástupci budou oděni v jeho vlastní moc. Zvláště ve velekněžské modlitbě Kristově, zaznamenané sv. Janem, projevuje Kristus jasně svůj úmysl vzhledem ke svým pokračovatelům a zástupcům v posvěcování lidstva. „Nazval jsem vás přáteli,“ praví Kristus apoštolům, „neboť jsem vám oznámil všechno, co jsem slyšel od Otce svého.“ (XV, 15.) A aby mohli chápat vše, co jim řekl, aby mohli podávat druhým jeho pravdu, slibuje jim Ducha svatého, který je utvrdí v pravdě a posílí k boji za pravdu. Dříve, než odejde k Otci, obrátí se Kristus k svým apoštolům a dá jim vše, co jim dát může, dá jim nejvyšší poslání, jakého se může dostat člověku: „Jako mne poslal

Otec, tak já posílám vás . . . Jdouce do celého světa, učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého . . .“ (Mt. 27). Jako by řekl: Ten život, který jsem přinesl na svět, podávejte všem, kdo po něm zatouží. Já jsem život, a proto jsem přinesl náplň Božího života na vaši zem, do stínů pozemské smrti. Nuže, vás posílám, abyste podávali až do konce věků tento život, jímž se rodí duše na křtu pro Boha.

Aby pak ztotožňování těch, kteří budou pokračovat v jeho poslání, bylo dokonalé, praví jim Kristus: „Kdo vás slyší, mne slyší, a kdo vámi pohrdá, mnou pohrdá, ale kdo mnou pohrdá, pohrdá tím, jenž mě poslal“ (Luk. X, 16). Tím dává Kristus své Církvi, představované apoštoly, totéž poslání, jaké měl sám, činí ji svou pokračovatelkou v díle spásy člověka až do konce věků.²

Mohli bychom říci už předem, že Kristus nejen ustanovil kněžství ve své Církvi, nýbrž je takřka musel ustanovit. Církev má pokračovat v jeho vykupitelském díle a poslání. Má podávat až do konce věků jeho učení, má posvěcovat duše, má je vésti k nadpřirozenému cíli. Proto přišel Kristus, abychom měli život a abychom jej měli v hojnosti. Mají-li apoštolové a jejich nástupci vykonávat toto poslání, musejí být nutně vybaveni zvláštní mocí, kterou jim dá Kristus.

Mimo to Církev, kterou Kristus zakládá, má sice cíle duchovní, nadpřirozené, ale je složena z lidí, kotví na této zemi, a proto má ráz skutečné viditelné společnosti. Každá společnost však potřebuje hlavu, a to hlavu viditelnou, potřebuje vůdce, neboť jinak se nutně rozpadne a zanikne. Proto i Církev potřebovala mít viditelnou hlavu a - má-li trvat až do skonání světa - tedy vždy novou hlavu. A protože její cíle jsou duchovní, musejí být její vůdcové nutně vybaveni duchovní mocí, vedoucí k nadpřirozeným cílům. Bylo proto třeba, aby Kristus ustanovil ve své

² Srov. Anger: *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ*, Paris 1929, p. 247.

Církvi kněžství, jež by bylo účastí v jeho vlastním kněžství, pokračováním jeho vlastního kněžského poslání.³

Kristus založil novou duchovní společnost a této společnosti přinesl nový život, život Boží. K tomu, aby se někdo mohl zrodit k novému životu, musí přijmouti křest. A právě apoštolům se dostává příkazu podávati tento život všem, kdo o něj požádají.

Má-li však život růsti, potřebuje, aby se mu dostalo potravy. Kristus ustanovuje svátost Eucharistie a dává apoštolům příkaz jeho jménem obnovovat, opakovati tuto svátost na památku jeho, aby on touto svátostí žil stále v lidských srdcích. Slovy „To čiňte na mou památku“ (Lk. XXII, 19) dal Kristus apoštolům moc proměňovat chléb v tělo a víno v jeho krev a podávat Bohu v eucharistické oběti svrchovanou poctu. Dal jim však také moc živiti duše tímto nadpřirozeným pokrmem, uvádět je ve spojení s Bohem, a takto uskutečňovat jeho vlastní poslání, pro které sestoupil na svět. V té chvíli se dostalo člověku největší moci, o jaké by se neodvážil nikdy snít. Tak jako není nic světějšího nad tělo Páně, tak nelze žádným jiným způsobem více posvěcovat než Eucharistií. Dostávají-li apoštolové moc a příkaz posvěcovat věřící tělem Kristovým, dostává se jim nejvyšší účasti v Kristově moci, v jeho kněžství.

A jestliže věřící ztratí hříchem nový život, jehož se jim dostalo v Kristově krvi, mají apoštolové moc jej vrátit každému, kdo bude s lítostí prosit. Po zmrtvýchvstání se zjevuje Kristus apoštolům a praví jim opět: „Jako mne poslal Otec, i já posílám vás. A to povědv dechl na ně a řekl jim: Přijměte Ducha svatého; kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim,

³ Církev chápáná jako společnost všestranně duchovní a neviditelná, je protiřečnost. Kristus by sice mohl působit v Církvi nebo v lidech také přímo, ale to není normální způsob, podle něhož Bůh jedná, to je způsob zázračný, mimořádný, jehož používá Bůh jen výjimečně, jako na př. v den letnic, kdy sestoupil Duch svatý na apoštoly mimořádným způsobem. Zázrak je výjimka v normálním řádu Prozřetelnosti.

a kterým zadržíte, jsou zadrženy.“ (Jan XX, 22.) V této chvíli se dostává apoštolům jako představitelům samého Boha úžasné moci, kterou mohou vykonávat jen jako zástupci Boží, nástroje všemohoucnosti Boží.

Když si nyní připomeneme slovo Kristovo, podle něhož mají apoštolové jíti do celého světa a učit všechny národy (Mt. XXVIII), a když si uvedeme na mysl jeho příslib, že bude s námi až do skonání světa (tamtéž), pak vidíme jasně, že moc, které se dostalo apoštolům, nebyla dána jen jim, nýbrž všem jejich nástupcům. Neboť apoštolové nemohli osobně splnit Kristův příkaz, aby šli do celého světa, ke všem národům. Bylo potřeba a ještě bude potřeba mnoho času, než bude tento příkaz naplněn do poslední písmeny. A právě tak nezůstávají apoštolové až do skonání světa jinak než ve svých nástupcích. Jestliže je s nimi Kristus až do skonání světa, je s těmi, kdo působí dále jeho mocí, přijatou od apoštolů. Tak moc Kristova kněžství přechází v Církvi z generace na generaci, aby se všem věkům dostávalo plodů Kristova vykupitelského poslání. Ježíš Kristus je stále ve své Církvi, žije svou mocí v kněžích, kteří budou až do konce věků učit jeho pravdě, posvěcovat jeho milostí a vésti k Bohu v síle autority, přijaté od něho.

Všimněme si teď, Kristovy Církve, jak se jeví v prvních projevech svého života vzhledem ke kněžství. Ve Skutcích apoštolských se dovídáme, že hned v začátcích svého veřejného působení volí shromážděná Církev jáhny, na něž vzkládají apoštolové ruce a udělují jim svěcením příslušnou moc. (Sk. ap. VI, 6.) Podobně čteme, jak apoštolové na místech, kde založili křesťanskou obec, ustanovují starší, to je biskupy a kněze, a udělují jim vzkládáním rukou svěcení. (Sk. ap. XIV, 22.) Sv. Pavel připomíná Timothejovi, aby opět rozněcoval v sobě milost Boží, které se mu dostalo vzkládáním rukou Pavlových. (2 Tim. I, 6.) Tohoto svěcení biskupa Timotheje se účastnilo také ostatní duchovenstvo, jak poznáváme z I. listu (1 Tim. IV, 14), kde Pavel píše: „Neza-

nedbávej milosti, která ti byla dána za vzkládání rukou duchovenstva.“ A poněvadž přijetí kněžství je věc nesmírně vážná, upozorňuje ho Pavel, aby sám jako biskup nevzkládal ruce na někoho (to je neuděloval kněžské svěcení) ukvapeně. (1 Tim. V, 22.)

Tajemná moc, která nebude nikdy dosti chápána člověkem zde na zemi, soustřeďuje se v rukou kněze, moc, která je účastí v samé tvůrčí moci Boží. Kněz je v Církvi otcem, který posvátnou mocí Boží dává nadpřirozený život dětem Církve, činí z dětí tohoto světa děti Boží a zalidňuje nebe. To proto, že je pokračováním Krista na této zemi; je učitelem na kazatelně, je otcem u křtitelnice a ve zpovědnici, je obětníkem zastupujícím Krista u oltáře, obětníkem, který prostředkuje mezi nebem a zemí.

II. KNĚŽSTVÍ KRISTOVO - KNĚŽSTVÍ CÍRKVE

„Kristus je pramen veškerého kněžství. Neboť starozákonní kněz byl jen jeho předobraz, kdežto kněz Nového Zákona působí v jeho osobě.“ Tak psal sv. Tomáš,⁴ když chtěl vyjádřit poměr, jaký je mezi Kristem a knězem Církve. Kněžství Církve je pouze účast v jediném kněžství Ježíše Krista, velekněze Nového Zákona, jenž obětí nekonečné ceny, přinesenou na kříži, zprostředkoval smír mezi nebem a zemí a zasloužil všechny milosti, jichž je nám třeba na cestě spásy. Jen v závislosti na něm, na jeho poslání, na jeho moci, na jeho milosti jednají kněží, jeho pokračovatelé.

Úkolem kněze je býti prostředníkem. Ježíš Kristus je naším jediným prostředníkem, jak prohlašuje sv. Pavel (1 Tim. II, 5), takže zaslouží-li si ještě jiní tohoto názvu, tedy jen potud, pokud mají podíl v jeho prostředkující a kněžské činnosti. Lidská přirozenost Kristova je tak spojena s jeho přirozeností božskou, že tvoří jednotu v božské osobě Slova. Olej

⁴ Theol. summa III, 22, 4.

božství posvěcuje, proniká lidskou přirozenost Syna Božího. Toto osobní spojení lidské přirozenosti s božskou, proniknutí člověčenství Ježíšova božstvím znamená jeho posvěcení na kněze. Kristus jako prostředník mezi nebem a zemí - vždyť jen proto přišel a proto vzal na sebe lidskou podobu, aby učinil mír, zničený prvním hříchem - Kristus je obětníkem a obětí zároveň. A v jeho oběti právě tak jako v přinášení míru duším, vzdáleným od Boha, se účastní všichni ti, kdo se nazývají kněžími.

Alter Christus - druhý Kristus se často nazývá kněz. To proto, že je pokračováním Krista na zemi. Postupně se mu dostává této nesmírné moci, když přijímá nejdříve nižší svěcení: ostiariát, lektorát, exorcistát a akolytát, pak vyšší svěcení: podjáhenství, jáhenství a nakonec kněžství.

Čtvero nižších svěcení má pozvolna připravovat budoucího kněze na jeho těžký a svatý úkol. V dřívějších dobách znamenala tato jednotlivá svěcení určité úkony chrámové služby, které dnes buď přešly prakticky v úkony kněžské nebo byly svěřeny laikům.⁶ Podjáhenstvím přijímá na sebe budoucí kněz těžkou povinnost celibátu, ale také sladkou povinnost modlitby breviáře, která mu má být oporou v životě, útěchou ve chvílích, kdy se o něj pokouší zármutek, a stálým pozvedáním mysli k věcem, které přesahují tento bědný svět. Celibátem se má zbavit všeho, co poutá člověka k tomuto světu, aby mohl žít jen Bohu a své povinnosti; modlitbou breviáře má být ve stálém spojení s Bohem, k němuž má jít sám a vést duše sobě svěřené. V jáhenství se mu dostává opět jednoho stupně a dalšího podílu v moci Kristově a otvírá se mu brána k svatému kněžství, které může být ještě dokonáno a vyvrcholeno ve své náplni, ve svěcení biskupském, které obsahuje plnost kněžské moci, svěřené Kristem Církvi.

Tak se postupně jako by přelilo Kristovo kněžství

⁶ Nejstarší zmínku o nižších svěceních, která předcházejí svěcení vyšší, máme u papeže Kornelia, který zemřel roku 253.

v duši muže, který je označen nezrušitelným znamením, charakterem věčného kněžství Kristova. Když biskup při kněžském svěcení vložil ruce na svěcence a dal mu k doteku kalich s vínem a patenu s hostií a řekl mu: *Přijmi moc přináseti oběť ve chrámě za živé a zemřelé ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého*, byl postaven do tohoto slzavého údolí nový nositel nesmírné moci Kristovy.⁶

Disputovali a disputují theologové, zda všech sedm stupňů kněžského posvěcení vtiskuje charakter, zda i nižší svěcení mají svátostný ráz. Svatý Tomáš se nerozpakuje tvrdit, že nejen kněžství, nýbrž každý ze stupňů, jež vedou ke kněžství, vtiskuje nezrušitelné znamení neboli charakter, neboť charakter je znamení, kterým se odlišují posvěcení od neposvěcených. Je to znamení, které přináší určitou moc a je vtisknuto nezrušitelně. Proto také, kdo jednou dostal jakékoliv svěcení, nemůže je přijmouti znovu.⁷ Z toho ovšem neplyne, že kolik svěcení, tolik svátostí. Jedno je kněžské posvěcení, a proto jedna svátost. Jestliže Církev tuto svátost rozdělila a uděluje ji po částech, znamená to, že jednotlivá svěcení jsou částečnými

⁶ Co se týče látky a formy svátostného kněžství, vedl se dlouho mezi theology spor, který definitivně ukončil papež Pius XII. Apoštolskou konstitucí z 30. listopadu 1947. Mnozí theologové se sv. Tomášem (Th. s. Dop. 37,5), opírajíce se o dekret sněmu florentského (D. 701) pro Armény, zastávali názor, že látkou kněžského posvěcení je podání kalicha s vínem a pateny s hostií, kterých se svěcenec dotkne. Druzí tvrdili, že podstatnou látkou svátostného kněžství je skládání rukou biskupa a podání nástrojů je pouze obřad, který během doby Církev přidala. Jiní konečně pravili, že obojí látka je nutná k platnosti kněžského posvěcení. V dogmatické konstituci Pius XII. prohlašuje, že jedinou látkou svátosti kněžského posvěcení je skládání rukou biskupa - a to u kněžství první skládání - a formou jsou příslušná slova „preface“. Podání nástrojů kněžského úřadu s příslušnými slovy - stejně je tomu u jáhenství a biskupství - je pouze obřad, který musí být sice vykonán, ale není nutný k platnosti kněžského (jáhenského, biskupského) posvěcení. Tak vykládá papež také uvedený dekret sněmu florentského v otázce látky a formy svátostného kněžství.

⁷ Theol. summa Dop. 35, 2.

svátostmi, udělují částečný charakter, částečnou moc, část kněžství, a proto všechna svěcení, směřující ke svatému kněžství, jsou jeden celek, jedna svátost.⁸

Všech těchto sedm stupňů, po nichž se vystupuje do svatyně Kristova kněžství a jež tvoří nerozbornou jednotu, má blízký vztah k Eucharistii. A čím více se jednotlivá svěcení přibližují k Eucharistii, tím větší mají podíl v samém kněžství. Kněžství uděluje nevyšší moc vzhledem k Eucharistii, neboť uschopňuje člověka k proměňování chleba v tělo a vína v krev Páně a k přinášení nejvyšší oběti Bohu jménem Kristovým. Jáhen přísluhuje přímo knězi obětujícímu a může rozdávat lidu svatou Eucharistii, a proto má po knězi nejvyšší podíl v Kristově kněžství, je to poslední stupeň před úplným kněžstvím. Podjáhen připravuje látku Eucharistie v posvátných nádobách, podává knězi chléb a nalévá víno do kalicha. Jeho služba má proto rovněž těsný vztah k Eucharistii. Nižší svěcení mají sice vzdálenější vztah k Eucharistii, pokud připravují látku Eucharistie v nádobách neposvátných, jako akolyté, jejichž odznakem jsou konvičky, nebo mají péči o to, aby nebyl připuštěn k přijetí Eucharistie, kdo jí není hoden. Proto ostiáři (vrátní) měli odmítat od stolu Páně nevěřící, lektori měli dávat nejnutnější začátky poučení těm, kdo chtějí přistupovat ke stolu Páně (proto jim přísluší čísti při mši svaté čtení ze Starého Zákona) a exorcistům náleželo vylučovat ze svaté hostiny posedlé ďáblem, toho měli vymítat, aby se mohl věřící účastnit Eucharistie.⁹

Přísluhovatelem kněžského posvěcení podle učení katolické Církve je pouze biskup, neboť jen on má takovou plnost kněžství, že je může rozdávat také

⁸ Tamtéž 37, 1 k 2.

⁹ Theol. summa, Dopl. 37, 2. - Správně praví sv. Učitel: „Co měla Církev zavinitě v jednom posvěcení (třebas kněžském), rozvinutě podává v různých (posvěceních).“ Tamtéž, k 2. - Proto je pouze jedna svátost kněžského posvěcení, rozdělena po stupních, takže všechna svěcení, i nižší, se mohou nazývat částečnými svátostmi - sacramenta partialia.

druhým. Tak učí všechny sněmy, jež se zabývají otázkou kněžského posvěcení, tak učí celá patristická tradice. A z Písma svatého je patrné, že jen apoštolové vzkládáním rukou udělovali kněžské posvěcení.

Přijmouti svátost kněžského posvěcení může každý svobodný muž,¹⁰ který je pokřtěný a má podle mínění svého biskupa ony vlastnosti, kterých vyžadují církevní zákony.¹¹ Tak jako Kristus si volil apoštoly, tak apoštolové si volili své nástupce. Církevní autorita dnes zastupuje Krista a apoštoly. A proto i kdyby měl někdo sebevětší touhu přijmouti kněžství, nestačí tato touha, není-li povolán, vyvolen a připuštěn biskupem. Povolání ke stavu kněžskému znamená tedy zásah církevní autority na místě samého Krista. Vnitřní nutkání a touha není neomylným kritériem kněžského povolání, třebaže obyčejně předchází vnější povolání se strany církevní autority. Nedbat vnitřní touhy, která odpovídá přirozené a nadpřirozené psychologii člověka, mohlo by znamenat ovšem nebezpečnou hru s věcí příliš vážnou, jakou je volba stavu; ale tato vnitřní přitažlivost, jakou působí kněžství na duši a vyvolává v ní svaté touhy, nestačí, dokud nepřistoupí povolání se strany církevní vrchnosti.¹² Právě-li sv. Pavel: „Nikdo nebere té důstojnosti sobě sám, nýbrž jsa povolán od Boha“ (Žid. V, 4), je třeba rozuměti těmto slovům

¹⁰ Žena nemůže přijmouti žádné svátostné svěcení. Důvodem není její vlastní přirozenost, nýbrž pozitivní zákon (1 Kor. XIV, 34; 1 Tim. II, 11 n.). Jáhenky (diakonisky) v prvotní Církvi, které byly jakousi obdobou našich řeholních sester, pečovaly o náboženské poučování žen a dívek, pomáhaly při jejich křtu ponořeními a věnovaly se skutkům křesťanské charity. Sv. Epifán poznamenává: „Třebaže je v Církvi řád diakonisek, není ustanoven k úkonům kněžským . . ., nýbrž proto, aby bděly nad mravy ženského pohlaví.“ (Haer. LXXIX, 3.) „Od té doby, co je svět, domnívá se světec, nikdy žena nesloužila Pánu jako kněžka.“ (Tamtéž, LXX, 2, srov. Tertulián, De vel. virg. 9.)

¹¹ Tyto vlastnosti, požadované Církví, jsou vypočítány v církevním zákoníku. can. 973-991.

¹² I. van Houtryve, *La vie sacerdotale*, Louvain 1940, str. 12.

ve smyslu povolání se strany Církve, která zastupuje křesťanům autoritu Boží.

V síle volání Božího, kterým byl přitahován ve svém srdci a kterým ho povolala Církev, bere na sebe mladý člověk úkol Kristův, který nebude snadný. Proto Bůh dává v této svátosti i potřebné milosti, které jsou úměrné velikosti poslání. Je to milost udělující zvláštní moc, přivtělující člověka k veleknězi Ježíši Kristu, a dále je to milost podávající sílu k věrnému plnění všeho, co na sebe kněz vzal. Má být prostředníkem mezi nebem a zemí, rozdavatelem tajemství Božích. K tomu potřebuje oprávnění, moc, poslání. A poněvadž úkol, který na sebe bere, je velký a nesmírně odpovědný, potřebuje také sílu, a to velkou, úměrnou velikosti úkolu.

Svátost kněžského posvěcení oděla tedy kněze milostí a oděla ho svátostným charakterem. Nikdo mu nebude moci vzíti znamení kněžství; bude mu jednou ke slávě ve věčné blaženosti, bude-li se jeho život shodovat s krásou daru, nebo mu bude k nejvyššímu zahanbení ve věčném zavržení, zradí-li svatý úkol, který mu Bůh svěřil. I kněz je člověk hříšný, může padnout a stát se obětí hříchu, a jeho pád je tím tragičtější, čím vznešenější jest jeho postavení. Pád kněze je pád otce. A nad pádem otce pláče celá rodina. Neměla by se proto celá křesťanská rodina modlit za to, aby nepadl kněz?

Řekl kdosi: „Bůh nemůže stvořit jiné světy, mnohem krásnější, než je tento svět, ale nemůže učinit, aby někdo měl větší moc, než je moc kněžská, jak se uplatňuje zvláště v okamžiku proměňování při mši svaté.“ - V tu chvíli vidíme více než kdy jindy, jak je kněz druhý Kristus. Mluví a jedná jménem Kristovým, jako by sám Kristus stál u oltáře a pronášel nad chlebem a vínem proměňující slova: Toto je tělo mé, toto je krev má . . . Zdá se, jako by v této vrcholné chvíli knězova života byl poslušen sám Bůh člověka. Zdá se, jako by se mu podrobovaly zákony přírody, když na jeho slova se mění podstata chleba v podstatu těla Kristova. To je jeho kněžský charak-

ter, jenž je účastí ve velekněžském charakteru Kristově, vykonává v této chvíli eucharistický zázrak, aby krev Páně naplnila kalich a za pomoci kněze se dostala dychtící duši křesťanské.

A vidíme-li kněze, jak zbavuje hříšníka přítěže hříchu, žasneme právě tak nad mocí, jaká byla dána člověku. I tu je nám jasno, že kněz mluví jménem Kristovým, oděn v jeho osobu, v jeho moc. V něm pokračuje Kristus ve svém životě zachránce lidstva a bude pokračovat až do konce věků.

III. KNĚZ A LAIK

Protestanté odmítli kněžství jako svátost, odmítli církevní hierarchii jako výplod pozdějšího vývoje. Snad se domnívali, že tím pozvednou laiky, když odstraní kněžský řád, ale ve skutečnosti kněžství zbavili všeho a laikům nedali nic. Je jistá hluboká tragika v tomto ponížení Kristova kněžství, které bylo v protestantismu zcela odstraněno, tak jako celý protestantismus nese na sobě cosi tragického.

Katolická nauka, která uznává jako něco zcela samostatného určitou hierarchickou moc v církevní společnosti a na kněžství Církve pohlíží jako na pokračování Kristova poslání a na účast v samém kněžství Kristově, nevylučuje ani laiky z této účasti, i když jim nepřisuzuje tentýž stupeň účasti a nedává jim touž moc jako těm, kdo jsou pokračovateli Krista v jeho díle spásy lidstva. Ale i tímto způsobem jim dává mnohem více než protestantismus, protože náš pojem účasti laiků v Kristově kněžství, jak jsme se už zmínili o něm v I. kapitole, obsahuje mnohem více než obecné kněžství ve smyslu protestantském.

Rozumíme velmi dobře slovům sv. Petra (I. list, II, 5), jimiž nazývá křesťany *královským kněžstvím*. Víme, že právě posvěcující milost, spojující nás s Kristem jako hlavou mystického těla, a nezrušitelné znamení, dávající nám podíl v jeho kněžském charak-

teru, nás činí účastnými jeho věčného kněžství. Odtud také plynou důsledky pro život všech křesťanů, kteří se musejí cítit v celém svém životě spolupracovníky církevní hierarchie v díle lidské spásy jak na poli apoštolátu, který nazýváme v poslední době Katolickou akcí, tak na poli bohopocty, kterou podáváme nebeskému Otci s Kristem, v Kristu a skrze Krista.

Jsme si velmi dobře vědomi této účasti všech laiků v Kristově kněžství a zdůrazňujeme její chápání a prožívání jako nutnou podmínku jak laického apoštolátu, tak rozvoje liturgického hnutí. Přitom však zdůrazňujeme právě tak potřebu zvláštního, plného kněžství, které by obsahovalo celou moc, kterou dal Kristus Církvi a jejím představitelům. A jsme přesvědčeni, že jen v náležitém chápání potřeby spolupráce je možné vítězství Kristovy myšlenky, která nikdy neovládá lidstvo tak, že by si je nemohla podmanit lépe k jeho největšímu štěstí a záchraně. Jen z hluboké součinnosti kněze a laiků, založené na pevných dogmatických základech účasti laiků v Kristově kněžství, můžeme očekávat nový, velký rozkvět Kristovy myšlenky.

Mezi knězem a laikem bude tedy dobrý poměr a spolupráce, když bude kněz otcem svého lidu a když lid bude na kněze pohlížet opravdu jako na svého duchovního otce. Velká je důstojnost katolického kněžství pro moc, kterou má kněz, pro společenství s Kristem-knězem, jehož se dostává člověku. A tuto moc a z ní vycházející důstojnost má i kněz špatný, kněz hříšný, kněz, který svým životem je spíše neštěstím a zkázou než požehnáním. I on je člověk, syn Adamův, a proto náchylný k hříchům. Ale je podivuhodné, najdou-li lidé omluvu pro hříchy své a pro hříchy svých, nedovedou po knězi hřešícím než hodit kamenem odsouzení přísnějšího, než může být odsouzení Boží. Leon Bloy kdysi napsal: „Je tomu již třicet let, co slyším mše, které slouží kněží, jež já neznám, a co se zpovídám u kněží, o nichž nevím, zda to jsou světci nebo vrahové. Ale vím, a to mi stačí, že Církev je Boží, že nemůže být než Boží a že svátosti, udělované

knězem špatným, mají touž účinnost jako svátosti udělované světcem . . .“

V tom je tajemství kněžské vznešenosti, ale zároveň nebezpečné úskalí, neboť lid nechce vidět v knězi jeho stránky lidské, chce mít kněze svatého, a nutí-li jej kněz svým lidským životem k pohrdání jeho životem lidským, pohrdá pak snadno i jeho kněžstvím.

Jestliže chce mít křesťanský lid kněze hodné a kněze svaté, je to konec konců požadavek zcela spravedlivý. Ale pak doléhá na lid dvojí povinnost: aby své kněze nekazil, neuváděl v pokušení, a aby se za své kněze modlil. Jsem přesvědčen, že kdyby všichni ti, kdo se shánějí po kněžských skandálech, kdo rádi stopují každý pohled, každé slovo, každý skutek svého kněze, kdo jsou mu stále v patách, aby se mohli nad ním pohoršovat, kdyby, pravím, věnovali takto promarněný čas podezíravými myšlenkami a zbytečnými řečmi modlitbě za kněze, že by jim mnohem více prospěli. Jestliže však ti, kdo kladou největší požadavky na mravní život kněze, nedají za nic na světě své dítě v oběť Bohu, ve službě kněžské a místo slov modlitby za chybní kněze znají jen slova odsouzení, nemají vůbec práva chtít kněze dobré. Národ bude mít takové kněze, jaké vychovají jeho matky a jaké si vymodlí jeho věřící.

Národy rostou stoupající mravností a padají, upadá-li mravnost a poměr k Bohu. A právě kněz jako prostředník mezi nebem a zemí je vůdcem k Bohu a strážcem mravnosti. Musí proto každému neobyčejně záležet na tom, aby národ měl dostatek dobrých kněží, v kterých by měl oporu, sílu, vůdce na cestě životem. Je proto třeba, aby láska k vlasti, nemá-li být planým slovem, šla ruku v ruce s láskou k Církvi a s láskou ke Kristovu kněžství, v němž je největší síla a opora národa, protože je to síla Krista Vykupitele, prostředníka na cestě k věčnosti.

TAJEMSTVÍ KŘESŤANSKÉHO MANŽELSTVÍ

Víme všichni, že dnešní doba znamená hlubokou krizi mravního života lidské společnosti i jednotlivce. Tím, že manželství a rodina se dotýká samých základů společnosti, je postižena touto krizí nejvíce. Poslední doba přinesla mnoho úsilí vážného i předstíraného, o postavení manželského a rodinného života na základnu, která by znamenala jeho zabezpečení proti všem útokům lidských vášní a lidské měnlivosti. Bohužel, výsledky tohoto úsilí nejsou vždy tak velké, jak bychom si přáli. A příčina tohoto neúspěchu, jak správně poznamenává papež Pius XI.,¹ je naturalistický pohled na manželství a rodinu, který nedbá na svátostný ráz spojení dvou lidí v manželství. Jen katolická nauka o posvátnosti manželského stavu a vědomí nadpřirozené milosti, kterou poskytuje Bůh manželům na cestu nového života, může přinést ozdravení lidské společnosti.

Manželství může být chápáno s mnoha hledisek. Sociolog pohlíží na manželství v jeho vztahu k lidské společnosti, neboť rodina je buňkou státu, a proto síla státu bude úměrná síle těchto jednotlivých buněk. Ne- ní pochyby, že tento pohled na manželství je důležitý, ale nestačí, tak jako pouhé zdůrazňování potřeby silných jedinců pro národ nebo stát, kteří mají vyrůstat ze zdravých rodin, nemůže nadlouho vystačit člověku,

¹ Encyklika *Cāsti connubii*, č. 2, 3. (přel. Dr. Vašek).

aby vzal na sebe těžké povinnosti, spojené s četnou rodinou. - Jiný pohled na manželství je pohled moralisty, který zkoumá jednotlivé úkony poměru muže a ženy v manželství a hodnotí je po stránce mravní. I tento pohled je důležitý, neboť málokterá otázka představuje pro mnohé lidi takový zmatek morální jako otázka manželství; ale ani tento pohled nestačí. Je spíše jen pomůckou, nikoliv základem, z kterého je třeba vycházet.

Konečně můžeme pohlížet na manželství po jeho stránce dogmatické, nebo řekněme po stránce duchovní a svátostné. Takové je také východisko Pia XI., když zdůrazňuje jako neochvějný a nedotknutelný základ pravdu, že manželství nebylo ustanoveno ani obrozeno od lidí, nýbrž od Boha, že je nezabezpečili, neupevnili a nepovznegli svými zákony lidé, nýbrž sám Tvůrce přirozenosti, Bůh a Vykupitel téže přirozenosti Kristus Pán.²

Jedině duch může zachránit tělo, a nadpřirozeno řád nadpřirozený, a proto jen duchovní a nadpřirozený pohled na manželství může vrátit rodině všechnu její důstojnost a bývalou sílu. Člověk není jen hmota a manželství není jen záležitost těla. Proto praví velmi jasně papež Pius XI.: „Manželstvím se spojují a splývají duše, a to dříve a vroucněji než těla, a nikoliv prchavým vzrušením citů nebo náklonností srdcí, nýbrž uváženým a pevným rozhodnutím vůle. Z tohoto splynutí duší podle ustanovení Božího vzniká posvátný a neporušitelný svazek.“³

² Casti connubii, č. 5.

³ Casti connubii, č. 7. - V tomto pojetí je třeba hledat přirozenou krásu manželství. Tak se na manželství dívala Církev vždy a slova Pia XI. jsou ohlasem katolické tradice, vyjádřené u sv. Tomáše slovy: „Forma manželství záleží v jistém nerozdělitelném spojení duší, kterým jeden z manželů je vázán nerozdělitelně druhému zachovávatí věrnost.“ Summa th. 29, 2. Čteme-li tato a podobná slova, můžeme jen žasnout nad neznalostí katolického učení, když čteme v Masarykově knížce O ženě (Čin, Praha 1930), že katolicismus nezná duchovního pohledu na manželství, že snižuje manželství „na menší nebo větší hřích“ atd. Jestliže kdo vyzvedl ženu a posvětil manželství, pak to byla Církev katolická.

Jen tento pohled na manželství a rodinu může poskytnouti záchranu jak lidské společnosti, tak jejím jednotlivcům, kteří mají svazkem manželským rozmnožovat počet členů království Božího na zemi.

I. MANŽELSTVÍ A SVÁTOST MANŽELSTVÍ

Svazek manželský, znamenající spojení muže a ženy ke společnému životu v lásce a k rozmnožování lidského pokolení, nachází svůj překrásný výraz hned na prvních stránkách Písma svatého. Mojžiš vypravuje v I. kapitole Genese, že Bůh stvořil člověka - muže a ženu - k svému obrazu, požehnal jim slovy: „Rostte a množte se a naplňte zemi,“ a dal jim vládu nad celým stvořením. A ještě jasněji mluví Bůh, když Adamovi přivádí ženu: „Protož opustí člověk otce svého i matku a přilne k své manželce, že budou dva tělem jedním.“⁴ Je to jakoby odpověď na slova, která zvolal Adam, když užíval družku svého života, kterou mu přivedl Bůh: „To je konečně kost z mých kostí a maso z mého masa.“

Všimneme-li si tohoto nejstaršího inspirovaného textu o manželství, nalezneme v něm téměř vše, co můžeme o něm říci. Z textu Genese především plyne, že původcem manželství je sám Bůh, jenž stvořil člověka a uložil mu, aby naplnil svým potomstvem zemi. I když není manželství nutné pro každého jednotlivce, je nutné pro lidskou společnost. Odmyslíme-li si manželství, je sice možné, aby lidstvo početně vzrůstalo, ale jen zcela volným spojením muže a ženy. Přirozený požadavek manželství opatřuje Bůh v Genesi ještě pozitivním příkazem, platným pro všechny časy a pro všechny národy.

Tento přirozený požadavek manželství je především důsledek vznešenosti člověka, který vyniká nad všechno nižší tvorstvo rozumem a vůlí, a proto musí

⁴ Genese II, 24. Tuto větu připisuje Kristus samému Bohu, jak patrno z Mt. XIX, 4. 5.

být nad ně povznesen i ve vztazích, jež jsou nutné k šíření lidského pokolení. Dá-li člověk zcela volný průchod oněm pudům, jež jsou určeny k udržování a rozmnožování lidstva, octne se snadno na úrovni nerozumných tvorů, a třebas i pod jejich úrovní. Mimo to pevný manželský svazek mezi mužem a ženou vyžaduje dítě, plod jejich vzájemné lásky, které jen pozvolna a dlouhotrvající výchovou v rodinném kruhu dospívá v dokonalého člena lidské společnosti. Všechny pokusy dokázat, že dítě nepotřebuje rodinné výchovy, že stát může docela dobře nahradit rodinu, rozbitou volnou láskou, ztroskotaly zcela a zanechaly v lidské společnosti těžké rány, k jejichž léčení bude třeba dlouhé doby a silných léků. Nikdo se nemstí tak jako příroda. A dítě volá celou svou přirozeností po otci a matce, po rodinném kruhu.

Není pochyby, že hlavním účelem manželství je šíření lidského pokolení za předpokladu dokonalého spojení duší manželů navzájem. Proto Bůh praví prvním rodičům: „Rostte a množte se,“ ale praví také, že muž přilne k manželce tak, že budou dva tělem jedním.

Manželství je proto *svou povahou* nerozlučitelné. A to platí nejen o křesťanském manželství, které dostává od Krista svátostný ráz. Už prvotní manželství, stanovené Bohem v ráji, neslo pečeť nerozlučitelnosti, jak svědčí Kristus, když praví Židům: „Pro tvrdost vašeho srdce dopustil Mojžíš propouštění manželky vaše, ale z počátku nebylo tak.“ (Mt. XIX, 8.) To je zcela jasný výklad textu Genese. Ostatně to místo je možno chápat jen ve smyslu nerozlučitelnosti. Bůh chce zcela zřejmě, aby manželství, které stanoví, bylo nerozlučitelné. Proto má muž opustiti vše, celou svou rodinu a tak přilnout k manželce, že budou dva jedno tělo. Proto právem psal sv. Jan Zlatoústý k tomuto místu Písma: „Muž a žena nejsou dvě těla, nýbrž jedno. A proto tak, jako je zločin mrzačit člověka, tak je zločin oddělit ženu od muže, s nímž je spojena.“⁵

⁵ Hom. LXII. in Math. 2, PG t. 58, col. 597.

Bohužel, prvotní příkaz Boží o nerozlučitelnosti manželství zůstal ve skutečnosti jen ideálem, jehož nebylo dosaženo v národě židovském, a tím méně u jiných národů. Teprve Nový Zákon, který je zákonem plné dokonalosti, uskutečnil prvotní ideál o velikosti a kráse manželství nerozlučitelného,⁶ a to tím, že povýšil manželství jeho svátostným rázem do řádu nadpřirozeného.

Z textu Genese také plyne, že podle plánu Božího je manželství spojení jednoho muže s jednou ženou. Stěží bychom mohli slova Boží: „I přilne muž k manželce své, a budou dva v jednom těle,“ vykládat o mnohoženství. Polygamie, záležející v tom, že jeden muž má zároveň více manželek, není sice v naprostém rozporu s přirozeným zákonem. A proto Bůh ve Starém Zákoně z jistých důvodů dovoloval mnohoženství, jehož bylo ostatně třeba, jestliže měl vyvolený národ v poměrně krátké době vyspět v početně mohutný národ. Není-li však polygamie v rozporu s podstatou manželství, odporuje jistě jeho dokonalosti. V takových případech se stává manžel jistým vládcem a tyranem svých manželek a ženy nejsou nic více než jeho otrokyně. O manželské svornosti je pak těžko mluvit, jak praví sv. Tomáš, jestliže manželkám jde především o to, aby si jakýmkoliv způsobem zajistily každá pro sebe přízeň manžela.⁷

Tak tomu bylo zhruba s manželstvím ve Starém Zákoně. Mnohoženství a rozluka, která byla velmi snadná, takže manžel měl právo sám zapudit manžel-

⁶ Je sice pravda, že nerozlučitelnost odpovídá velmi dobře přirozenosti manželství, nelze však říci, že je výslovným požadavkem přirozeného zákona. Jestliže Bůh dispensoval ve St. Z. od nerozlučitelnosti, je to známkou, že nerozlučitelnost předpokládá také pozitivní vůli Boží. Rozluka proto není absolutně proti existenci manželství nebo proti podstatnému účelu rodiny, nýbrž spíše proti jeho dokonalosti. Rodina existovala a existuje i tam, kde je dovolena rozluka; dokonalost manželství a hlavně výchova dítěte tím ovšem kromobyčejně trpí. Srov. Sv. Tomáš, Doplňěk 67, 2.

⁷ Contra Gentes l. III, c. 124; In IV. Sent. d. 33, q. 1, a. 1.

ku a vzít si jinou, byly věci velmi běžné v době, kdy přichází Kristus, aby celý mravní život, a proto i život manželský, pozvedl a zasadil do řádu vyššího. Jestliže u národa vyvoleného byl pokles manželství tak velký, že když Kristus vyložil svým posluchačům své zásady o manželské nerozlučnosti, řekli mu jeho vlastní učedníci: „Takový-li je poměr mezi mužem a ženou, není dobře ženiti se“ (Mt. XIX, 10), pak se nemůžeme divit, že u národů pohanských, kterým nezazářilo světlo pomoci Božího zjevení, byl úpadek ještě mnohem bědnější.

Přišel-li Kristus proto, aby pozvedl člověka, spasil ho a obrodil jeho mravní život, pak nemohl nechat bez povšimnutí otázku manželství, která naprosto nepatří mezi poslední otázky lidského života. Proto Kristus obnovuje prvotní ideál manželství, předložený Bohem člověku hned v ráji, a mimo to pozvedá manželství do řádu svátostného.

V evangeliu máme zaznamenánu dvojí řeč Kristovu o manželství a jeho posvátnosti. Po prvé mluví Mistr o manželství v řeči horské (Mt. V, 31-32), kde srovnává starozákonní praxi manželskou se zákonem novým, který dává: „Řečeno je také: Kdo by propustil svou manželku, dej jí lístek zápuďný. Já však pravím vám, že každý, kdo propustí svou manželku, vyjma pro smilství, uvádí ji v cizoložství, a kdo by propuštěnou pojal, cizoloží.“ Podobně mluví Kristus, když se ho tážou farizeové na otázku manželství a rozluky (Mt. XIX): „Což jste nečtli, že ten, který stvořil člověka, na počátku mužem a ženou je učinil a řekl: Proto opustí člověk svého otce i svou matku a přidrží se manželky své, a ti dva budou tělem jedním? Nejsou tedy již dva, nýbrž jedno tělo. Nuže, co Bůh spojil, člověk nerozlučuj.“

Z těchto míst evangelia je patrno, že Kristus chce dáti manželství znovu veškeru jeho důstojnost, jaké se mu dostalo na počátku od Boha a jež mu byla vzata lidskou slabostí a „tvrdostí srdce“. Prohlašuje zcela jasně, že možnost manželské rozluky, která byla dána až do jeho příchodu, přestává provždy od té

chvíle, kdy se ujímá v morálním životě lidu Božího vlády zákon jeho, zákon dokonalý a platný na věky.

Namítají-li někteří, že Kristus připouští rozluky alespoň v případě nevěrnosti („Kdo propustí manželku svou, leč pro smilství . . .“), odpovíme s celou křesťanskou tradicí, vykládající tento text o možnosti rozvodu, ale nikoliv úplné rozluky, která by dávala právo k novému manželství.

Kristus učí vícekrát, že manželství je nerozlučitelné, a tím chce učinit konec rozluce, která byla u židů obvyklá. Tak mluví v V. hl. sv. Matouše v. 32, kde však připouští, že manžel může propustit manželku, jestliže je nevěrná. Nepraví však, že může uzavřít nové manželství, neboť platí stále: „Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj!“ Jestliže v XIX. hlavě se zdá, jako by připouštěl v případě nevěrnosti nejen rozvod, nýbrž i rozluku a na základě ní možnost uzavření nového manželství, je třeba si všimnouti dobře otázky, na kterou Kristus odpovídá, aby nám byla jasná jeho odpověď. Farizeové se ptají, zda je dovoleno z jakékoliv příčiny propustit manželku. Na to Kristus nejdříve zdůrazňuje, že manželství je jednoduše nerozlučitelné. Teprve na konci chce odpovědět na danou otázku tvrzením, že v případě nevěrnosti je dovoleno manželům se rozejíti, jak už řekl v V. hlavě a jak čteme u Marka.⁸ Platí však i v tomto případě, co řečeno na ostatních místech: „Kdo zapudí manželku a pojme jinou, cizoloží.“ Proto slova „leč pro smilství“, která jsou v 9. v XIX. hlavy sv. Matouše, lze chápat jen vsuvku v závorce, jež náleží ke slovům „Kdo propustí manželku“, nikoliv však ke slovům „a pojme jinou“. Není proto v Kristově řeči žádné protiřečnosti; naopak s naprostou důsledností je zdůrazňována nerozlučitelnost manželství, i když se připouští, aby se manželé rozešli a nežili spolu,

⁸ Mk. X, 11; Lk. XVI, 18; 1 Kor. VII, 10. Na všech těchto místech je vyjádřena pravda o nerozlučitelnosti manželství absolutně, bez jakékoliv výjimky. Žádný rozumný exegeta nebude tvrdit, že bychom měli jasná místa vykládat místem nejasným, nýbrž naopak.

když se stal jejich život z důvodů nevěrnosti nemožný.⁹

Manželství v Kristově pojetí je něco posvátného. Uvědomíme-li si, že celá Kristova morálka je založena na odříkání a oběti, že vede člověka nad všechno pozemské, aby ho spojila s Bohem, jeho posledním cílem, může se nám snad zdát, že bude Kristus proti životu manželskému. Nikoliv. Tak jako povznáší Kristus celý přirozený život k vyšším metám, tak pozvedá i manželství z jeho úrovně čistě přirozené do oblasti nadpřirozené. Otcové vidí často Kristovo smýšlení o manželství a posvěcení, jaké udělil stavu manželskému v epizodě vypravované svatým Janem (II, 1-11), o Kristově přítomnosti na svatbě v Káně Galilejské. Sv. Augustin k textu Janovu poznamenává: „Že Pán byv pozván, přišel na svatbu, i když si odmyslíme mystický smysl, chtěl potvrditi, že sám ustanovil svatbu. Měli totiž přijíti ti, o nichž mluvil Apoštol, kteří zakazují ženiti se říkajíce, že manželství je zlo...“¹⁰ A sv. Cyril Alexandrijský píše, když se zmiňuje o Kristově účasti při svatební hostině: „Bylo vhodné, aby ten, jenž přišel obnoviti lidskou přirozenost a uvésti ji do stavu lepšího, přinesl požehnání nejen těm, kteří se již narodili, nýbrž všem těm, kteří se měli naroditi, a aby posvětil jejich zrození.“¹¹

Sv. Pavel jde cestou Kristovou, když nám odhaluje tajemnou posvátnost manželství v hlubokém symbolismu. Hlavně v listu Efeským (V, 22-33)

⁹ Srov. J. Lagrange: *Evangile selon s. Matthieu*. Paris 1927. Zajímavě, že zcela shodně s katolickými exegety vykládá tuto otázku i racionalista Holzmann: „Něco takového jako rozvod od lože a stolu by bylo dovoleno, ale úplná rozluka s právem na nové manželství zakázána.“ *Die Synoptiker*, Tübingen 1901. Srovnáme-li výklady nejstarší tradice, můžeme tvrdit, že jsou zcela shodné s učením Církve, která nikdy nepřestala hájit naprostou nerozlučitelnost platně uzavřeného manželství. Jestliže dovolila z vážných důvodů, aby manželé spolu nežili, nedovolila jim nikdy vstoupit v nové manželství před smrtí jednoho z nich.

¹⁰ In Joan. tr. IX, n. 1. LP XXXV, col. 1458.

¹¹ Com. in Joan. II, PG LXXIII, col. 226.

rozvádí svůj jedinečně bohatý pohled na tajemství křesťanského manželství. „Ženy buďtež poddány mužům svým jako Pánu, neboť muž je hlava ženy, jakož i Kristus jest hlava Církve. Ale jako Církev poddána jest Kristu, tak i ženy mužům svým... Muži, milujte své manželky, jak i Kristus miloval svou Církev a vydal sebe samého za ni... Kdo miluje svou manželku, sebe samého miluje... Proto opustí člověk otce svého i matku svou a přidrží se manželky své, a budou dva tělem jedním. *Tajemství toto je velké; já však to pravím se zřetelem ke Kristu a k Církvi.*“

Světlo podivuhodně ostré vrhá Apoštol na manželství v těchto slovech a pozvedá je do výše, která nemůže být už překonána. Úžasný ideál klade křesťanům před zraky, když jim ukazuje, jaká je spojitost mezi manželstvím a poměrem Krista k Církvi. V Kristu a Církvi a v jejich vzájemném poměru je dán vznešený ideál všem křesťanským manželům. Starý Zákon užívá rád obrazu manželství, aby objasnil důvěrný poměr, jaký je mezi Hospodinem a vyvoleným národem jako celkem; Apoštol jde ještě dále, když zdůrazňuje, že nejkrásnější myslitelné spojení, které je mezi Kristem a Církvi, je vzorem a mírou manželského svazku křesťanského.¹²

Nelze si věru utvořit dokonalejší pojem manželství, než jaký vyplývá ze slov sv. Pavla, tak jako žádná jiná okolnost nemůže dodat manželskému svazku tolik posvátnosti jako jeho vztah k tajemnému spojení Krista s Církví. Posvátný symbolismus manželství, připomínající skutečnost vztahů mezi Kristem a jeho Církví, je pak základem nauky katolické Církve o manželství jako svátosti ustanovené Ježíšem Kristem.

Je sice pravda, že v Písmě svatém Nového Zákona nenalézáme výslovně zmínku o tom, že Kristus ustanovil svátost manželství, ale tomu se nelze divit, uvážíme-li, že je mnoho jiných věcí, o kterých mluví jen

¹² Prat, La théologie de s. Paul II, Paris 1925, str. 398, 399.

křesťanské tradice.¹³ Mimo to musíme uvážit, že navenek křesťanské manželství se nejeví odlišně od přirozeného manželského svazku, jak byl uzavírán za všech časů. Ostatní svátosti znamenaly něco opravdu nového s každého hlediska, proto jim byla věnována zvláštní pozornost, pokud jejich přijetím byl charakterisován křesťanský život. Manželství zůstávalo navenek zcela tak jako dříve, jen jeho vnitřní uspořádání nabývá určitých změn, jistého povýšení. Není divu, jestliže tato stránka manželství unikla mnohdy pohledu toho nebo onoho jedince; že však neunikla pohledu mladé Církve jako celku, je zcela jasně patrné z nejstarších zachovaných zpráv.

Sledujeme-li dějiny patristického období Církve, můžeme pozorovat, jak manželství je vždy považováno za něco posvátného. V účasti Krista při svatbě v Káně Galilejské vidí Otcové zvláštní posvěcení, jehož se dostalo od božského Mistra manželskému svazku. Křesťanské manželství má být uzavíráno před Církví, i když si ve skutečnosti udělují tuto svátost manželé sami, a její přijetí znamená pro manžely příliv Boží milosti. To jsou základní pravdy, jež lze potvrdit množstvím výňatků z nejstarších církevních spisovatelů. „Sluší se,“ píše sv. Ignác Antiochejský, „aby snoubenci a snoubenky uzavírali manželství s vědomím biskupa, aby manželství bylo podle Pána, nikoliv podle žádostivosti. Všechno se má díti ke cti Boží.“¹⁴ Že bylo od počátku spojeno v Církvi manželství s jistými náboženskými obřady a požehnáním kněze, vidíme z celé řady nejstarších zpráv.¹⁵ Přijetí manželství je však také spojeno s milostí potřebnou

¹³ Sněm tridentský praví pouze, že v citovaných slovech sv. Pavla je naznačena svátost manželství - Paulus innuit. Denz. 969. Správně poznamenává Prat, že víme-li odjinud, že manželství je svátost, můžeme snadno v uvedeném textu sv. Pavla vidět určitou narážku na svátostný ráz manželství; jinak bychom však asi v něm nehledali svátost. Theologie de s. Paul. II, 330.

¹⁴ Epist. ad Polyc. MG V, 724. Sv. Ignác zemřel roku 107.

¹⁵ Tertullián na př. (zemř. r. 160) mluví o uzavření manželství: Ecclesia conciliat..., obsignat benedictio... Ad uxorem II, 9. PL I, 1302.

k nastávajícímu životu v rodině. Požadavek manželské nerozlučnosti není jistě malý, tak jako povinnost křesťanských manželů žiti ve spojení, které by bylo podobné spojení Krista s Církví. Proto poukazují Otcové na posilu milosti, které se dostává manželům v této svátosti. Připomínáme alespoň Tertulliána, který vidí velikost křesťanského manželství právě v tom, že se mu dostává pomoci se strany Boží milosti.¹⁶ A Origenes připomíná manželům, že je Bůh spojil, a proto že v nich přebývá milost.¹⁷

Na základě těchto tvrzení mohl pak učit tridentský sněm proti útokům protestantským: „Manželství jest jedna ze sedmi svátostí Nového Zákona. Sám Bůh je původcem manželského svazku, který chtěl míti nerozlučitelný, a Ježíš, Kristus povýšil manželství na svátost a spojil jeho přijetí pro křesťany s přijetím milosti; ta posvěcuje manžely a dává jim sílu nésti břemeno manželství statečně a vytrvale.“¹⁸

II. TROJÍ DOBRO KŘESŤANSKÉHO MANŽELSTVÍ

Tak dospíváme k pojmu *manželství* k pojmu *svátosti manželství*. Křesťanství posvětilo nejen okamžik lidského života, posvětilo i stav manželský. A třebaže křesťanství kladlo vždy panenství nad manželství, nesnižovalo tím nikterak stav manželský. Toho postavení a hodnocení, jehož se dostalo manželství v učení a životě křesťanském, nedostalo se mu nikde. A není vůbec možno, aby bylo manželství postaveno na vyšší úroveň, než jakou má v křesťanství, kde má být napodobováním tajemného, nadzemského a milostiplného spojení Krista s Církví.

¹⁶ ... iam habens ex parte divinae gratiae patrocinium. Ad uxorem II, 7. PL I, 1299.

¹⁷ Et quoniam conjunxit Deus, propterea iis inest gratia. In Mt. PG XIII, 1229.

¹⁸ Sess. XXIV. Denz. 969, 970.

Sv. Augustin a po něm celá křesťanská tradice vy-
počítává trojí dobro neboli požehnání křesťanského
manželství. Je to: *dítě*, *věrnost* a *svátost*.¹⁹ A velký
učitel církevní vykládá sám stručně smysl těchto tří
slov, jež obsahují v podstatě celou křesťanskou na-
uku o manželství: „Při věrnosti se myslí, že nemá
býti manželského obcování s nikým druhým a žádnou
druhou mimo svazek manželský. Při potomstvu, že
je mají manželé přijímati laskavě, živiti dobrotivě a
vychovávatí zbožně; při svátosti konečně, že se man-
želsví nemá rozlučovati a rozvedený nebo rozvedená
že nesmějí vstupovati ve spojení s cizí osobou, ani
proto, aby získali potomka. To jest jako základní zá-
kon manželství a jím se přirozené plodnosti dostává
cti a zušlechtění a zvrácená nezdrženlivost jest jím
držena v mezích.“²⁰

Toto trojí dobro náleží tak k podstatě manželství,
že křesťanské manželství by bylo zcela neplatné, kdy-
by jen jedno z nich bylo vyloučeno v manželském
souhlasu. Manželský slib křesťanů, který by obsaho-
val podmínku vylučující právo na dítě, povinnost za-
chovávatí manželskou věrnost a připouštějící možnost
naprosté rozluky, byl by sám sebou neplatný, protože
by se dotýkal rušivě samých základů manželství.

Dítě. - „První místo mezi manželskými dobry za-
ujímá potomstvo,“ praví papež Pius XI. v encyklice
Casti connubii (č. 12). Jestliže je to však manželství
mezi křesťany, nejde přiváděním dítěte na svět jen
o to, aby rostlo počtem lidské pokolení. Posláním
křesťanských manželů je „přiváděti potomstvo Církvi
Kristově, rozmnožovati spoluobčany svatých a rodinu
Boží (Efes. II, 19). aby den ze dne přibývalo lidu,
zavěčeného službě Boží a službě našeho Spasitele“
(č. 14).

Jedině správný pohled na křesťanskou rodinu je

¹⁹ De nuptiis I, 11. PL XLIV, 420. Nejlépe rozvádí
toto trojí dobro manželství encyklika Pia XI. o manžel-
ství, Casti connubii.

²⁰ De Gen. ad lit. I, 9, c. 7, n. 12. Zcela shodně mluví
sv. Tomáš, Dopl. 49, čl. 2; a sněm florentský, Denz. 702.

ten, který v ní vidí buňku tajemného těla Kristova, to je Církev. Zalidnit nebe, toť konečný cíl rodiny, jak ji chápe křesťanství. Z toho plyne, že daleko nestačí pro křesťanskou rodinu, aby dala přirozený život dítěti; musí se starat o to, aby dítě žilo také nadpřirozeným životem, a takto se stalo nástrojem oslavování Boha, k němuž je stvořen celý vesmír. V Církvi a prostřednictvím Církve Kristovy dostává se Bohu největší slávy. Roste-li navenek a uvnitř Církve Kristova, roste i sláva Boží. Proto vzrůstající počet dětí Církve a dětí Božích znamená vzrůst oslavy Boha, tvůrce lidského pokolení a dárce milosti.

Křesťanské manželství, které je naprosto jednotné, spojujíc poutem lásky jednoho muže s jednou ženou a zavrhujíc jakékoliv manželské obcování mimo toto zákonné spojení, je nejlepší zárukou, že dítě, které z něho vzejde, dostane takovou výchovu, která mu umožní býti nástrojem oslavy Boží.

Manželství je tedy především pro dítě. „Cílem manželství,“ praví svatý Tomáš, „je dítě a jeho výchova.“²¹ Tak se dívala na manželství vždy Církev katolická a na základě tohoto pohledu odsuzovala všechny metody manželského obcování mimo manželství, právě tak jako zavrhovala domnělé právo na umělou neplodnost a ony převrácené způsoby užívání nebo lépe zneužívání manželského práva, které naprosto vylučují dítě. Dáti život dítěti a dáti mu také výchovu, to bude vždy chápáno v Církvi katolické jako první a základní cíl manželství a rodiny. A vidíme-li ve výchově jisté pokračování onoho úkonu, kterým dali rodiče dítěti život, pak chápeme také církevní učení, které žádá, aby výchova dítěte náležela rodině a aby rodiče o ní rozhodovali. Jako nemůže stát dáti dítěti život bez rodiny, tak nemá práva usměrňovat jeho výchovu mimo vůli rodičů nebo dokonce proti jejich vůli, i když jest jeho úkolem podporovat dobré snahy rodiny nebo dokonce se i ujmout výchovy tam, kde se ukážou rodiče nedostatečnými nebo dokonce nedbalými.

²¹ Summa theol. II, 29, 2

Věrnost. - Věrnost je druhé dobro manželství. S jedné strany vede tato věrnost manžely k tomu, aby zachovávali slova sv. Pavla, která psal Korintánům: „Muž čiň manželce, čím jest jí povinen, a podobně i manželka muži... Nezkracujte se vespolek, leč ze vzájemného svolení na čas tak, abyste se uprázdnilí k modlitbě a byli opět spolu, aby vás nepokoušel satan pro vaši zdrženlivost.“ (1 Kor. VII, 3-5). S druhé strany vylučuje věrnost jakýkoliv opak čili nevěrnost. Ve Starém Zákoně bylo cizoložství trestáno ukamenováním a v Novém Zákoně se praví, že „ani cizoložníci neobdrží království nebeského“ (1 Kor. VI, 9). Ano, Kristus jde tak daleko ve zdůrazňování čistoty a proto i manželské věrnosti, že pouhý pohled na ženu, spojený s touhou po ní, řadí mezi hříchy smilstva. (Mt. V, 27.) Z těchto a podobných míst Písma září úžasný ideál manželské čistoty, jehož neznal pohanský starověk a jenž je odmítán pohanským novověkem k největší škodě rodiny a všech jejích členů. Křesťanští manželé, kteří pohlížejí na manželství okem víry, musejí vidět v manželské nevěrnosti nejen nedostatek vzájemné úcty, nýbrž i nedostatek úcty k Bohu, před nímž si manželství slíbili. Nevěrnost jednoho k druhému je zároveň nevěrností vůči Bohu.

Manželská věrnost, která rozkvétá pod vlivem lásky, je zárukou náležitého pořádku v rodině, bez něhož se rodinné štěstí zhrouť. Láska umožní snášet všechna břemena, která s sebou nese manželství, láska způsobí, že vládne mezi manžely soulad, láska podřídí jednoho druhému, aby v rodině vládl náležitý řád. „Muž je pánem v rodině a hlavou ženy,“ psal Lev XIII., „žena však ho poslouchá nikoliv jako služka, nýbrž jako společnice, aby totiž její poslušnosti nechyběl ani půvab, ani důstojnost. Neboť manžel, který nařizuje, jest obrazem Kristovým, a ta, která poslouchá, jest obrazem Církve; proto Boží láska musí býti stálou pořadatelkou jejich vzájemných povinností.“²² A ještě výrazněji kreslí vzájemný poměr

²² Encyklika Arcanum, cituje Casti connubu, č. 29.

muže a ženy v manželské věrnosti Pius XI., když praví, že tak, jako je muž hlavou, je žena srdcem rodiny. A proto náleží-li muži prvenství v řízení, žena právem smí a musí požadovati pro sebe jako svůj úděl prvenství v lásce.²³

Svätost. - Křesťanské manželství přesahuje jakékoliv jiné manželství svým rázem svátostným. Tím je řečeno, že křesťanské manželství je samo sebou nerozlučitelné, že manželské smlouvě se dostává zvláštního posvěcení od Boha, takže smlouva křesťanského manželství je povýšena na účinné znamení milosti neboli svátost. Toto povýšení a posvěcení manželství je dílo Kristovo.

Není pochyby, že nerozlučitelnost náleží manželství z jeho vlastní povahy, zvláště z důvodů požadavků alespoň relativních, jež klade na manželství dítě a jeho výchova. Absolutní nerozlučitelnost, která nepřipouští žádné dispense a žádné výjimky, náleží však jen manželství svátostnému, které bylo platně uzavřeno a mimo to dokonáno manželským obcováním. Jestliže připouštěl Bůh ve Starém Zákoně výjimku od tohoto pravidla - a před křesťanstvím bylo manželství nerozlučitelné svou povahou - prohlásil Kristus, že končí doba možnosti výjimky, aby vládlo od této chvíle jen přísné pravidlo.

Manželský souhlas, kterým se dávají muž a žena sobě navzájem, není pro křesťany pouhou občanskou smlouvou. Je to skutečná svátost, která přináší manželům rozmnožení posvěcující milosti a zvláštní pomoc k novému stavu a úkolům, které na sebe berou v manželství. Tak se stává u křesťanů manželský souhlas, po své vnější stránce zcela totožný s manželským souhlasem nevěřících, znamením nadpřirozené milosti. Poněvadž to je milost druhá neboli rozmnožení posvěcující milosti, předpokládá svátost manželství stav milosti u těch, kdo do něho vstupují. Na tento stav milosti navazuje Bůh jak tím, že jej roz-

²³ Casti connubii č. 27. Dobrý výklad k encyklice v knize Lavaud, *Le monde moderne et le mariage chrétien*. Paris 1935.

množuje, tak udělením zvláštní milosti svátostné, která má být posilou manželům, aby rodina, kterou zakládají, byla opravdu buňkou království Božího na zemi. Bude jim třeba obětovat mnoho osobního pohodlí, budou se muset nejednou vzdát vlastních choutek a libůstek, aby napomáhali dobrému soužití. Rodina znamená neustálé ničení sebe, aby rostli druzí, zapominání na sebe, aby se dobře dařilo druhým. A to vyžaduje mnoho síly a odvahy, a ta, bohužel, tak často chybí člověku. Co by si počal, kdyby mu nepomáhal Bůh svou milostí? Jen letmý pohled na rodinu hluboce křesťanskou, která se nebojí dítěte, protože se nebojí obětí s ním spojených, a na bezdětnou rodinu moderního pohanství, žijící v rozkoši a nadbytku, nám ukáže, jakou sílu čerpají křesťanští manželé ze svátosti, která je spojila a připodobnila Kristu a Církvi.

Na rozdíl od jiných svátostí, jež uděluje zpravidla ten, kdo je oděn v moc kněžskou, udělují si svátost manželství sami manželé tím, že si slibují věrnost až do smrti. Kněz, který je podle církevních zákonů nutný k platnosti manželství, je pouze zvláštním, Církví stanoveným svědkem. A obřady při udělování této svátosti a kněžské požehnání mají ráz pouze svátostiny, jak ukazuje sv. Tomáš, protože svátost samu si udělují manželé vzájemným souhlasem.²⁴ V tomto vzájemném souhlasu, v němž je vyjádřeno darování jednoho druhému a zároveň přijetí tohoto darování, je viditelné znamení této svátosti neboli látka a tvar. Proto v té chvíli, kdy bylo zákonně uzavřeno křesťanské manželství, otvírají si věřící, jak praví papež Pius XI., zřídlo svátostné milosti, aby z něho čerpali nadpřirozené síly, by mohli věrně, svatě a vytrvale až do smrti plnit své povinnosti a úkoly.²⁵

Velká je krása křesťanského manželství, které nejen dosahuje ideálu, jaký byl předložen člověku v ráji, nýbrž jej dokonce přesahuje. Velikost křesťanství je v tom, že posvěcuje celý život člověka; uvádí do

²⁴ Summa theol., Dopl. 45, 5.

²⁵ Casti connubii č. 40.

nadpřirozené božské roviny všechny jeho skutky. Křesťan, toť člověk Boží. Přirozená stránka manželství, která sama v sobě je něčím velkým jakožto účast v tvůrčí moci Boží, dosahuje v křesťanství zcela zvláštní výše, která nemůže býti překonána.

Manželská dobra nacházejí pak svou plnost jen v křesťanském pojetí manželství a rodiny. Nikde není tak postaráno o dítě a jeho zdárnou výchovu jako v křesťanském manželství, které předpokládá naprostou nerozlučnost. Nikde nelze očekávati tolik věrnosti jako u manželů věřících, kteří mají ve víře oporu v těžkých chvílích, které s sebou přináší jejich stav. A nerozlučnost manželská, podmínka pevného rodinného štěstí, nachází nejlepší záruku ve svátostné milosti, která je výsadou křesťanského manželství.

Království Boží na zemi potřebuje dětí. Národ volá po silných synech a dcerách a touží jich míti mnoho. Marné by bylo však čekání Církve a marné volání národa, kdybychom neměli dobrých křesťanských rodin, postavených na základech křesťanského pojmu manželství. Jen hluboce věřící křesťanská rodina může přinést záchranu národu, který hyne nedostatkem dětí, neboť jen ten, kdo pohlíží na manželství očima víry a přijímá pomoc Boží, prýstící ze svátosti, je schopen trvalé a opravdové oběti, jaké vyžaduje stav manželský.

Můžeme proto právem tvrdit, že síla Církve, ale i národa, bude úměrná opravdovosti návratu k chápání posvátnosti manželství, jak mu rozuměla a rozumí Církev katolická, matka jednotlivců i celého národa.

O B S A H

Úvodem	7
------------------	---

KAPITOLA I.

<i>Mysteria křesťanská</i>	9
1. Svátosti na cestě spásy	12
2. Přivtělení ke Kristu veleknězi	20
3. Svátosti v křesťanském životě	25

KAPITOLA II.

<i>Tajemství křesťanského zrození</i>	29
1. Existence a povaha křtu	30
2. Nezrodí-li se kdo znovu	34
3. Účinky svátosti křtu	40
4. Úcta pokřtěného ke křtu	46

KAPITOLA III.

<i>Svátost křesťanské dospělosti</i>	48
1. Biřmování v křesťanské tradici	49
2. Křesťan dospělý a vojín Kristův	56

KAPITOLA IV.

<i>Eucharistie - svátost lásky</i>	62
1. Kristus uprostřed nás	64
2. Tajemství eucharistického zázraku	70
3. Křesťanská oběť	76
4. Chléb dětí Božích	82

KAPITOLA V.

<i>Svätost smíření s Bohem</i>	86
1. Tajemná moc Církve nad hříchem	87
2. Rozbor svátosti pokání	93
3. Vstanu a půjdu k Otci	101

KAPITOLA VI.

<i>Posila na cestu do věčnosti</i>	104
--	-----

KAPITOLA VII.

<i>Kněžství Nového Zákona</i>	115
1. Existence kněžství v Církvi Kristově	116
2. Kněžství Kristovo - kněžství Církve	121
3. Kněz a laik	127

KAPITOLA VIII.

<i>Tajemství křesťanského manželství</i>	130
1. Manželství a svátost manželství	132
2. Trojí dobro křesťanského manželství	140

DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL

Svazek 50.

Dr Reginald M. Dacík O. P.

Věrouky pro laiky sv. V.: Bůh ve svátostech

II. vydání.

V úpravě Antonína Medka vytiskla Ligra, Lidové závody grafické, vydavatelské a knihkupecké, národní podnik v Olomouci léta Páně 1948 ve 3000 výtiscích. Cena brož. výtisku 36 Kčs.



Nihil obstat: P. Dr O. M. Petrů O. P., censor Ordinis.

Imprimi permittitur: P. Ambrosius M. Svatoš O. P., provincialis. Pragae die 22. maii 1948. Reg. fol. 323-39-48.

Nihil obstat: P. Dr Ant. Čala O. P., censor ex offio.

Imprimatur: vice Archiepiscopi † Dr Stan. Zela, Ep. aux.

Olomucii die 31. maii 1948.

Nr. 9830.

Cena Kčs 36.—

Bůh ve svátostech

V. svazek věrouky pro laiky.

II. vydání, 1948.

Jestliže vychází Dacíkova věrouka v novém vydání, nesvědčí to jen o tom, jaká je u nás touha po intensivnějším životě náboženském, nýbrž také o tom, že je to právě Dacíkova věrouka, která je svým podáním každému přístupná. „Bůh ve svátostech“ tvoří samostatný svazek věrouky pro laiky, která se skládá celkem ze 6 svazků a zahrnuje v sobě celou nauku Církve o Bohu, o nejsv. Trojici, o milosti, o svátostech, o stvořitelském díle Božím a o životě věčném. „Bůh ve svátostech“ podává a komentuje nauku Církve katolické o podstatě svátostí, o svátostech jako zdroji milostí a prameni duchovního života. Ve svátostech se nám dostává milosti. Nelze však milost jen trpně přijímat. Je nutno s milostí spolupůsobit. Toho docílíme, jestliže budeme přijímat svátosti s vědomím jejich ceny pro náš život časný i věčný. Je nutno znát podstatu svátostí, účel svátostí a účinek svátostí, chceme-li, těžit z bohatého pramene nadpřirozeného posvěcení. A k tomu je zde Dacíkova knížka, která podává nauku o svátostech způsobem vyčerpávajícím, hlubokým, ale přitom všem přístupným. A proto vezmi a čti! Ozdobí tvou knihovnu a obohatí tvůj duchovní život.

Braitó: *Církev*. Str. 456,
Kčs 150, 190.

Dacík: *Mravouka*. Str. 420,
Kčs 120, 150.

Čala: *Duchovní hudba*.
Str. 230, Kčs 85, 110.

Sv. Řehoř: *40 homilií na evangelia*. Str. 490,
Kčs 125, 160.

Petrů: *Matěj z Janova -
o častém sv. přijímání*.
Str. 116, Kčs 60, 90.

Vyskočil: *Kryštof Kolumbus*.
Str. 356, Kčs 120, 160.

Vodička: *Principy sociální
ethiky*. 2 sv. Kčs 120.

Sv. František S.: *Úvod do
zbožného života*. Str. 320,
Kčs 75, 110.

Dacík: *Prameny duchovního
života*. Str. 560, Kčs 180,
220.

Sv. Ludvík Gr.: *Tajemství
Mariino*. Kčs 15, 40.

Miklík: *Pracovní smlouva*.
Kčs 28, 46.

Sv. Bellarmin: *Úpění holu-
bice*. Str. 250, Kčs 55, 80.

Braitó: *Modlitba svatého
růžence*. Kčs 9.

Ruysbroeck: *Zrcadlo věčné
bláženosti*. Kčs 35.

Listy sv. Hildegardy.
Str. 130, Kčs 45, 65.

Sv. Ambrož: *O pannách.
O bratru Satyrovi*.
Str. 170, Kčs 50, 85.

A. Svatoš: *Blahoslavená
Zdislava*. Str. 182, Kčs 45.