

SPOLEČNOST TOMÁŠE AKVINSKÉHO akta 2006







Obsah

Štěpán M. Filip OP

„Imago repræsentativa passionis Christi“

Podstata eucharistické oběti podle sv. Tomáše Akvinského / 7

Benoît-Dominique de La Soujeole OP

Přítomnost ve svatých tajemstvích

Úvahy o kristologické přítomnosti v eucharistii / 35

David Berger

„Základní pevnosti tomismu“

Hledání „podstaty“ tomismu v germanofonní novoscholastice / 63

Tomáš Machula

Lidská mysl bez těla

P. F. Strawson a Tomáš Akvinský / 93

David Svoboda

Pojem poznání a důkazy (sebe)poznání separovaných forem
v tomistické tradici / 103

O autorech / 121

English Summary / 125

Děkujeme **Mons. Dominiku Dukovi OP** a **Klášteru Matky Boží v Novém Dvoře** za velkorysou podporu, bez které bychom tato Akta nemohli realizovat.

Vážení čtenáři, papež Jan Pavel II. ve své encyklice *Fides et ratio* charakterizuje moudrost jako poznání, které neulpívá na povrchu věcí, ale snaží se „uskutečnit přechod *od jevu k jeho základu*“.¹ Další číslo *Akt Společnosti Tomáše Akvinského*, které máte ve svých rukou, chce být malým, a přesto důležitým příspěvkem k tomuto moudrému poznávání základů věcí pod vedením sv. Tomáše.

Naše společnost vznikla 19. května 2001 jako česká sekce Mezinárodní společnosti Tomáše Akvinského, neboli *SITA (Societas Internationalis Thomae Aquinatis)*. Patří tedy do celosvětové rodiny těch, kdo se snaží navázat dialog mezi Tomášovým učením a současnou kulturou. Z data vzniku společnosti je patrné, že letos slaví malé pětileté výročí svého založení. Je to zároveň rok, na jehož konci bude voleno nové vedení společnosti. Jistým způsobem se tak uzavře její první, ustavující etapa.

Díváme-li se při této příležitosti zpět, můžeme přes všechny lidské slabosti být vděčni Bohu a spokojeni za to, co se za tuto dobu podařilo vykonat. Jsou to na prvním místě pravidelná studijní setkání, která probíhají v starobylém dominikánském klášteře u sv. Jiljí na Starém Městě v Praze. Tato setkání, uskutečňovaná dvakrát ročně – převážně v červnu a prosinci, jsou vždy monotematická. Referáty odborníků na danou oblast, které jsou při nich přednášeny, a následné diskuse umožňují hlouběji proniknout do určitých aspektů tomistického myšlení.

Plodem uvedených studijních setkání jsou pak *Akta Společnosti Tomáše Akvinského*, neboť především písemně zachycují zmiňované ústní referáty. Předchozí druhé číslo *Akt* obsahovalo navíc záznam určitých filosofických diskusí, s nimiž se v tomto čísle již nesetkáváte. Není to proto, že by „vyschl pramen“ filosofického diskutování, ale kvůli tomu, že mezitím vzniklo jakési duchovní dvojče *Akt* – časopis *Studia neoaristotelica*, na jehož stránky se tyto diskuse přesunuly. I tento časopis tudíž doporučujeme Vaší pozornosti.

Nyní již k samotnému obsahu tohoto čísla *Akt*: První článek, zasvěcený otázce podstaty oběti mše sv. podle sv. Tomáše, je plodem čtvrtého setkání naší společnosti, které proběhlo 21. června 2003 a bylo věnováno tématu *Svatý Tomáš Akvinský a Eucharistie*. Podnětem k tomuto setkání bylo vydání poslední

¹ Encyklika *Fides et ratio*, čl. 83.

encyklyky zesnulého papeže Jana Pavla II. *Ecclesia de Eucharistia*. Tematicky je k uvedenému článku přiřazen překlad studie *Přítomnost ve svatých tajemstvích*, která se snaží vyřešit obtížný problém zpřítomnění jediné Kristovy oběti na kříži v eucharistické oběti. Autorem této studie je francouzský dominikán Benoît-Dominique de La Soujeole, jeden z čelných představitelů toulouské tomistické školy, slibně se rozvíjející kolem známé *Revue thomiste*, s níž tak máte možnost se seznámit.

Další dva články obsahují příspěvky, které odezněly na šestém setkání společnosti, jež se uskutečnilo 19. června 2004 a neslo název *Tomismus ve své podstatě a v naší době*. První z těchto článků pochází od mladého, ale velmi nadšeného a iniciativního německého tomisty Davida Bergera. Popisuje hledání podstaty tomismu u některých německy píšících neotomistů. Další článek, tentokrát od domácího autora Tomáše Machuly, srovnává učení sv. Tomáše Akvinského a současného anglického analytického filosofa Petera Fredericka Strawsona v otázce separované lidské mysli. Oba články různým způsobem ukazují na aktuálnost myšlení sv. Tomáše. Tematicky k nim můžeme přiřadit poslední článek mladého a nadějného českého tomisty Davida Svobody, věnovaný určitým noetickým tématům v tomistické tradici.

Stejně jako druhé číslo *Akt* vychází i toto číslo až po dvouleté přestávce. Kéž Vám určité zpoždění a čekání vynahradí nová obálka časopisu i jeho pečlivější a propracovanější obsah a vnější úprava!

I když se toto číslo *Akt* zabývá jen určitými aspekty myšlení sv. Tomáše Akvinského, nelze mu přesto upřít určitou pestrost a šíři: zabývá se totiž jak otázkami filosofickými, tak i teologickými, jak naukou samotného Tomáše, tak i jeho žáků – tomistů. Také v tom se ukazuje univerzalita učení toho, který je plným právem nazýván *Doctor communis* – *Obecný učitel*.

PhDr. ThLic. Štěpán M. Filip OP,
prezident Společnosti Tomáše Akvinského

Štěpán M. Filip OP

„Imago repræsentativa passionis Christi“

Podstata eucharistické oběti podle sv. Tomáše Akvinského

Článek poté, co poukázal na místa ve spisech sv. Tomáše Akvinského, která pojednávají o eucharistii, se snaží na základě Tomášových textů vyvodit, v čem podle něho spočívá podstata eucharistické oběti. Postupně nejprve dospívá k závěru, že tělem mešní oběti, neboli materiálním aspektem její podstaty je dvojí konsekrace chleba a vína v Kristovo tělo a krev jako zvláštní znázornění jejich fyzického oddělení při utrpení Páně, a následně k závěru, že duší mešní oběti čili formálním aspektem její podstaty je duchovní síla Kristova utrpení zprostředkovaná úmyslem kněze činit to, co činí Kristus a církev.

Úvod: Status quaestionis

„[...] když říkáme *eucharistie*, to, co říkáme ve skutečnosti, je *Ježíš*.“¹ Tato stručná, ale hutná slova otce Armanda Bandery OP, významného španělského teologa XX. století, ukazují na to, že eucharistie není ničím jiným a menším než samotným Kristem, přítomným, obětovaným a přijímaným pod způsoby chleba a vína. Proto když vezmeme do rukou moderní teologické učebnice o eucharistii, obvykle tam najdeme tři hlavní části: část o eucharistii jako přítomnosti, část o eucharistii jako oběti a část o eucharistii jako svátosti.² Eucharistické oběti je tudíž věnována významná část. Když se oproti tomu díváme na díla sv. Tomáše Akvinského, vidíme, že neobsahují nějaký propracovaný a systematický traktát o oběti mše svaté: i v celé *Teologické summě* je jí věnovaný jediný článek, *articulus* – je to slavný 1. článek 83. otázky III. části³ –, navíc v rámci otázky, která se zabývá obřadem eucharistie.

Jak vysvětlit tuto na první pohled překvapující skutečnost? Je to dáno tím, že až na malé výjimky byl obětní charakter eucharistie po celý starověk a středověk pokojně přijímán a nebyl zpochybňován.⁴ Situace byla však jiná, co se týká otázky reálné přítomnosti Krista v eucharistii, neboť ta byla popírána heretiky. Jednalo se zvláště o Berengaria z Tours, arcijáhna z Angers (1000 až 1080),⁵ na nějž se zřejmě odvolávali popíratelé reálné přítomnosti z řad valden-

¹ „[...] al decir *eucaristía*, lo que en realidad decimos es *Jesús*.“ A. BANDERA: *La Virgen e los Sacramentos*. Madrid, Rialp 1978, s. 141.

² Srov. např. A. PIOLANTI: *Il Mistero Eucaristico*. Città del Vaticano, Pontificia Accademia Teologica Romana – Libreria Editrice Vaticana 1983, nebo u nás dobře známou učebnici L. OTT: *Grundriß der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau, Herder 1965, s. 444–494. I papež JAN PAVEL II.: Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17. 4. 2003), č. 61, *Acta Apostolicae Sedis* (dále AAS) 2003, vol. 95, s. 433–475 [473] (čes. vyd.: přel. J. Koláček. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2003, s. 51), píše: „Eucharisticum Mysterium – sacrificium, praesentia, convivium – neque extenuationem neque abusionem patitur.“ („Eucharistické tajemství – oběť, přítomnost, hostina – nepřipouští zredukování ani zneužívání.“)

³ *S. Theol.* III, q. 83, a. 1: ed. Paulinae, s. 2324–2325.

⁴ Srov. B. NEUNHEUSER: *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*. Freiburg im Breisgau, Herder 1963 (Handbuch der Dogmengeschichte, IV/4b), s. 38.

⁵ Zřejmě nejlepší knihou o Berengariovi je: J. de MONTGLOS: *Lanfranc et Bérenger. La Controverse Eucharistique du XI^e Siècle*. Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense 1971; srov. také J. T. O'CONNOR: *The Hidden Manna. A Theology of the Eucharist*. San Francisco, Ignatius Press 1988, s. 96–112. Berengarius nebyl neznámý sv. Tomášovi: srov. *S. Theol.* III, q. 75, a. 1, c.: ed. Paulinae, s. 2261; srov. také G. GEENEN: „Bérenger de Tours dans

ských a albigenských, kteří byli téměř současníky sv. Tomáše.⁶ On proto zasvětil velkou energii své vůli a hloubku svého uvažování systematickému výkladu a obhajobě transsubstanciace a reálné přítomnosti, ale eucharistickou obětí se zabýval jen okrajově. Můžeme si tak pouze představovat, co by sv. Tomáš napsal, kdyby žil v XVI. století a měl by reagovat na námitky protestantů.

Jak bylo právě naznačeno, situace se mění, když obětní charakter eucharistie je v XVI. století popřen protestanty a kdy církev na to odpovídá na Tridentském koncilu: činí tak, jak je známo, svým slavným dekretem o nejsvětější mešní oběti, který byl schválen na XXII. sezení koncilu 17. září 1562.⁷ Tímto dekretem bylo nejvyšší autoritou církve slavnostně a neomylně vyhlášeno, že mše svatá je pravou a vlastní obětí a také jiné skutečnosti, týkající se eucharistické oběti. Tato vyhlášení Tridentina jsou předcházena, provázena a zvláště následována bohatou teologickou reflexí, která se oproti dřívějším dobám zabývá mnohem podrobněji a systematictěji otázkou mešní oběti.⁸ Bádání teologů se především snaží vyřešit problém, jak vysvětlit skutečnost, že Kristus, obětovaný jednou provždy na oltáři kříže, se obětuje znovu a nekrvavě při mši svaté. Vysvětlení, která nabízejí potridentští a moderní teologové, jsou ovšem často neuspokojivá.

K zlepšení situace v tomto směru dochází s objevením se tzv. *svátostné teorie* o podstatě mešní oběti,⁹ za jejíhož otce je považován benediktinský opat Anscar Vonier (1875–1938), a to svým mistrovským dílem *A Key to the Doctrine*

les écrits de saint Thomas d'Aquin", in *Miscellanea André Combes*. Roma – Paris, Pontificia Università Lateranense – J. Vrin 1967, vol. 2, s. 43–61.

⁶ Srov. O'CONNOR: *The Hidden*, s. 112–115.

⁷ H. DENZINGER – A. SCHÖNMEYER: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Friburgi Brisgoviae, Herder 1967, s. 407–411, č. 1738–1759. Z mnohých studií o tomto dekretu Tridentina srov. jednu z nejnovějších: J. A. VELASCO PÉREZ: „El sacrificio de la misa, memoria, representación e imagen del unico sacrificio de Cristo, en el Concilio de Trento", *Revista Española de Teología* 1994, vol. 54, cuad. 1, s. 5–48.

⁸ Srov. výklad této teologické diskuse o podstatě mešní oběti ve známém díle M. LEPINA: *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*. Paris, Beauchesne 1926, s. 252nn.

⁹ Srov. literaturu o této svátostné teorii: G. SARTORI: *Le concezioni sacramentali del sacrificio della Messa*. Bassano del Grappa: A. Vicenzi 1949 (Diss. Gregoriana); též: „Le concezioni sacramentali del sacrificio della Messa", *La Scuola cattolica* 1950, a. 78, fasc. 1, s. 3–24; R. MASI: „La dottrina sacramentale del sacrificio della S. Messa", *Euntes Docete* 1959, a. 12, fasc. 2, s. 141–181; G. ANICHINI: „Note alla teoria sacramentale del Sacrificio eucaristico", *La Scuola cattolica* 1963, a. 91, fasc. 5, s. 331–352.

of the Eucharist, které vyšlo poprvé v roce 1925.¹⁰ Svátostná teorie, mající různé podoby a modality, není vlastně novou teorií, ale spíše staronovou, neboť je návratem k „prostému a jasnému vysvětlení sv. Tomáše“,¹¹ který zde jen opět navazuje na patrologickou a raněstředověkou tradici a rozvíjí ji.¹² Proto se v této době, od dvacátých let minulého století, začínají také objevovat studie, které probírají nauku sv. Tomáše Akvinského o mešní oběti obsáhlejší a poctivějším způsobem.¹³ Předtím byl sv. Tomáš sice také citován v pojednáních o eucharistické oběti, ale většinou jen z toho důvodu, aby svou autoritou podpořil tezi

¹⁰ London, Burns Oates & Washbourne. Je to mimochodem dílo spíše popularizačního charakteru. Srov. P. OSITADINMA AKOGU: *Der Beitrag Ansgar Voniers (1875–1938) und Max ten Hompels (1882–1960) zur Neubesinnung auf den Opfercharakter der Eucharistie im 20. Jahrhundert*. St. Ottilien, EOS 1993 (Dissertationen. Theologische Reihe, 59); M. LEVERING: „Metaphysics and Contemporary Sacramental Theology: Retrieving Anscar Vonier, O.S.B.'s *A Key to the Doctrine of the Eucharist*“, in J. VUGEN (ed.): *Indubitanter ad veritatem. Studies offered to Leo J. Elders SVD in Honor of the Golden Jubilee of his Ordination to the Priesthood*. Budel, Damon 2003, s. 281–300.

¹¹ „[...] explicación sencilla y clara de Santo Tomás [...]“ A. ROYO MARÍN: *Teología moral para seglares II: Los sacramentos*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1994, s. 173.

¹² Srov. A. A. STEPHENSON: „Two Views of the Mass: Medieval Linguistic Ambiguities“, *Theological Studies* 1961, vol. 22, n. 4, s. 588–609 [590]: „[...] St. Thomas, whose Eucharistic teaching summed and systematized the tradition of the Fathers and of the early Schoolmen.“

¹³ Srov. některé z těchto studií: B. AUGIER: „Le sacrifice ecclésiastique“, *Revue thomiste*, nouvelle série, 1932, t. 15, n. 5, s. 739–757; 1933, t. 16, n. 1, s. 50–70; 1934, t. 17, n. 2, s. 201–223; E. J. SCHELLER: *Das Priestertum Christi im Anschluß an den hl. Thomas von Aquin. Vom Mysterium des Mittlers in seinem Opfer und unserer Anteilnahme*. Paderborn, F. Schöningh 1934; B. POSCHMANN: „Mysteriengegenwart' im Licht des hl. Thomas“, *Theologische Quartalschrift* 1935, r. 116, Heft 1–2, s. 53–116; A. HOFFMANN: „De sacrificio Missae iuxta S. Thomam“, *Angelicum*, 1938, vol. 15, fasc. 3, s. 262–285; Ch. JOURNET: *La Messe, présence du sacrifice de la Croix*. Paris, Desclée de Brouwer 1957; R. TREMBLAY: „Mystère de la messe“, *Angelicum* 1959, vol. 36, fasc. 2, s. 184–202; D. C. FANDAL: *The Essence of the Eucharistic Sacrifice*. River Forest (IL), The Aquinas Library 1960 (Diss. Angelicum); M. M. MATTHIJS: *De aeternitate Sacerdotii Christi et de unitate Sacrificii crucis et altaris*. Roma, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe 1963; L. PARISE: *L'Eucharistie, „memorial de la passion du Seigneur“*. La mise en œuvre du donné traditionnel dans la théologie de S. Thomas d'Aquin. São Paulo, Carioca 1965 (Diss. Angelicum); A. RÓDENAS MARTÍNEZ: „Santo Tomás de Aquino y la esencia sacramental de la misa“, in H. SANTIAGO-OTERO – S. COSTOYAS (eds.): *Miscelánea Manuel Cuervo López. Homenaje de antiguos alumnos*. Salamanca (Imprenta de Aldecoa, Burgos) 1970, s. 189–228; JOSEPH DE SAINTE-MARIE: „L'eucharistie, sacrement et sacrifice du Christ et de l'Eglise. Développements des perspectives thomistes“, *Divinitas*, 1974, a. 18, fasc. 2, s. 234–286, fasc. 3, s. 396–436; T.-D. HUMBRECHT: „L'eucharistie, 'représentation' du sacrifice du Christ, selon saint Thomas“, *Revue thomiste*, 1998, t. 98, n. 3, s. 355–386; D. CHARDONNENS: „Éternité du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l'eucharistie. La contribution de saint Thomas à un thème de théologie sacramentaire“, *Revue thomiste* 1999, t. 99, n. 1, s. 159–180; I. BIFFI: *L'Eucaristia in san Tommaso, „Dottore Eucaristico“*. Teologia, mistica e poesia. Siena, Cantagalli 2005; M. LEVERING: *Sacrifice and Community. Jewish Offering and Christian Eucharist*. Oxford, Blackwell 2005.

toho či onoho autora: tím někdy docházelo i k tak humorné situaci, že byl uváděn na podporu teorií stojících proti sobě.¹⁴

Část první: Oběť mše svaté v dílech sv. Tomáše Akvinského

Po tomto stručném historickém uvedení do problému, do *status quaestionis*, můžeme přistoupit k samotnému výkladu nauky sv. Tomáše Akvinského o podstatě oběti mše svaté. Z toho, co jsme říkali, vyplývá, že ten, kdo se ujme tohoto úkolu, musí nejprve provést poněkud mravenčí a analytickou práci a sesbírat různá tvrzení Andělského učitele o mešní oběti: jedná se o tvrzení *obiter dicta*, řečená na okraji jiných otázek. Nejvíce se jich samozřejmě nachází tam, kde sv. Tomáš pojednává o eucharistii.¹⁵

Když to vezmeme chronologicky, máme zde nejprve Komentář k čtyřem knihám Sentencí Petra Lombardského (*Commentum in quatuor libros Sententiarum*), plod Akvinátova působení coby bakaláře Sentencí během jeho prvního vyučování na pařížské univerzitě, přesněji let 1252–1254, v němž traktát o eucharistii zabírá 8.–13. distinkci komentáře k IV. knize Sentencí.¹⁶

Pak je to *Summa* proti pohanům (*Summa contra Gentiles*), dokončená v letech 1264–1265, kdy sv. Tomáš byl konventním lektorem v Orvietu: Nejsvětější svátosti jsou v ní zasvěceny 61.–69. kapitola IV. knihy.¹⁷

Do orvietského období také spadá překrásné Oficium pro svátek Božího Těla (*Officium de festo Corporis Christi*), totiž božské oficium *Sacerdos* a mše sv. *Cibavit*, které Eucharistický učitel¹⁸ složil v roce 1264 na příkaz papeže Urbana IV.¹⁹

Dále je to komentář k listům sv. Pavla (*Super Epistolas S. Pauli Lectura*), možná plod Tomášova vyučování v Římě v letech 1265–1268, z něhož nás

¹⁴ Srov. HOFFMANN: „De sacrificio...“, s. 262.

¹⁵ V údajích o dílech sv. Tomáše budeme především sledovat G. EMERYHO: „Bref catalogue des oeuvres de saint Thomas“, in J.-P. TORRELL: *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*. Fribourg – Paris, Editions Universitaires – Cerf 1993, s. 483–525.

¹⁶ *In Sent.* IV, d. 8–13: ed. Moos, s. 300–572.

¹⁷ *C. Gent.* IV, cap. 61–69: ed. Pera – Marc. – Caramello, vol. 3, s. 362–373.

¹⁸ Čestný titul *Eucharistický učitel* (*Doctor Eucharisticus*) dal sv. Tomáši papež Pius XI.: srov. jeho encykliku *Studiorum ducem* (29. 6. 1923), AAS 1923, vol. 15, s. 309–326 [320].

¹⁹ *Off. Corp. Chr.*: ed. Lambot – Alarcón.

zajímá komentář k I. listu Korintťanům, přesněji 5.–7. lekce XI. kapitoly, kde Andělský učitel komentuje místo o ustanovení eucharistie při poslední večeři,²⁰ a komentář k Listu Židům, přesněji 1. lekce X. kapitoly.²¹

Do Tomášova druhého vyučování na pařížské univerzitě spadá jeho komentář k evangeliu sv. Matouše (*Super Evangelium S. Matthaei Lectura*), jenž může být s velkou pravděpodobností situován do akademického roku 1269–1270: zde se nás zvláště dotýká 3. a 4. lekce XXVI. kapitoly, v nichž sv. Tomáš opět komentuje místo o ustanovení eucharistie při poslední večeři.²²

Do téhož období druhého pařížského vyučování, přesněji pravděpodobně do let 1270–1272, se řadí komentář k evangeliu sv. Jana (*Super Evangelium S. Ioannis Lectura*), který bývá považován za jeden z nejkrásnějších biblických komentářů sv. Tomáše:²³ zde nás zajímá 6. a 7. lekce VI. kapitoly, v nichž Obecný učitel církve komentuje Ježíšovu řeč o chlebě života.²⁴

Konečně, jako zlatou korunu, musíme zmínit Teologickou summu (*Summa Theologiae*) jako nejvýznamnější a nejvyzrálejší Tomášovo dílo:²⁵ vznikalo v posledních sedmi letech jeho života. III. část (*Tertia pars*), v níž traktát o eucharistii zaujímá 73.–83. otázku,²⁶ i když byla pravděpodobně započata během druhého pařížského vyučování, vznikla zvláště v Neapoli. Můžeme dokonce říci, že traktát o eucharistii je jakousi Akvinátovou závětí, neboť je poslední dokončenou částí *Teologické summy*: jak je známo, sv. Tomáš po mimořádném mystickém zážitku při mši svaté o svátku sv. Mikuláše 6. prosince 1273 přestal psát, a zanechal tak následující traktát o svátosti pokání a *Teologickou summu* vůbec nedokončené.

²⁰ *In I Cor.*, cap. XI, lect. 5–7: ed. Cai, s. 355–366, n. 644–708.

²¹ *In Hebr.*, cap. X, lect. 1: ed. Cai, s. 441–445, n. 479–500. O komentáři sv. Tomáše k Žid bylo nyní publikováno monumentální dílo A. GUGGENHEIMA: *Jésus-Christ, Grand Prêtre de l'ancienne et de la nouvelle aliance. Etude théologique du commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'„Epître aux Hébreux“*. Paris, Parole et Silence 2004.

²² *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 3–4: ed. Cai, s. 334–340, n. 2167–2203.

²³ Srov. TORRELL: *Initiation*, s. 292.

²⁴ *In Ioann.*, cap. VI, lect. 6–7: ed. Cai, s. 179–185, n. 949–982.

²⁵ Z mnoha studií o *S. Theol.* srov. dvě nejnovější: J.-P. TORRELL: *La „Somme de théologie“ de saint Thomas d'Aquin*. Paris, Cerf 1998 (Classiques du christianisme); D. BERGER: *Thomas von Aquins „Summa theologiae“*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.

²⁶ *S. Theol.* III, q. 73–83: ed. Paulinae, s. 2248–2337.

Za pečeť Tomášovy eucharistické nauky můžeme označit jeho známý hymnus *Adoro te devote*,²⁷ malý, ale vzácný klenot eucharistické úcty,²⁸ který sv. Tomáš podle svého životopisce Viléma z Tocco pronesl na svém smrtelném lůžku v cisterciáckém opatství Fossanova pár dní před svou smrtí 7. března 1274.²⁹ I když nechyběly hlasy popírající Akvinátovo autorství,³⁰ nejnovější bádání potvrdila tradiční připisování tohoto hymnu sv. Tomášovi.³¹

Třebaže myšlenky sv. Tomáše o eucharistické oběti jsou fragmentární a je potřeba je sesbírat, jsou nicméně velmi významné: vyplývá to ostatně i z výše zmiňované skutečnosti, že posloužily jako jeden z hlavních zdrojů pro svátostnou teorii o podstatě mešní oběti. Když tyto myšlenky dáme dohromady a uspořádáme je, podobně jako se z kamínků připravuje mozaika, získáme prostý, a zároveň hluboký a krásný obraz této podivuhodné oběti.

Část druhá: Nauka sv. Tomáše Akvinského o *tělu* oběti mše svaté

Při našem systematickém výkladu Tomášovy nauky o podstatě eucharistické oběti se nejprve zaměříme na její materiální aspekt a pak na její aspekt formální. Podle obrazného vyjádření velkého tomisty, otce Réginalda Garrigou-Lagrange, můžeme také hovořit o *tělu a duši svaté mešní oběti*.³² Toto hlavní rozdělení našeho výkladu odpovídá jednomu ze základních principů Akviná-

²⁷ *Adoro*: ed. Wielockx.

²⁸ Srov. meditaci J.-P. TORRELLA: „*Adoro Te*. La plus belle prière de saint Thomas“, *La Vie spirituelle* 1998, t. 152, n. 726, s. 28–36 (čes. vyd.: „*Adoro Te devote* – Nejkrásnější modlitba sv. Tomáše Akvinského“, přel. T. Chudý, *Salve* 2005, roč. 15, č. 2, s. 65–72).

²⁹ Srov. GUILLAUME DE TOCCO: *Ystoria sancti Thome de Aquino*, édition critique, introduction et notes de C. le Brun-Gouanvic. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1996; TORRELL: „*Adoro Te...*“, s. 29 (čes. vyd.: s. 66).

³⁰ Jedná se zvláště o A. WILMARTA: „La tradition littéraire et textuelle de l'*Adoro te devote*“, in týž: *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire*. Paris, Bloud et Gay 1932, s. 361–414.

³¹ Srov. TORRELL, *Initiation*, s. 193–197; R. WIELOCKX: „Poetry and Theology in the *Adoro te devote*: Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness“, in K. EMERY, Jr. – J. WAWRYKOW (eds.): *Christ Among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of the Preachers*. Notre Dame (IN), Notre Dame University Press 1998, s. 157–174.

³² Srov. např. nadpis „L'âme du saint sacrifice de la Messe“ deváté kapitoly jeho knihy *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus. Étude de théologie mystique sur le problème de l'amour et les purifications passives d'après les principes de St. Thomas d'Aquin et la doctrine de St. Jean de la Croix*. Juvisy, Cerf [1929], vol. 2, s. 847.

tova myšlení, který on sám vyjadřuje slovy: „Části pak podstaty jsou přirozeně forma a matérie.“³³

1. Eucharistie je obětí

První základní údaj, který můžeme získat z tomášovského učení o naší otázce, je samotná existence eucharistické oběti: samotná skutečnost toho, že eucharistie je – na rozdíl od ostatních svátostí – obětí. Sv. Tomáš píše přímo, že tato svátost „je obětí“ (*est sacrificium*),³⁴ případně „je zároveň i obětí, i svátostí“ (*simul est et sacrificium et sacramentum*),³⁵ „je jmenována obětí“ (*nominatur sacrificium*),³⁶ „je řečena obětí“ (*dicitur sacrificium*),³⁷ „je nazývána obětí“ (*vocatur sacrificium*),³⁸ „má charakter oběti“ (*habet rationem sacrificii*).³⁹

2. Eucharistie je obětí, protože znázorňuje Kristovo utrpení

Proč je eucharistie obětí? Proč má obětní charakter? Sv. Tomáš na to odpovídá jasně: protože reprezentuje, znázorňuje Kristovo utrpení (*repraesentat passionem Christi*).⁴⁰ V jediném a již zmiňovaném článku *Teologické summy*, který je výlučně

³³ „Partes quidem essentiae sunt, naturaliter quidem, forma et materia [...]“ *S. Theol.* III, q. 90, a. 2, c.: ed. Paulinae, s. 2371.

³⁴ Srov. *S. Theol.* III, q. 79, a. 7, ad 1: ed. Paulinae, s. 2297.

³⁵ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, q. 2, a. 2, q.la 2, ad 4: ed. Moos, s. 530; id. IV, d. 12, q. 2, a. 2, q.la 3, c.: s. 530; *S. Theol.* III, q. 79, a. 5, c.: ed. Paulinae, s. 2296; id. III, q. 79, a. 7, c. & ad 3: s. 2297–2298; id. III, q. 82, a. 4, c.: s. 2319; id. III, q. 83, a. 4, ad 5: s. 2331.

³⁶ Srov. id. III, q. 73, a. 4, c.: s. 2251.

³⁷ Srov. id. III, q. 73, a. 4, ad 3: s. 2251.

³⁸ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 1, a. 1, q.la 3, c.: ed. Moos, s. 310.

³⁹ Srov. *S. Theol.* III, q. 79, a. 5, c.: ed. Paulinae, s. 2296; id. III, q. 79, a. 7, c.: s. 2297.

⁴⁰ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 1, q.la 4, ad 3: ed. Moos, s. 335; id. IV, d. 8, q. 2, a. 4, q.la 1, ad 1: s. 350; id. IV, d. 8, expos. text.: s. 358, n. 291; id. IV, d. 11, q. 2, a. 1, q.la 1, c.: s. 460; id. IV, d. 11, q. 2, a. 4, q.la 4, ad 2: s. 479; id. IV, d. 12, q. 2, a. 2, q.la 2, arg. 2: s. 527; id. IV, d. 13, q. 1, a. 2, q.la 3, ad 1: s. 555; *S. Theol.* II–III, q. 40, a. 2, c.: ed. Paulinae, s. 1268; id. III, q. 73, a. 4, ad 3: s. 2251; id. III, q. 74, a. 1, arg. 1: p. 2253; id. III, q. 76, a. 2, ad 1: s. 2270; id. III, q. 79, a. 1, c.: s. 2293; id. III, q. 79, a. 7, c.: s. 2297; id. III, q. 80, a. 10, arg. 1 & ad 2: s. 2310–2311; id. III, q. 81, a. 3, ad 1: s. 2315; id. III, q. 83, a. 5, arg. 8: s. 2333; id. III, q. 83, a. 5, c.: s. 2333; id. III, q. 83, a. 5, ad 9: s. 2334. Srov. také obdobné výrazy: „znázorňovat dílo našeho vykoupení“ (*repraesentare opus nostrae redemptionis*): *In Sent.* IV, d. 8, q. 1, a. 2, q.la 2, ad 5: ed. Moos, s. 315; „znázorňovat smrt Páně“ (*repraesentare mortem Domini*): id. IV, d. 8, q. 1, a. 1, q.la 2, s. c. 2: s. 305; *In I Cor.*, cap. XI,

věnovaný eucharistické oběti (III, q. 83, a. 1), se pro tuto reprezentativní úlohu eucharistie užívá velmi silný výraz „názorný obraz Kristova utrpení“ (*imago repraesentativa passionis Christi*).⁴¹

Jak je to však pro sv. Tomáše typické, není jeho terminologie ani zde rigidní a neměnná, ale velmi bohatá: v jeho dílech se tak vedle již zmiňovaného slovesa „reprezentovat, znázorňovat“ (*repraesentare*) vzhledem ke Kristovu utrpení setkáme se slovesy „zobrazovat“ (*figurare*),⁴² „značit“ (*significare*),⁴³ „pamatovat“ (*commemorare*)⁴⁴ a „připomínat“ (*recolere*).⁴⁵ Mluví se tu také o „památce Pánova utrpení“ (*memoria dominicae passionis*),⁴⁶ o „vyobrazení Pánova utrpení“ (*figura dominicae passionis*),⁴⁷ o „památníku Kristova utrpení“ (*memoriale passionis Christi*),⁴⁸ o „svátosti Pánova utrpení“ (*sacramentum*

lect. 6: ed. Cai, s. 363, n. 686; „znázorňující Kristovo utrpení“ (*repraesentativum passionis Christi*): *In Sent.* IV, d. 4, q. 2, a. 1, q.la 2, arg. 3: ed. Moos, s. 166; „znázorňující Pánovo utrpení“ (*repraesentativum dominicae passionis*): id. IV, d. 8, q. 1, a. 3, q.la 3, c.: p. 320; id. IV, d. 8, q. 2, a. 1, q.la 4, ad 4: s. 336; id. IV, d. 11, q. 3, a. 3, ad 2: s. 485–486; *S. Theol.* III, q. 79, a. 2, c.: ed. Paulinae, s. 2294: „passio eius repraesentata“; id. III, q. 83, a. 2, arg. 1: s. 2325; id. III, q. 83, a. 3, arg. 1: s. 2327. Sloveso *repraesentare* a příbuzné termíny mistrovsky analyzuje HUMBRECHT: „L'eucharistie...“, *passim*.

⁴¹ Srov. *S. Theol.* III, q. 83, a. 1, c. & ad 2: ed. Paulinae, s. 2325.

⁴² Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 1, q.la 5, ad 1: ed. Moos, s. 336.

⁴³ Srov. id. IV, d. 11, q. 2, a. 1, q.la 1, c.: s. 460; id. IV, d. 13, q. 1, a. 3, q.la 2, c.: s. 562; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 4: ed. Cai, s. 338, n. 2193.

⁴⁴ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, q. 2, a. 1, q.la 2, ad 2: ed. Moos, s. 526. Srov. také obdobný výraz „pamatující na Pánovo utrpení“ (*commemorative dominicae passionis*): *S. Theol.* III, q. 73, a. 4, c.: ed. Paulinae, s. 2251; id. III, q. 83, a. 2, arg. 2: s. 2325.

⁴⁵ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, q. 3, a. 1, q.la 3, ad 2: ed. Moos, s. 534; id. IV, d. 13, q. 1, a. 2, q.la 3, arg. 1: s. 552; id. IV, d. 13, q. 1, a. 2, q.la 4, c.: s. 552; *Off. Corp. Chr.*, ad II Vesperas, antiphona ad Magnificat: ed. Lambot – Alarcón, s. 54; *S. Theol.* III, q. 83, a. 2, ad 1: ed. Paulinae, s. 2326.

⁴⁶ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 1, a. 1, q.la 3, c.: ed. Moos, s. 310; id. IV, d. 8, q. 1, a. 3, q.la 3, arg. 1: s. 317; id. IV, d. 8, q. 1, a. 3, q.la 3, ad 1: s. 320; id. IV, d. 12, expos. text.: s. 540: „Dominus hoc sacramentum in mortis suae memoriam exercendum mandavit“; id. IV, d. 13, q. 1, a. 1, q.la 2, c.: s. 548; id. IV, d. 13, q. 1, a. 2, q.la 3, c.: s. 555; *Off. Corp. Chr.*, oratio: ed. Lambot – Alarcón, s. 7nn., 80; id., in I Nocturno, lect. 1: s. 14; id., in I Nocturno, lect. 2: s. 14; id., ad II Vesperas, antiphona ad Magnificat: s. 54; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 4: ed. Cai, s. 338, n. 2193; *S. Theol.* III, q. 80, a. 12, arg. 3: ed. Paulinae, s. 2312. Srov. také obdobný výraz „památka a znázornění Pánova utrpení“ (*memoria et repraesentatio passionis dominicae*): *C. Gent.* IV, cap. 61: ed. Pera – Marc – Caramello, s. 363, n. 3988.

⁴⁷ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 1, a. 3, q.la 1, arg. 1: ed. Moos, s. 316. Srov. také obdobný výraz „vyobrazení a příklad Pánova utrpení“ (*figura et exemplum dominicae passionis*): *S. Theol.* III, q. 83, a. 2, ad 2: ed. Paulinae, s. 2326.

⁴⁸ Srov. *In Sent.* IV, d. 4, q. 2, a. 1, q.la 2, ad 3: ed. Moos, s. 169; id. IV, d. 8, q. 1, a. 2, q.la 1, s. c. 1: s. 311; id. IV, d. 8, q. 1, a. 3, q.la 3, ad 1: s. 320; id. IV, d. 8, expos. text.: s. 356; *S. Theol.* III, q. 76, a. 2, ad 2: ed. Paulinae,

dominicae passionis),⁴⁹ o „znamení Kristova utrpení“ (*signum passionis Christi*)⁵⁰ apod.⁵¹

3. Eucharistie je obětí, protože znázorňuje Kristovo utrpení zvláštním způsobem

Právě jsme si ukázali, jak sv. Tomáš za pomoci velmi bohatého slovníku vyzdvihuje skutečnost, že eucharistie reprezentuje Kristovo utrpení. Ovšem také o ostatních svátostech či o svátostech obecně učí, že mají úzký vztah k Pánovu utrpení. Ve známém textu *Teologické summy* říká, že každá svátost je „pamětním znamením“ (*signum rememorativum*) minulého Kristova utrpení, tak jako je „ukazujícím znamením“ (*signum demonstrativum*) přítomné Boží milosti a „prorockým, prognostickým znamením“ (*signum prognosticum*) budoucí věčné spásy.⁵² Andělský učitel také píše, že všechny svátosti přijí-

s. 2270; id. III, q. 80, a. 10, arg. 2.; s. 2310. Srov. také obdobné výrazy: „památník Pánova utrpení“ (*memoriale dominicae passionis*): *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 2, q.la 1, ad 2: ed. Moos, s. 340; id. IV, d. 11, q. 2, a. 2, q.la 1, arg. 1: s. 463; id. IV, d. 11, q. 2, a. 4, q.la 2, arg. 3: s. 475; id. IV, d. 12, q. 1, a. 3, q.la 1, arg. 2: s. 517–518; id. IV, d. 12, q. 3, a. 1, q.la 3, arg. 2: s. 532; id. IV, d. 13, q. 1, a. 2, q.la 4, arg. 4: s. 552; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 5: ed. Cai, s. 356–357, n. 648, 653 a 656; *S. Theol.* III, q. 73, a. 5, arg. 3: ed. Paulinae, s. 2251; id. III, q. 73, a. 5, ad 3: s. 2252; id. III, q. 74, a. 1, c.: s. 2253; id. III, q. 74, a. 7, arg. 2: s. 2258; id. III, q. 78, a. 3, arg. 7: s. 2288; id. III, q. 79, a. 7, ad 2: s. 2298; „památník Pánovy smrti“ (*memoriale mortis Domini*): *Adoro*: ed. Wielockx; „trvalý památník utrpení“ (*memoriale perenne passionis*): *Off. Corp. Chr.*, in I Nocturno, lect. 2: ed. Lambot – Alarcón, s. 14.

⁴⁹ Srov. *In Sent.* IV, d. 13, q. 1, a. 2, q.la 4, ad 4: ed. Moos, s. 357; *In Ioann.*, cap. VI, lect. 6: ed. Cai, s. 181, n. 963; *S. Theol.* III, q. 73, a. 3, arg. 3 & ad 3: ed. Paulinae, s. 2250; id. III, q. 73, a. 5, ad 2: s. 2252. Srov. také obdobný výraz „názorná svátost božského utrpení“ (*sacramentum repraesentativum divinae passionis*): *In I Cor.*, cap. XI, lect. 5: ed. Cai, s. 359, n. 671.

⁵⁰ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, q. 1, a. 3, q.la 1, ad 2: ed. Moos, s. 520; *S. Theol.* III, q. 79, a. 6, c.: ed. Paulinae, s. 2297. Srov. také obdobný výraz „znamení znovu připomínající Pánovo utrpení“ (*signum rememorativum dominicae passionis*): *In Sent.* IV, d. 12, q. 1, a. 3, q.la 2, ad 1: ed. Moos, s. 520.

⁵¹ Srov. další výrazy: „připomínka“ (*commemoratio*): *In Hebr.*, cap. X, lect. 7: ed. Cai, s. 442, n. 482; *S. Theol.* III, q. 22, a. 3, ad 2: ed. Paulinae, s. 1980; „znovu pamatující na Pánovo utrpení“ (*rememorativum dominicae passionis*): *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 4: ed. Cai, s. 338, n. 2191 & 2193; *In Ioann.*, cap. VI, lect. 6: ed. Cai, s. 181, n. 962; *S. Theol.* III, q. 73, a. 5, c.: ed. Paulinae, s. 2251; id. III, q. 74, a. 3, arg. 1: s. 2254.

⁵² Srov. *S. Theol.* III, q. 60, a. 3, c.: ed. Paulinae, p. 2164. Tento článek *S. Theol.* komentuje J.-M. R. TILLARD: „La triple dimension du signe sacramentel. À propos de *Sum. Theol.*, III, 60, 3“, *Nouvelle revue théologique* 1961, t. 83, n. 3, s. 225–254. Srov. také *In Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 1, q.la 1, ad 4: ed. Moos, s. 13, a mistrně shrnutí nauky o trojí svátostné signifikaci učiněné samotným sv. Tomášem v *Off. Corp. Chr.*, ad II Vesperas, antiphona ad Magnificat: ed. Lambot – Alarcón, s. 54: „Ó svatá hostino, při níž požíváme Krista: připomínáme si památku jeho umučení, mysl se plní milostí a dává se nám záruka budoucí slávy.“ („O sacrum convivium! In quo Chris-

mají svou duchovní sílu z Kristova utrpení,⁵³ a výslovně mluví o reprezentaci tohoto utrpení při křtu svatém.⁵⁴

I když křest a ostatní svátosti reprezentují Pánovo utrpení a čerpají z něho svou sílu, přesto sv. Tomáš nikdy nepraví, že jim to dává obětní charakter, zatímco v případě eucharistie jasně učí – jak bylo řečeno výše –, že je obětí právě proto, že reprezentuje Kristovo utrpení. Je zde tedy určitý zdánlivý rozpor, který Eucharistický učitel řeší tím, že píše, že eucharistie oproti jiným svátostem reprezentuje Pánovo utrpení „zvláště“ (*specialiter*).⁵⁵ I v tomto případě je Tomášův slovník bohatší: mluví také o tom, že eucharistie „přímo“ (*directe*)⁵⁶ či „výslovněji“ (*expressius*)⁵⁷ reprezentuje Kristovo utrpení; že je „dokonalou svátostí Pánova utrpení“ (*sacramentum perfectum dominicae passionis*);⁵⁸ že se „více shoduje“ (*magis convenit*)⁵⁹ s Kristovým utrpením.

Jedná se zde o jedno konkrétní uplatnění obecnějšího principu, který sv. Tomáš formuloval následujícím způsobem: „to, co je společné všem svátostem, je eucharistii pro její znamenitost připisováno *antonomasticky*.“⁶⁰

4. Eucharistie znázorňuje Kristovo utrpení zvláštním způsobem v konsekraci

Zatím jsme dospěli k tvrzení, že eucharistie je obětí, protože zvláštním, vynikajícím způsobem reprezentuje Kristovo utrpení. Nyní se můžeme ptát, kde v průběhu slavení eucharistie dochází k této zvláštní reprezentaci Pánova utrpení? Když hledáme odpověď na tuto otázku, můžeme vidět, že v Tomášových textech jsou k reprezentaci Kristova utrpení vztahovány různé části a aspekty

tus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur.“)

⁵³ Srov. *S. Theol.* III, q. 62, a. 5, c.: ed. Paulinae, s. 2176.

⁵⁴ Srov. *In Sent.* IV, d. 11, q. 2, a. 4, q.la 4, ad 2: ed. Moos, s. 479; *S. Theol.* III, q. 66, a. 8, ad 1: ed. Paulinae, s. 2203; id. III, q. 66, a. 12, c.: s. 2207.

⁵⁵ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 1, a. 1, q.la 3, c.: ed. Moos, s. 310; id. IV, d. 8, q. 1, a. 2, q.la 1, s. c. 1: s. 311. Srov. také id. IV, d. 4, q. 2, a. 1, q.la 2, arg. 3: s. 166, kde je použit výraz: „zvláště reprezentující Kristovo utrpení“ (*speciale repraesentativum passionis Christi*).

⁵⁶ Srov. id. IV, d. 2, q. 1, a. 2, q.la 1, arg. 1: s. 80; id. IV, d. 8, q. 2, a. 1, q.la 4, ad 4: s. 336.

⁵⁷ Srov. id. IV, d. 12, q. 2, a. 2, q.la 2, arg. 2: s. 527.

⁵⁸ Srov. *S. Theol.* III, q. 73, a. 5, ad 2: ed. Paulinae, s. 2252.

⁵⁹ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, q. 3, a. 1, q.la 1, arg. 2: ed. Moos, s. 531.

⁶⁰ „[...] id quod est commune omnibus sacramentis, attribuitur *antonomastice* ei, propter eius excellentiam.“ *S. Theol.* III, q. 73, a. 4, ad 2: ed. Paulinae, s. 2251 [zvýraznění je naše].

mše svaté. Sv. Tomáš zde sleduje – ovšem se sobě vlastní vyrovnaností – alegorický výklad mše svaté, jehož otcem je Amalarius z Met († 837) a který ve středověku převládal.⁶¹ Náš svatý učitel tak vidí tuto reprezentaci v přidání kapky vody do vína, neboť z Kristova probodeného boku vyšla krev a voda;⁶² dále v lámání eucharistických způsob;⁶³ v pojídání Kristova těla;⁶⁴ v přípravě chleba a vína, neboť zrní se mele, chléb se peče a vinná réva se lisuje;⁶⁵ v samotném kalichu;⁶⁶ v mnoha znameních kříže, která kněz konal během slavení mše svaté;⁶⁷ v roztažení rukou kněze po konsekraci, což ukazuje na roztažení Kristových rukou na kříži;⁶⁸ v mírné úkloně kněze, znamení pokory a poslušnosti, s nimiž Pán přijal své utrpení;⁶⁹ v oltáři, symbolu kříže;⁷⁰ v užívání latiny a hebrejských a řeckých slov (jako jsou *Aleluja* a *Kyrie eleison*), neboť v těchto jazycích byl napsán nápis (*titulus*) na Kristově kříži,⁷¹ apod.

Nikde však sv. Tomáš nepraví, že by tato alegorická reprezentace Kristova utrpení v různých obřadech a aspektech eucharistického slavení dávala eucharistii obětní charakter: podobně jako reprezentace Pánova utrpení nedává obětní charakter křtu a jiným svátostem mimo eucharistii, jak jsme to viděli výše. Podle Eucharistického učitele je tak jediný obřad mše svaté, který zvláštním způsobem reprezentuje Kristovo utrpení, a tak působí, že eucharistie je obětí, a tímto obřadem je samotná konsekrace chleba a vína v tělo a krev Ježíše

⁶¹ Srov. PARISSE: *L'Eucharistie*, s. 18–20; A. HARDELIN: „Die Liturgie als Abbeviatur der Heilsökonomie“, in *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale (Roma – Napoli – 17/24 aprile 1974)*, IV: *Problemi di teologia*. Napoli, Edizioni Domenicane Italiane 1976, s. 433–443; D. BERGER: *Thomas Aquinas & Liturgy*, transl. of Ch. Grosz. Ann Arbor (MI), Sapientia 2004, s. 37–41.

⁶² Srov. *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 4: ed. Cai, s. 338, n. 2193; *S. Theol.* III, q. 74, a. 6, c.: ed. Paulinae, s. 2257.

⁶³ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, q. 1, a. 3, q. la 1, ad 2: ed. Moos, s. 520; id. IV, d. 12, q. 1, a. 3, q. la 3, arg. 1: s. 518–519; id. IV, d. 12, q. 1, a. 3, q. la 3, c. & ad 2: s. 521; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 5: ed. Cai, s. 358, n. 665; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 3: ed. Cai, s. 335–336, n. 2177; *S. Theol.* III, q. 77, a. 7, c.: ed. Paulinae, s. 2282; id. III, q. 83, a. 5, ad 7: s. 2334. Srov. také RÓDENAS MARTÍNEZ: „Santo Tomás...“, s. 203–204.

⁶⁴ Srov. *In Sent.* IV, d. 9, a. 1, q. la 1, c.: ed. Moos, s. 363–364.

⁶⁵ Srov. id. IV, d. 11, q. 2, a. 1, q. la 2, c.: s. 461.

⁶⁶ Srov. *S. Theol.* III, q. 83, a. 5, ad 9: ed. Paulinae, s. 2334.

⁶⁷ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, expos. text.: ed. Moos, s. 540; *S. Theol.* III, q. 85, a. 5, ad 3 & ad 4: ed. Paulinae, s. 2333 až 2334. Srov. také D. BERGER: *Thomas von Aquin und die Liturgie*. Köln, Editores Thomisticae 2000, s. 40–47.

⁶⁸ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, expos. text.: ed. Moos, s. 540; *S. Theol.* III, q. 83, a. 5, ad 5: ed. Paulinae, s. 2334.

⁶⁹ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, expos. text.: ed. Moos, s. 540; *S. Theol.* III, q. 83, a. 5, ad 5: ed. Paulinae, s. 2334.

⁷⁰ Srov. id. III, q. 83, a. 1, ad 2: s. 2325.

⁷¹ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, expos. text.: ed. Moos, s. 358.

Krista.⁷² Všechno to ostatní, o čem jsme právě hovořili, pak slouží k zvýraznění zvláštní reprezentace Pánova utrpení v konsekraci.⁷³

5. Eucharistie znázorňuje Kristovo utrpení zvláštním způsobem v dvojí konsekraci

Ještě nám zbývá odpovědět na otázku, *jak* dochází při eucharistické konsekraci k oné vynikající a zvláštní reprezentaci Kristova utrpení? Náš svatý učitel nám předkládá dva hlavní texty, které nám poskytují odpověď na naši otázku: první je z jeho komentáře k I. listu sv. Pavla Korintánům a druhý z jeho komentáře k Matoušovu evangeliu.

V prvním textu z komentáře k sv. Pavlovi sv. Tomáš nejprve koná své klasické rozlišení mezi přítomností „v síle svátosti“ (*ex vi sacramenti*), neboli „v síle konsekrace“ (*ex vi consecrationis*) a přítomností „z reálného doprovodu“ (*ex reali concomitantia*):

Je třeba vědět, že v této svátosti se jedna věc nachází dvojím způsobem. Jedním způsobem je to v síle konsekrace, totiž jako to, v co končí proměna chleba a vína, jak je to naznačeno konsekračními slovy: tak je pod způsobou chleba přítomno Kristovo tělo.

Jiným způsobem je v této svátosti něco přítomno z reálného doprovodu, jako je v této svátosti přítomno božství Slova na základě svého neoddělitelného spojení s Kristovým tělem, i když se v žádném případě podstata chleba neproměňuje v božství. A podobně je tam přítomna duše, která je skutečně spojena s tímto tělem [...].

A totéž lze říci o krvi. Vždyť pod způsobou chleba je v síle konsekrace přítomno Kristovo tělo, v něž se proměňuje podstata chleba. Avšak krev je tam přítomna z reálného doprovodu, protože nyní Kristova krev není skutečně oddělena od jeho těla. Z téhož důvodu je pak pod způsobou

⁷² Srov. *S. Theol.* III, q. 80, a. 12, ad 3: ed. Paulinae, s. 2313; id. III, q. 82, a. 4, ad 1: s. 2319; id. III, q. 82, a. 10, c. & ad 1: s. 2323; id. III, q. 83, a. 4, c.: s. 2331; id. III, q. 83, a. 6, ad 2: s. 2336. Srov. také POSCHMANN: „Mysteriengegenwart'...“, s. 93; HOFFMANN: „De sacrificio...“, s. 265–266, n. 5; RÓDENAS MARTÍNEZ: „Santo Tomás...“, s. 204 až 208.

⁷³ Srov. *In Sent.* IV, d. 13, q. 1, a. 2, q. 1a 6, c. & ad 2: ed. Moos, s. 558. Srov. také HOFFMANN: „De sacrificio...“, s. 266.

vína přítomna Kristova krev v síle konsekrace a tělo z reálného doprovodu, takže pod oběma způsoby je přítomen celý Kristus.⁷⁴

Sv. Tomáš potom – na potvrzení zmíněného rozlišení mezi přítomností „v síle svátosti“ a „z reálného doprovodu“ – připojuje hypotetický případ slavení eucharistie apoštoly v době Kristova utrpení: protože tehdy byla Kristova krev oddělena od jeho těla, pod způsobou chleba by bylo pouze Kristovo tělo a pod způsobou vína by byla jen jeho krev.⁷⁵ Nebyla by tam přítomna ani Kristova lidská duše, neboť ta byla v této době oddělena od jeho těla,⁷⁶ takže pod obojí způsobou by z reálného doprovodu bylo přítomno pouze božství Slova.

Andělský učitel pak tvrdí – a to je pro nás důležité – o Kristově krvi, která je pod způsobou vína „v síle svátosti“, neboli „v síle konsekrace“: „krev Kristova znázorňuje ve svátosti přímo utrpení, skrze něž byla vylita“.⁷⁷ A podobně se vyjadřuje o něco dále: „krev konsekrovaná odděleně znázorňuje zvláštním způsobem Kristovo utrpení, jímž byla jeho krev oddělena od těla.“⁷⁸

Vidíme tedy, že skutečnost fyzického oddělení Kristovy krve od jeho těla, ke kterému došlo na kříži, je ve mši svaté zvláštním způsobem reprezentována

⁷⁴ „Sciendum est enim quod in hoc sacramento dupliciter aliquid est. Uno modo ex vi consecrationis, illud scilicet in quod terminatur conversio panis et vini, sicut per formam consecrationis significatur, et sic sub specie panis est corpus Christi.

Alio modo est aliquid in hoc sacramento ex reali concomitantia, sicut divinitas Verbi est in hoc sacramento propter indissolubilem unionem ipsius ad corpus Christi, licet nullo modo substantia panis in divinitatem convertatur. Et similiter est ibi anima, quae coniuncta est realiter ipsi corpori [...].

Et idem dicendum est de sanguine. Nam sub speciebus panis ex vi consecrationis est corpus Christi, in quod substantia panis convertitur. Sanguis autem est ibi ex reali concomitantia, quia tunc realiter sanguis Christi non est ab eius corpore separatus. Et, eadem ratione, sub specie vini est sanguis Christi ex vi consecrationis, corpus autem ex reali concomitantia, ita quod sub utraque specie est totus Christus.“ *In I Cor.*, cap. XI, lect. 6: ed. Cai, s. 360, n. 674.

⁷⁵ Srov. tamtéž. Srov. také *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 4: ed. Cai, s. 338, n. 2192; *S. Theol.* III, q. 76, a. 2, c.: ed. Paulinae, s. 2270; id. III, q. 81, a. 4, ad 2: s. 2316.

⁷⁶ Srov. *In Sent.* IV, d. 11, q. 3, a. 4, q. la 2, c.: ed. Moos, s. 488; *Quodl.* V, q. 6, a. 1, ad 1: ed. Leonina, vol. 2, s. 377; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 6: ed. Cai, s. 360, n. 674; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 3: ed. Cai, s. 337, n. 2186; *In Ioann.*, cap. VI, lect. VI, 7: ed. Cai, s. 181, n. 962.

⁷⁷ „[...] sanguis Christi in sacramento directe repraesentat passionem, per quam est effusus [...]“ *In I Cor.*, cap. XI, lect. 6: ed. Cai, s. 361, n. 675.

⁷⁸ „[...] sanguis seorsum consecratus specialiter repraesentat passionem Christi, per quam eius sanguis separatus est a corpore.“ *Id.*: s. 362, n. 681.

tím, že zde dochází k dvojí konsekraci, tj. k oddělené konsekraci chleba v Kristovo tělo a vína v jeho krev. Kristovo tělo a krev, které jsou nyní reálně – „z reálného doprovodu“ – sjednoceni, jsou tak „v síle svátosti“ čili „v síle konsekrace“ představené jako oddělené, neboť konsekrace chleba má za cíl pouze Kristovo tělo (říkáme: „Toto je moje tělo“) a konsekrace vína jen Kristovu krev (říkáme: „Toto je kalich mé krve“). Papež a služebník Boží Pius XII. řekne o několik století později šťastným způsobem: „Boží moudrost našla obdivuhodný způsob, jak ukázat obětování našeho Spasitele vnějšími znameními, které jsou ukazateli smrti.“⁷⁹

Podobnou nauku jako právě citovaný úryvek z Tomášova komentáře k I. listu Koriňtanům podává i druhý významný text z jeho komentáře k Matoušovu evangeliu. Sv. Tomáš zde odpovídá na otázku, proč svátost eucharistie nebyla ustanovena pouze pod jednou způsobou, nýbrž dvojí:

Jeden důvod spočívá v tom, že v této svátosti je trojí skutečnost: jednak je to *sacramentum tantum*, dále je to *res tantum* a ještě dále je to *sacramentum et res*. *Sacramentum tantum* jsou způsoby chleba a vína, *res tantum* je duchovní účinek a *res et sacramentum* je obsažené tělo. Jestliže uvažujeme *sacramentum tantum*, je pak vhodné, aby tělo bylo naznačeno pod způsobou chleba a krev pod způsobou vína, neboť jsou znameními, která ukazují na duchovní občerstvení, a vlastní občerstvení se děje pokrmem a nápojem [...]. Jestliže uvažujeme z hlediska *res et sacramentum*, totéž [totiž ustanovení Eucharistie pod dvěma způsoby] je vhodné, neboť tato svátost je připomínkou Pánova utrpení. A nemohla ho naznačovat lépe než takto, totiž způsobem, že krev je naznačena jako vylitá a oddělená od těla.⁸⁰

⁷⁹ „[...] ex divinae sapientiae consilio Redemptoris nostri sacrificatio per externa signa, quae sunt mortis indices, mirando quodam modo ostenditur.“ Pius XII.: Encyklika *Mediator Dei* (20. 11. 1947), AAS 1947, vol. 39, s. 521 až 600 [548–549].

⁸⁰ „Una ratio est, quia tria sunt in hoc sacramento: unum quod est sacramentum tantum, aliud quod est res tantum, aliud quod est sacramentum et res. Sacramentum tantum sunt species panis et vini, res tantum est effectus spiritualis, res et sacramentum est corpus contentum. Si ergo consideremus sacramentum tantum, sic bene competit ut corpus signetur sub specie panis, sanguis sub specie vini, quia signatur ut indicans refectiorem spiritualem; sed refectio est proprie in cibo et potu [...]. Item si sumatur ut res et sacramentum, ad hoc

Mohli bychom citovat ještě další texty sv. Tomáše v tomto ohledu,⁸¹ ale i ty, které jsme přímo uvedli, stačí k tomu, abychom dospěli k prvnímu závěru, že sv. Tomáš Akvinský učí, že svátost eucharistie má obětní charakter, protože *zvláštním způsobem reprezentuje Kristovo utrpení, tj. oddělení jeho krve od jeho těla, ve skutečnosti dvojí konsekrace chleba a vína v tělo a krev Krista, která je činí svátostně oddělenými*. Lze říci, že v této dvojí konsekraci spočívá podle sv. Tomáše materiální aspekt podstaty mešní oběti, neboli její *tělo*.

Část třetí: Nauka sv. Tomáše Akvinského o *duši* oběti mše svaté⁸²

Vykonali jsme určitou intelektuální pouť, kdy jsme stále hlouběji pronikali do toho, co je podle sv. Tomáše *tělem* svaté mešní oběti. Ještě nám zbývá urazit druhou polovinu cesty a stanovit, co je podle Obecného učitele církve její *duší* čili formálním aspektem její podstaty.

1. Eucharistická konsekrační slova činí to, co říkají

Jako výchozí bod této části svého hledání můžeme vzít to, co je nazýváno *formou* svátosti eucharistie, totiž konsekrační slova. Co je však podle sv. Tomáše touto konsekrační formou? V případě konsekrační formy Kristova těla se náš učitel shoduje se všemi, že jsou to slova: *Hoc est corpus meum – Toto je mé tělo*.⁸³ V případě konsekrační formy Kristovy krve byly v jeho době dva názory. Jeden

competit quod illud sacramentum est rememorativum dominicae passionis. Et non potuit melius significare quam sic, ut significetur sanguis ut effusus et separatus a corpore." *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 4: ed. Cai, s. 338, n. 2191.

⁸¹ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 2, q. la 1, ad 2 & ad 3: ed. Moos, s. 340; id. IV, d. 8, q. 2, a. 2, q. la 2, c.: s. 341; id. IV, d. 8, q. 2, a. 2, q. la 3, ad 6: s. 343; id. IV, d. 8, q. 2, a. 4, q. la 1, ad 1: s. 350; id. IV, d. 11, q. 2, a. 1, q. la 1, c.: s. 460; id. IV, d. 13, a. 1, a. 3, q. la 2, c.: s. 562; *C. Gent.* IV, cap. 61: ed. Pera – Marc – Caramello, s. 363, n. 3988; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 5: ed. Cai, s. 356, n. 653; *S. Theol.* III, q. 74, a. 7, ad 2: ed. Paulinae, s. 2258; id. III, q. 76, a. 2, ad 1 & ad 2: s. 2270; id. III, q. 78, a. 3, ad 1 & ad 2 & ad 7: s. 2288–2289; id. III, q. 80, a. 12, arg. 3 & ad 3: s. 2312–2313; id. III, q. 83, a. 2, ad 2: s. 2326.

⁸² V této třetí části vycházíme převážně z našeho předchozího článku „Duše svaté mešní oběti“ podle sv. Tomáše Akvinského, *Salve* 2005, roč. 15, č. 2, s. 49–63, zvl. s. 51–56.

⁸³ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 1: ed. Moos, s. 326–337; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 5: ed. Cai, s. 355–359; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 3: ed. Cai, s. 334–338; *S. Theol.* III, q. 78, aa. 1–2: ed. Paulinae, s. 2284–2287.

názor, zastávaný hlavně Alexandrem Halským, sv. Bonaventurou a dominikánem Petrem z Tarantaise (budoucím blahoslaveným papežem Inocencem V.), ji viděl pouze ve slovech: *Hic est calix sanguinis mei – Toto je kalich mé krve*. Druhý názor, hájený především sv. Albertem Velikým, považoval za ni celou formuli užívanou tehdy v římském kánonu pro konsekraci vína v krev Páně: *Hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum – Toto je kalich mé krve, nové a věčné smlouvy, tajemství víry, která se prolévá za vás a za mnohé na odpuštění hříchů*. Sv. Tomáš zde kráčí ve stopách svého učitele sv. Alberta – zastává tedy druhý názor⁸⁴ – a má pro to dobré důvody, jak si to ještě ukážeme.

Uvedená slova, v nichž spočívá konsekrční forma eucharistie, jsou pak zcela zvláštními slovy. Ona, když jsou vyslovena, nejenom vyjadřují určitou skutečnost, ale zároveň ji svým vyslovením působí. Ona, jak říká přímo sv. Tomáš, „zároveň se říkají a z božské moci činí“.⁸⁵ Odpovídá to základnímu svátostnému principu, sv. Tomášem často opakovanému,⁸⁶ že svátosti *significando causant* – působí tím, že značí. Tento princip pregnančně vyjadřuje, že u svátostí je jejich duchovní příčinnost velmi úzce propojena s jejich symbolickou stránkou, čili s tím, že jsou znameními.⁸⁷ V našem případě tedy kon-

⁸⁴ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 2: ed. Moos, s. 337–343; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 6: ed. Cai, s. 360–383; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 4: ed. Cai, s. 338–340; *S. Theol.* III, q. 78, a. 3: ed. Paulinae, s. 2287–2289.

⁸⁵ „[...] simul dicit, et ex virtute divina facit.“ *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 3: ed. Cai, s. 337, n. 2184.

⁸⁶ Srov. *In Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 4, q. la 1, s. c. 1: ed. Moos, s. 27; id. IV, d. 1, q. 1, a. 5, q. la 1, c.: s. 41; id. IV, d. 2, q. 1, a. 4, q. la 4, s. c.: s. 89–90; id. IV, d. 3, a. 2, q. la 1, ad 4: s. 120–121; id. IV, d. 8, q. 1, a. 1, q. la 1, arg. 2: s. 304; id. IV, d. 8, q. 2, a. 3, ad 6: s. 346–347; id. IV, d. 9, a. 2, q. la 2, s. c. 2: s. 367; id. IV, d. 11, q. 1, a. 3, q. la 3, ad 1: s. 447; id. IV, d. 11, q. 2, a. 1, q. la 1, c.: s. 460; id. IV, d. 22, q. 2, a. 2, q. la 1, c.: s. 1099; id. IV, d. 27, q. 1, a. 2, q. la 3, c.: ed. Parmae, s. 929; *De Verit.*, q. 27, a. 4, ad 13: ed. ESD, vol. 3, s. 700; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 3: ed. Cai, s. 336, n. 2181; id., cap. XXVI, lect. 3: s. 337, n. 2184; *S. Theol.* III, q. 62, a. 1, ad 1: ed. Paulinae, s. 2173; id. III, q. 75, a. 7, ad 3: s. 2267; id. III, q. 78, a. 2, c. & ad 2: s. 2287; id. III, q. 78, a. 4, ad 3: s. 2290; id. III, q. 79, a. 1, ad 3: s. 2293.

⁸⁷ Literatura o tomto svátostném principu u sv. Tomáše je velmi bohatá: srov. např. E. SCHILLEBEECKX: *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*, traduit par Y. van der Have. Fribourg, Academic Press 2004 (tit. or.: *De sacramentele Heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*. Antwerpen, 't Groeit 1952), s. 147–153; J. F. GALLAGHER: *Significando causant. A Study of Sacramental Efficiency*. Fribourg, The University Press 1965; G. ATZEI: *L'umanità di Cristo come fondamento della struttura sacramentaria. Studio teologico*. Roma, Pontificia Università Lateranense 1969, s. 91–108; E. ROBILIARD: „Causalité du symbole comme symbole

sekrační slova vyjadřují a působí, že z chleba se stává právě Kristovo tělo a z vína pravá Kristova krev.

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

Odkud mají konsekrační slova svou úžasnou účinnost a moc? Odkud pochází? Jistě nepochází pouze od nich samotných. Obecný učitel Církve odpovídá, že důvodem této jejich moci je skutečnost, že je Kristus pronesl při poslední večeři. I když tato Kristova slova odezněla a jsou jako historická událost neopakovatelná, nesmíme zapomínat na to, že ten, kdo je pronesl, není pouhý člověk, ale vtělený Bůh: mají proto v sobě božskou sílu, která přesahuje čas a prostor, může dosáhnout všechna místa a všechny doby a skutečně dosahuje různá místa a různé doby.⁸⁸

Zmiňovaná božská síla se podle sv. Tomáše netýká pouze Kristových slov nad chlebem a vínem při poslední večeři, ale všech *acta et passa Salvatoris*⁸⁹ – všeho toho, co náš Spasitel vykonal a vytrpěl. Andělský učitel s precizností sobě vlastní upřesňuje, že skutky a utrpení Kristova lidství jsou vzhledem k této božské síle nástrojovou příčinou (*causa instrumentalis*), která náleží do řádu příčiny účinné (*causa efficiens*) a jež je v tomto případě úzce spjata s příčinou vzorovou (*causa exemplaris*). Kristovy činy a utrpení, neboli tajemství (*mysteria*) jeho života jsou tak nástroji a zároveň vzory, tedy živými vzory, které současně působí to, co předkládají jako příklad.⁹⁰

et causalité physique du sacrement", *Laval théologique et philosophique* 1976, vol. 32, n. 1, s. 3–9; M. J. ORDEIG: „Significación y causalidad sacramental según Santo Tomás de Aquino“, *Scripta Theologica* 1981, vol. 13, fasc. 1, s. 63–114.

⁸⁸ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 1, q. 1a 4, ad 4: ed. Moos, s. 336; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 5: ed. Cai, s. 359, n. 667; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 3: ed. Cai, s. 336, nn. 2180–2181; *S. Theol.* III, q. 78, a. 1, ad 1: ed. Paulinae, s. 2286; id. III, q. 78, a. 4, c.: s. 2289–2290; id. III, q. 78, a. 5, c.: s. 2290; id. III, q. 81, a. 3, arg. 3: s. 2315; id. III, q. 82, a. 5, ad 2: s. 2320; id. III, q. 83, a. 4, ad 1: s. 2331. Srov. také J. BRINKTRINE: „De modo, quo operentur verba Christi in conficiendo SS. Eucharistiae Sacramento“, *Divus Thomas* (Piacenza) 1929, a. 32, n. 2, s. 128–142.

⁸⁹ Srov. *S. Theol.* III, prologus: ed. Paulinae, s. 1863.

⁹⁰ Srov. id. III, q. 8, a. 1, ad 1: s. 1913; id. III, q. 19, a. 1: s. 1968–1969; id. III, q. 48, a. 6, c.: s. 2110; id. III, q. 49, a. 1: s. 2111–2112; id. III, q. 56, a. 1, ad 3 & ad 4: s. 2146; id. III, q. 78, a. 4, c.: s. 2290. Literatura o tomto aspektu Tomášova učení je opět velmi bohatá: srov. např. T. TSCHIPKE: *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der*

Na základě toho, co jsme právě vyložili, můžeme tudíž souhrnným způsobem říci, že eucharistická konsekrační slova činí z chleba Kristovo tělo a z vína Kristovu krev, protože byla pronesena Pánem při poslední večeři: tato Kristova slova při poslední večeři se tak stala pravzorem, archetypem všech budoucích eucharistických konsekrací a zároveň, pro Kristovu božskou moc, jejich nástrojovou příčinou. Můžeme je tak s jedním autorem nazvat „božsko-lidskými slovy“:⁹¹ slovy řečenými lidsky, Kristovou lidskou přirozeností, ale jako nástroj jeho božské přirozenosti a moci a jménem jeho jediné božské osoby Slova.

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

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

[...] konsekrační moc nespočívá pouze v samotných slovech, ale také v moci udělené knězi při jeho vysvěcení, když mu biskup říká: *Přijmi moc přinášet oběť v Církvi jak za živé, tak za zemřelé*. Vždyť nástrojová moc spočívá ve více nástrojích, skrze něž jedná hlavní činitel.⁹²

Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des heiligen Thomas von Aquin. Freiburg im Breisgau, Herder 1940 (franc. vyd.: *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, traduit par Ph. Secrétan. Fribourg, Academic Press 2003); F. MITZKA: „Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin“, *Zeitschrift für katholische Theologie* 1947, r. 69, n. 2, s. 189–208; J. LÉCUYER: „La causalité efficiente des mystères du Christ selon saint Thomas“, *Doctor communis* 1953, vol. 6, n. 1–2, s. 91–120; M.-M. MATTHIJS: „Mysteriengegenwart' secundum S. Thomam“, *Angelicum* 1957, vol. 34, fasc. 4, s. 393–399; H. BOUËSSÉ: „De la causalité de l'humanité du Christ“, in *Problèmes actuels de christologie. Travaux du symposium de l'Arbresle* 1961. Paris, Desclée De Brouwer 1965, s. 147–177; R. CUESTA: „Valor sacramental de la humanidad de Cristo como instrumento de salvación, según Santo Tomás de Aquino“, *Escritos del Vedat* 1972, vol. 2, s. 53–85; R. BIAGI: *La causalità dell'umanità di Cristo e dei sacramenti nella „Summa Theologiae“ di S. Tommaso d'Aquino*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1985; J.-P. TORRELL: *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*. Paris, Desclée 1999, tome I, II.

⁹¹ „[...] les paroles divino-humaines [...]“ B.-D. DE LA SOWEOLÉ: „La forme de l'Eucharistie“, *Revue thomiste* 2003, t. 103, n. 1, s. 92–103 [101].

⁹² „[...] virtus consecrativa non solum consistit in ipsis verbis, sed etiam in potestate sacerdoti tradita in sua consecratione vel ordinatione, cum ei dicitur ab episcopo: *Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia tam*

Je tedy zapotřebí, aby konsekrační slova říkal ten, kdo svátostně reprezentuje Ježíše Krista kněze, tj. kněz, který při své ordinaci „je postaven do stupně těch, kterým Pán řekl: *Tó čiňte na mou památku*.⁹³“⁹⁴ Při kněžském svěcení je totiž do duše svěcenice vtištěn svátostný charakter, který ho v očích Božích odlišuje od ostatních lidí a dává mu zvláštní účast na Kristově kněžství, a tak moc konsekrovat.⁹⁵

Andělský učitel dále zdůrazňuje, že konsekrační moc kněží a jejich konsekrační slova mají *nástrojovou účinnost*. Už jsme si říkali, že nástrojová příčina spadá do řádu příčiny účinné: v jejím případě totiž sv. Tomáš rozlišuje

pro vivos quam pro mortuis. Nam et virtus instrumentalis in pluribus instrumentis consistit, per quae agit principale agens.“ *S. Theol.* III, q. 82, a. 1, ad 1: ed. Paulinae, s. 2317. Srov. také *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 3, ad 9: ed. Moos, s. 347–348.

⁹³ Lk 22,19.

⁹⁴ „[...] ponitur in gradu eorum quibus dictum est a Domino: *Hoc facite in meam commemorationem*.“, *S. Theol.* III, q. 82, a. 1, c.: ed. Paulinae, s. 2317. Srov. také id. III, q. 82, a. 2, c.: s. 2317; id. III, q. 82, a. 7, s. c. & c. & ad 3: s. 2321; *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 3: ed. Cai, s. 336, n. 2178. Z literatury o Tomášově nauce o svátosti kněžského svěcení a služebném kněžství srov. např. J. PERINELLE: „La doctrine de S. Thomas sur le sacrement de l'Ordre“, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1930, a. 19, n. 2, s. 236–250; J. TERNUS: „Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe“, *Scholastik* 1932, r. 7, n. 2, s. 161–186; n. 3, s. 354–386; 1933, r. 8, n. 2, s. 161–202; H. BOUËSSÉ: *Le sacerdoce chrétien*. Paris, Desclée de Brouwer 1957; M.-J. NICOLAS: „La doctrine de S. Thomas sur le sacerdoce“, in *S. Tommaso e l'odierna problematica teologica. Saggi*. Roma, Città Nuova – Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino 1974, s. 309–328; E. SAURAS: „El sacerdocio ministerial en la doctrina de Santo Tomás“, in id., s. 329–343; A. HUERGA TERCELO: „La potestad de Orden en Santo Tomás de Aquino“, in *Teología del sacerdocio 8: La potestad de Orden*. Burgos, Aldecoa 1976, s. 181–212; A. DEL PORTILLO: „Influencia de Santo Tomás en la doctrina del Concilio Vaticano II sobre el sacerdote y ser ministerio“, in *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, IV: Prospettive teologiche*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1981, s. 427–436; P.-M. Gy: „Évolution de saint Thomas sur la théologie du sacrement de l'Ordre“, *Revue thomiste* 1999, t. 99, n. 1, s. 181–189.

⁹⁵ Sv. Tomáš má velmi hlubokou nauku o svátostném charakteru v *In Sent.* IV, d. 4, q. 1: ed. Moos, s. 147–164, a zvláště v *S. Theol.* III, q. 63: ed. Paulinae, s. 2178–2183. O spojení mezi kněžským charakterem a konsekrační mocí srov. také *In Sent.* IV, d. 13, q. 1, a. 1, q. 3, s. c. 1: ed. Moos, s. 546; *S. Theol.* III, q. 82, a. 8, c.: ed. Paulinae, s. 2322. Z četné literatury o Tomášově učení o svátostném charakteru zmiňme alespoň: F. BROMMER: *Die Lehre vom sakramentalem Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive*. Paderborn, F. Schöningh 1908; B. DURST: „De characteribus sacramentalibus“, in S. SZABÓ (curavit): *Xenia Thomistica*. Romae, Typis Polyglottis Vaticanis 1925, vol. 2, s. 541–581; SCHILLEBEECKX: *L'économie sacramentelle*, s. 409–450; I. J. ŁUCZYŃSKI: „Le caractère sacramentel comme pouvoir instrumental selon S. Thomas d'Aquin“, *Divus Thomas* (Piacenza), 1965, a. 68, n. 1, s. 3–14; A. G. FUENTE: „Dinamicidad del carácter sacramental, según Santo Tomás de Aquino“, in *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, s. 455–485; M.-J. NICOLAS: „La nature ontologique du caractère sacerdotal dans la pensée de saint Thomas“, in id., s. 486–492.

mezi hlavní účinnou příčinou (*causa efficiens principalis*) a nástrojovou účinnou příčinou (*causa efficiens instrumentalis*).⁹⁶ V případě eucharistické konsekrace je hlavní účinnou příčinou, jež působí proměnu chleba v Kristovo tělo a vína v jeho krev, samotný Bůh: vždyť je to vpravdě božský účinek; něco, co může způsobit jedině Bůh, podobně jako pouze Bůh může někoho vzkřísit z mrtvých. Konsekrační moc kněze a jeho konsekrační slova jsou pak nástrojovou účinnou příčinou této podivuhodné proměny.⁹⁷

Zde však může vzniknout určitý problém: před chvílí jsme hovořili o nástrojové účinnosti Kristova lidství a jeho slov při poslední večeři. Nyní mluvíme o nástrojové příčinnosti kněze, jeho moci a moci jeho konsekračních slov. Jaký je tedy mezi nimi poměr? Sv. Tomáš tento problém řeší rozlišením mezi *instrumentum coniunctum* – spojeným nástrojem, kterým jsou Kristovo lidství a jeho slova, a *instrumentum separatum* – odděleným nástrojem, jímž jsou moc a konsekrační slova kněze. Obojí působí jako nástrojová účinná příčina, ale nikoli na stejné úrovni: vše závisí na Bohu jako na hlavní účinné příčině, ale moc a konsekrační slova kněze závisejí navíc druhotným způsobem na Kristově lidství a jeho konsekračních slovech při poslední večeři a jsou jim podřízeny. Máme zde tudíž jakousi stupnici: Bůh – Kristovo lidství a jeho konsekrační slova při poslední večeři – kněz se svou mocí a se svými konsekračními slovy.⁹⁸ Můžeme zde připomenout známé přirovnání k psaní: píši já jako hlavní činitel; píše má ruka jako spojený nástroj; píše pero jako oddělený nástroj.

⁹⁶ Pojem nástrojové příčiny byl sv. Tomášem a tomistickou školou velmi upřesněn a prohlouben: srov. např. E. HUGON: *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*. Paris, P. Téqui 1924; HIERONYMUS A PARISIS: „De vera et propria ratione causae instrumentalis secundum doctrinam S. Thomae“, *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* 1935, vol. 2, s. 176–192; A. HAYEN: *L'intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*. Paris, Desclée de Brouwer 1942; C. FABRO: *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino, Società Editrice Internazionale 1960, s. 323–448. Srov. také literaturu v pozn. 90 na s. 25.

⁹⁷ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 3: ed. Moos, s. 343–348; *S. Theol.* III, q. 78, a. 4: ed. Paulinae, s. 2289–2290.

⁹⁸ Srov. *In Sent.* IV, d. 5, q. 1, a. 1: ed. Moos, s. 200–202; *In I Cor.*, cap. I, lect. 2: ed. Cai, s. 238, n. 29; *In Ioann.*, cap. I, lect. 14, 5: ed. Cai, s. 55–56, n. 276; *S. Theol.* III, q. 64, a. 3: ed. Paulinae, s. 2185.

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

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

[...] neživý nástroj nemá nějaký úmysl vzhledem k účinku, ale místo úmyslu je zde pohyb, kterým je hýbán od hlavního činitele. Ale oduševněný nástroj, jakým je vysluhovatel, není pouze hýbán, nýbrž určitým způsobem hýbe sám sebe, neboť svou vůlí hýbe údy k činnosti. A proto se vyžaduje jeho úmysl, jímž se podřizuje hlavnímu činiteli, aby totiž zamýšlel činit to, co činí Kristus a církev.⁹⁹

Tato důležitost úmyslu při eucharistické konsekraci vyplývá z obecného pravidla, podle něhož „skutky, které koná vůle, jsou určovány a specifikovány úmyslem“.¹⁰⁰ V případě svátostí pak úmysl jejich vysluhovatele spojuje vjedno svátostnou látku a formu s jeho službou a vše zaměřuje k dosažení svátostného duchovního účinku.¹⁰¹

⁹⁹ „[...] instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus: sed loco intentionis est motus quo movetur a principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut est minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, in quantum sua voluntate movet membra ad operandum. Et ideo requiritur eius intentio, qua se subiiciat principali agenti: ut scilicet intendat facere quod facit Christus et Ecclesia.“ *S. Theol.* III, q. 64, a. 8, ad 1: ed. Paulinae, s. 2189. Srov. také *In Sent.* IV, d. 6, q. 1, a. 2: ed. Moos, s. 234 až 239; id. IV, d. 8, q. 2, a. 4, q. la 3, ad 2: s. 351; *S. Theol.* III, q. 18, a. 1, ad 2: ed. Paulinae, s. 1963; id. III, q. 78, a. 1, ad 4: s. 2286.

¹⁰⁰ „Opera quae fiunt a voluntate, determinantur et specificantur intentione.“ *In Sent.* IV, d. 6, q. 1, a. 2, q. la 1, s. c. 2: ed. Moos, s. 235.

¹⁰¹ Srov. id. IV, d. 6, q. 1, a. 2, q. la 1, c.: s. 236; id. IV, d. 8, q. 2, a. 1, q. la 4, arg. 1: s. 327; id. IV, d. 13, q. 1, a. 2, q. la 6, c.: s. 558; *S. Theol.* III, q. 60, a. 8, c.: ed. Paulinae, s. 2167–2168; id. III, q. 64, a. 8, c.: s. 2189; id. III, q. 83, a. 3, ad 8: s. 2329; id. III, q. 83, a. 4, ad 7: s. 2332. Srov. také literaturu o Tomášově učení o úloze úmyslu vysluhovatele při udělování svátostí: SCHILLEBEECKX: *L'économie sacramentelle*, s. 369–388; J. STÖHR: *Wann werden Sakramente gültig gespendet? Eine Untersuchung zur Frage der erforderlichen Intention des Sakramentspenders*. Aschaffenburg, Paul Pattloch 1980; A. F. VON GUNTEN: „Non videtur perfici sacramentum“, in A. LOBATO

Tak jsme prozatím došli k závěru, že *duší svaté mešní oběti*, neboli formálním aspektem její podstaty je *úmysl kněze činit to, co činí Kristus a církev (intentio faciendi id quod facit Christus et Ecclesia)*.

5. Síla Kristova utrpení

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

Vztah eucharistické oběti k oběti kříže je podstatný, neboť je k ní zaměřena celým svým bytím. To, co spojuje obě oběti – oběť na kříži a oběť mše svaté –, je nejprve stejný obětní dar a stejný hlavní obětující čili kněz, kterým je v obou případech samotný Kristus.¹⁰² To, co dále sjednocuje obě oběti – to, co je podle jednoho autora „*středním pojmem*“¹⁰³ (*medium*) obou obětí – je spásonosná síla Kristova utrpení (*virtus passionis Christi*), neboť ona působí v obou obětech.¹⁰⁴ „I když se Kristovo umučení a smrt už nemají více opakovat, přesto síla této oběti trvá navěky.“¹⁰⁵ Obě oběti jsou proto podstatně jedinou obětí, jak to přímo učí sv. Tomáš:

(a cura di): *Littera, sensus, sententia. Studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste O.P.* Milano, Massimo 1991, s. 645–660; I. ROSIER: „Signes et sacrements. Thomas d'Aquin et la grammaire spéculative“, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1990, t. 74. n. 3, s. 392–436 [398–405, 427–433].

¹⁰² O Kristu jako obětním daru eucharistické oběti srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 1, q.la 4, ad 4: ed. Moos, s. 336; id. IV, d. 11, q. 2, a. 2, q.la 3, ad 8: s. 471; *S. Theol.* I–II, q. 101, a. 4, ad 2: ed. Paulinae, s. 996; id. III, q. 73, a. 4, ad 3: s. 2251; id. III, q. 75, a. 1, c.: s. 2260; id. III, q. 78, a. 3, ad 3 & ad 6: s. 2289. O Kristu jako hlavním knězi eucharistické oběti a o knězi jednajícím v jeho jméně srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 1, q.la 2, ad 2: ed. Moos, s. 331; id. IV, d. 8, q. 2, a. 1, q.la 4, ad 4: s. 336; id. IV, d. 8, q. 2, a. 4, q.la 2, arg. 2: s. 349; id. IV, d. 13, q. 1, a. 1, q.la 3, s. c. 2: s. 546; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 5: ed. Cai, s. 357, n. 657; *In Ioann.*, cap. VI, lect. VI, 7: ed. Cai, s. 181, n. 961; *S. Theol.* III, q. 78, a. 1, c.: ed. Paulinae, s. 2285; id. III, q. 78, a. 2, ad 4: s. 2287; id. III, q. 78, a. 4, c.: s. 2290; id. III, q. 78, a. 5, s. c.: s. 2290; id. III, q. 81, a. 3, arg. 3: s. 2315; id. III, q. 82: s. 2316–2324; id. III, q. 83, a. 1, ad 3: s. 2325. Srov. také *In Sent.* IV, d. 10, expos. text.: ed. Moos, s. 427, n. 144: „[...] ipse [Filius] est sacerdos et hostia [...]“.

¹⁰³ „[...] un moyen terme [...]“ HUMBRECHT: *L'eucharistie*, s. 370.

¹⁰⁴ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, expos. text.: ed. Moos, s. 539, n. 267; *S. Theol.* III, q. 79, a. 2, ad 1: ed. Paulinae, s. 2294; id. III, q. 79, a. 3, arg. 2: s. 2294; id. III, q. 83, a. 5, ad 3 & ad 4: s. 2334.

¹⁰⁵ „[...] licet passio et mors Christi de cetero non sit iteranda, tamen virtus illius hostiae permanet in aeternum [...]“ *S. Theol.* III, q. 22, a. 5, ad 2: ed. Paulinae, s. 1981. Srov. id. III, q. 52, a. 8, c.: s. 2130: „Passio autem eius non habuit temporalem virtutem et transitoriam, sed sempiternum [...]“.

Musí se říci, že neobětujeme oběť odlišnou od té, kterou Kristus za nás přinesl, totiž jeho krev. Není zde tudíž jiná oběť, ale památka té oběti, kterou přinesl Kristus.¹⁰⁶

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

Síla Kristova utrpení v oběti mše svaté působí, že se vzdává Bohu nejdůstojnější kult, úcta,¹⁰⁷ a že se všem lidem přináší odpuštění hříchů, Boží milost a nakonec nebeská sláva. Tato síla Kristova utrpení v eucharistické oběti je vyjádřena a nástrojově působena slovy, jež v konsekrační formě Kristovy krve následují po hlavní větě *Hic est calix sanguinis mei – Toto je kalich mé krve*, totiž slovy: *novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum – nové a věčné smlouvy, tajemství víry, která se prolévá za vás a za mnohé na odpuštění hříchů*. Sv. Tomáš zde vztahuje účinek nebeské slávy k slovům *novi et aeterni testamenti*, účinek Boží milosti k slovům *mysterium fidei* a účinek odpuštění hříchů k slovům *effundetur in remissionem peccatorum*. To je také důvod, proč náš svatý učitel trval na tom, že jsou součástí konsekrační formy Pánovy krve.¹⁰⁸

Blahodárná a nesmírná síla Kristova utrpení se obrací ke všem, ale skutečně dosahuje jen ty, kteří se spojují s Eucharistií vírou a láskou.¹⁰⁹ V případě odpuštění hříchů působí přímo jen odpuštění lehkých hříchů;¹¹⁰ u těžkých hříchů vyprošuje pak jako oběť milost obrácení:¹¹¹ odpouští je tedy pouze

¹⁰⁶ „Dicendum est, quod non offerimus aliam quam illam quam Christus obtulit pro nobis, scilicet sanguinem suum. Unde non est alia oblatio, sed est commemoratio illius hostiae quam Christus obtulit.“ *In Hebr.*, cap. X, lect. 1: ed. Cai, s. 442, n. 482. Srov. také *S. Theol.* III, q. 22, a. 3, ad 2: ed. Paulinae, s. 1980; id. III, q. 83, a. 1, ad 1: s. 2325.

¹⁰⁷ Srov. id. III, q. 62, a. 5, c.: s. 2176; id. III, q. 63, a. 6, c.: s. 2182.

¹⁰⁸ Srov. *In Sent.* IV, d. 8, q. 2, a. 2: ed. Moos, s. 337–343; *In I Cor.*, cap. XI, lect. 6: ed. Cai, s. 361–362, n. 680 až 682; *S. Theol.* III, q. 78, a. 3: ed. Paulinae, s. 2287–2289. Srov. také vynikající výklad těchto Tomášových textů od F. MARINELLIHO: „La forma consacratoria del calice in Tommaso d'Aquino“, in F. VATTIONI (a cura di): *Sangue e antropologia. Riti e culto III. Atti della V settimana: Roma, 26 novembre – 1 dicembre 1984*. Roma, Pia Unione Preziosissimo Sangue 1987, s. 1393–1432.

¹⁰⁹ Srov. *S. Theol.* III, q. 79, a. 7, ad 2: ed. Paulinae, s. 2298.

¹¹⁰ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, q. 2, a. 1, q.la 1, c.: ed. Moos, s. 524; id. IV, d. 12, q. 2, a. 2, q.la 1, c.: s. 528–529; *S. Theol.* III, q. 79, a. 4: ed. Paulinae, s. 2295; id. III, q. 79, a. 8, c. & ad 3: s. 2298.

¹¹¹ Srov. *In Sent.* IV, d. 12, q. 2, a. 2, q.la 2, ad 4: ed. Moos, s. 530.

nepřímo. Také působí odpuštění části trestů za hříchy¹¹² a chrání před budoucími hříchy.¹¹³

6. Síla Kristova utrpení zprostředkovaná úmyslem kněze

Jako oběť mše svaté sama o sobě a eucharistická oběť ve svém podstatném vztahu ke kříži není dvojí skutečností, ale jedinou, pouze nahlíženou z různých zorných úhlů, tak také úmysl kněze činit to, co činí Kristus a církev, a síla Kristova utrpení nejsou v oběti mše svaté vzájemně oddělené, nýbrž velmi úzce propojené. Základ čili „*střední pojem*“, který je spojuje, můžeme vidět v *konání toho, co činí Kristus a církev*. Kněz, jenž slaví mši svatou, má úmysl konat to, co koná Kristus a církev. Tím, co Kristus a jeho církev chtějí konat a skutečně konají prostřednictvím eucharistie, je pak to, aby síla Kristova utrpení vzdala úctu Bohu a nabídla všem lidem odpuštění hříchů, Boží milost a nebeskou slávu.

Můžeme proto uzavřít, že podle sv. Tomáše Akvinského je *duší svaté mešní oběti*, neboli formálním aspektem její podstaty *síla Kristova utrpení zprostředkovaná úmyslem kněze činit to, co činí Kristus a Církev*.

Závěr

Dospěli jsme k závěru, v čem podle Andělského učitele spočívá materiální aspekt podstaty mešní oběti, a nyní také ke konkluzi, co tvoří formální aspekt této podstaty. Nyní nám pouze zbývá, abychom obojí dali dohromady: abychom – obrazně řečeno – spojili tělo svaté mešní oběti s její duší. Nuže, podstatou oběti mše svaté je podle sv. Tomáše Akvinského **dvojí konsekrace chleba a vína v Kristovo tělo a krev jako zvláštní znázornění jejich fyzického oddělení při utrpení Páně, která je vnitřně oduševňována silou tohoto utrpení zprostředkovanou úmyslem kněze činit to, co činí Kristus a církev.**

¹¹² Srov. id. IV, d. 12, q. 2, a. 2, q. la 3, c.: s. 530; *S. Theol.* III, q. 79, a. 5: ed. Paulinae, s. 2296.

¹¹³ Srov. id. III, q. 79, a. 6: s. 2296–2297. Srov. také to, co o Tomášově nauce o spojení mezi Eucharistií a odpuštěním hříchů, píše J.-M. R. TILLARD: *L'Eucharistie, Pâque de l'Église*. Paris, Cerf 1964, s. 155–198, a F. MARINELLI: „Eucaristia e perdono“, in též: „Segno e realtà. Studi di sacramentaria tomista“, *Lateranum*, Nova series 1977, vol. 43, n. 2, s. 89–131.

V dominikánském kostele sv. Jiljí v Praze je krásný barokní obraz, na němž jsou vyobrazeni svatí dominikáni a dominikánky stojící u paty Kristova kříže a objímající tento kříž. Jeho umístění nad hlavním oltářem, na němž se slaví mše svatá, není náhodné: je znamením toho, co jsme v tomto článku snažili zachytit z učení sv. Tomáše Akvinského, že totiž při eucharistické oběti jsme jistým způsobem přítomni samotné Kristovy oběti na kříži. Tuto starobylou nauku sv. Tomáše a církve vůbec nově vyjádřil i současný sv. otec Benedikt XVI., když ve své hluboké homilii při převzetí římské katedry v Lateránské bazilice v Římě¹¹⁴ řekl o Eucharistii:

V tomto tajemství se Kristova láska stává stále vnímatelnou mezi námi. Tady se on stále znovu dává. Tady si stále znovu nechává probodnout srdce; tady zachovává svůj slib, slib, že z kříže přitáhne všechno k sobě.¹¹⁵

Díla sv. Tomáše Akvinského:

- *Adoro*: ed. Wielockx = „Adoro te deuote“, in R. WIELOCKX: „Poetry and Theology in the *Adoro te deuote*: Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness“, in K. EMERY, JR. – J. WAWRYKOW (eds.): *Christ Among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of the Preachers*. Notre Dame (IN), Notre Dame University Press 1998, s. 172.
- *C. Gent.*: ed. Pera – Marc – Caramello = *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*, cura et studio C. Pera, P. Marc et P. Caramello. Taurini – Romae, Marietti 1961–1967, voll. 3.
- *De Verit.*: ed. ESD = *Le questioni disputate. La verità*. Testo latino dell'Edizione Leonina e traduzione italiana, a cura di R. Coggi. Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1992–1993, voll. 3.
- *In I Cor.*: ed. Cai = „Super Primam Epistolam ad Corinthios Lectura“, in S. THOMAS AQUINAS: *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, cura R. Cai. Taurini – Romae, Marietti ⁸1953, vol. 1, s. 231–435.

¹¹⁴ V sobotu 7. května 2005.

¹¹⁵ „In questo Mistero l'amore di Cristo si fa sempre tangibile in mezzo a noi. Qui, Egli si dona sempre di nuovo. Qui, Egli si fa trafiggere il cuore sempre di nuovo; qui, Egli mantiene la Sua promessa, la promessa che, dalla Croce, avrebbe attirato tutto a sé.“ In: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005.

- *In Hebr.*: ed. Cai = „Super Epistolam ad Hebraeos Lectura“, in S. THOMAS AQUINAS: *Super Epistolas*, vol. 2, s. 335–506.
- *In Ioann.*: ed. Cai = *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, cura R. Cai. Taurini – Romae, Marietti ⁵1952.
- *In Matth.*: ed. Cai = *Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, cura R. Cai. Taurini – Romae, Marietti ⁵1951.
- *In Sent. IV*: ed. Moos = *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi. Tomus IV: Scriptum super Quarto libro Sententiarum*, recognovit atque iterum ed. M. F. Moos. Parisiis, P. Lethielleux 1947.
- *In Sent.*: ed. Parmae = *Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Parmae, typis Petri Fiaccadori 1856–1858, voll. 2.
- *Off. corp. Chr.*: ed. Lambot – Alarcón = „Officium corporis Christi, Sacerdos“, textus a C. Lambot in „Revue Bénédictine“ 1942 editos¹¹⁶ recognovit E. Alarcón ac instruxit, in *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia* [online], recognovit ac instruxit E. Alarcón. Pampilonae, Universitas Studiorum Navarrensis 2005, <http://www.corpusthomisticum.org>.
- *Quodl.*: ed. Leonina = *Quaestiones de quolibet*, cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma – Paris, Commissio Leonina – Cerf 1996, voll. 2 (Opera omnia, tom. XXV).
- *S. Theol.*: ed. Paulinae = *Summa Theologiae*. Cinisello Balsamo (Milano), Editiones Paulinae ²1988.

¹¹⁶ Srov. C. LAMBOT: „L’Office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines“, *Revue Bénédictine* 1942, t. 54, fasc. 1, s. 61-123.

Benoît-Dominique de La Soujeole OP
Přítomnost ve svatých tajemstvích

Úvahy o kristologické přítomnosti v eucharistii

Církev věří, že utrpení Krista za Pontia Piláta a oběť eucharistie jsou jedinou obětí. Ale historická událost, jež se odehrála před dvěma tisíci let, může již být aktuální jen ve vzpomínce. V důsledku toho pro mnoho lidí Kristus přítomný při eucharistické konsekraci není Kristem bolestného utrpení, ale Kristem vzkříšeným a oslaveným. Protože skrze vzkříšení Kristus vstoupil do věčnosti, vládne světu po veškerý čas a vykonává v něm svůj svrchovaný vliv skrze svátosti. Toto tvrzení platí o ostatních šesti svátostech, ale nemůže popsat eucharistii jakožto pravou oběť na kříži tak realisticky, jak ji Tradice chápe. Článek řeší tuto otázku tak, že v jedinečném tajemství lidství, jež na sebe Slovo vzalo, vidí cestu, jak pochopit jednotu oběti tehdy za Pontia Piláta a dnes na oltáři.

Vztah pravé historicity skutků, které daly vznik křesťanství (*acta et passa Christi in carne*), a neméně pravé historicity, v níž je každý člověk povolán k setkání s Kristem, je zajištěn tak, že evangelium (uvedení zvěsti ve známost) je hlášáno stále stejným způsobem, a právě tak i svátosti (dávající to, co vešlo ve známost) se slaví stále stejně. Tento vztah naší přítomnosti k oné minulosti můžeme docela spontánně uchopit jako „vzpomínku“. Ta nám zajišťuje aktuální přítomnost minulého. Avšak takto si můžeme zajistit jen to, že naše poznání se obohatí o morální ohled: minulost se zpřítomňuje toliko v duchu toho, kdo si právě na něco vzpomíná. Minulá událost je i nadále minulá a stává se zhmotněnou představou jen díky intencionalitě toho, kdo si vzpomíná. Vztah obojího není sice klamný, přesto však nestačí k vysvětlení toho, proč Tradice chápala evangelium tak realisticky. Tento realismus dosahuje vrcholu při slavení eucharistie, kdy se svátostně zpřítomňují Kristovo bytí (*pravá, skutečná a podstatná přítomnost*)¹ a konání (*jedna jediná oběť*).²

Eucharistie zaujímá v soustavě svátostí zcela zvláštní místo a to nás ospravedlňuje, abychom při kladení otázky po vztahu mezi minulostí a přítomností vyšli právě od ní. To, co o ní budeme moci říci, se promítne do ostatních šesti svátostí, budeme však přitom dbát na to, abychom ozřejмили všechny jemné rozdíly takového použití, které musí být analogické.³ Proto také v následujících úvahách budeme mít ponejvíce na mysli zvláštní a zásadní případ eucharistie.

Otázka, jež nás zde zajímá, je následující: Bůh na nás uskutečnil zcela reálně své vykoupení a vybral si k tomu cestu vtělení druhé osoby Trojice „[za] císaře Augusta [...], když byl v Sýrii místodržitelem Kvirinius“ (Lk 2,1–2). Bůh nás spasil skrze vše, co Kristus vykonal a vytrpěl (*acta et passa Christi in carne*),

¹ TRIDENTSKÝ KONCIL, sessio XIII, kap. 1: *Denz.*, č. 1651; *Katechismus katolické církve* (= KKC), č. 1374.

² TRIDENTSKÝ KONCIL, sessio XXII, kap. 2: *Denz.*, č. 174; KKC, č. 1367.

³ Ve skutečnosti jsou tu dvě analogie. První analogie spočívá v tom, že šest ostatních svátostí jsou Kristovými *akty*, které se *hic et nunc* týkají osoby, která je přijímá, aby ji posvětily a umožnily jí svým životem oslavovat Boha, zatímco eucharistie je díky svému realismu především jedinečnou *přítomností* vtěleného Slova, které působí skrze přijaté lidství, jež se takto stalo přítomným: jedná nejprve ve vztahu ke svému Otci (podstoupená oběť ke Slávě Boží) a poté ve prospěch lidí (oběť ke spáse světa). K tomuto bodu srov. také diskuzi na II. vatikánském koncilu, týkající se formulace *Sacrosanctum concilium*, č. 59, in *Acta synodalia*, II/v, s. 646. A podle druhé analogie ostatních šest svátostí uskutečňuje zcela zvláštním způsobem tajemství určitého Kristova skutku, jež lze v podstatě zopakovat (smíření, pomázání nemocných), anebo skutku v podstatě jedinečného (křest, biřmování...), a to vysvětluje rozdíly ve významu svátostných znamení a tím také v účinku milosti.

a celek díla, které Kristus vykonal, je shrnut v jeho utrpení, smrti a vzkříšení (janovská „hodina“) za Pontia Piláta. Příběh naší spásy se tedy odehrál v čase. Ten je však nevratný. Co se v dějinách jednou přihodilo, nelze nikdy aktuálně zpřítomnit. Pokud se Slovo skutečně vtělilo, je oběť na kříži jakožto historická událost minulou záležitostí. Z toho plyne zřejmý závěr: slavení eucharistie nemůže být zde a nyní, kdy se odehrává akt kultu, skutkem totožným s historickou obětí Ježíše. Nemůže být dějinným momentem utrpení, neboť ten jakožto úkon přijetí lidství může být jen minulostí. Zdá se, že tento závěr plyne přímo z pravdy o vtělení, na rozdíl od jakéhokoli dokétismu. Protestantské pochopení poslední večeře jako *commemoratio* chce právě tento bod brát vážně. Realistická pozice – aktualita Kristovy oběti v aktuálním liturgickém slavení a skrze ně – nás staví před rozpor: týž akt nemůže být ve stejném časovém okamžiku (dnes) zároveň minulý a přítomný. Abychom tuto námitku shrnuli: je zcela jasné, že krvavá oběť kříže a nekrvavý rituál eucharistie nemohou být numericky jednou a toutéž událostí, eucharistie není „skutečnou přítomností“ kříže. Je tedy třeba se přiklonit k pojetí pouhé rituální vzpomínky? Zdá se, že ne, vždyť věříme, že:

Kristova oběť a oběť eucharistie je *jedna jediná oběť*: „Vždyť jde o jednu a tutéž oběť a sám Ježíš ji přináší skrze službu kněží, on, který jednoho dne obětoval na kříži sám sebe: různý je pouze způsob, jímž se oběť přináší.“ „A protože v této božské oběti, která se koná ve mši svaté, je přítomen a nekrvavým způsobem obětován sám Kristus, který se obětoval jen jedenkrát krvavým způsobem na oltáři kříže [...], [je] tato oběť vpravdě smírnou obětí.“⁴

⁴ KKC, č. 1367, který cituje Tridentský koncil (srov. *supra* pozn. 2). Můžeme dodat, že také encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17. 4. 2003) obsahuje následující formulaci: „V tomto daru [eucharistie] Ježíš Kristus předal církvi trvalé zpřítomnění velikonočního tajemství. Jím ustavil tajemnou ‚současnost‘ mezi *triduem* a všemi staletími“ (č. 5, AAS, a. 95, s. 346; čes. vyd.: Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2003, s. 9). „To [Kristovo dílo spásy] pak nezůstává odsunuto do minulosti, neboť ‚všechno, čím Kristus je, a všechno, co vykonal a vytrpěl pro všechny lidi, má účast na božské věčnosti, a tím přesahuje všechny časy a je v nich přítomno‘ (KKC, č. 1085). Když církev slaví eucharistii, památku smrti a vzkříšení svého Pána, tato ústřední událost spásy se reálně zpřítomňuje a ‚uskutečňuje se dílo našeho vykoupení‘ (*Lumen gentium*, č. 3). Tato oběť je natolik rozhodující pro spásu lidského pokolení, že Ježíš Kristus ji dovršil a vrátil se k Otci teprve poté, co *nám zanechal způsob, jak se na ní podílet*, jako kdybychom při ní byli přítomni“ (č. 11, AAS, a. 95, s. 440; čes. vyd.: s. 14).

Možné teologické pochopení tohoto tajemství v důsledku toho spočívá v tom, že budeme hledat určitý typ přítomnosti, který by mohl sám o sobě spojit realismus aktuálního liturgického slavení a historičnost minulého aktu.

Dějiny tohoto teologického hledání se odvíjejí od raných dob patristiky. „Masivní“ eucharistický realismus církevních Otců jednou provždy nastolil prvotní požadavek na veškeré teologické snažení. Jako příklad ocitujme sv. Jana Zlatoústého a sv. Ambrože: „Ctěte tedy tento Stůl, na kterém máme všichni podíl, a také Krista, kladeného na něj v oběť pro nás.“⁵ „Jestliže pokaždé, když je prolita jeho krev, děje se tak na odpuštění hříchů, musím ji vždy přijímat, aby moje hříchy byly odpuštěny.“⁶

Teologie, která po církevních Otcích následuje, vykazuje velkou soudržnost, protože v ní nenajdeme ani náznak popírání tohoto realismu. Sv. Tomáš Akvinský o tomto bodě nijak zvlášť nepojednává, pouze tvrdí zcela v patristickém stylu: „Pokaždé když slavíme památku této oběti, uskutečňuje se dílo našeho vykoupení.“⁷ Tato zmínka se ale osvětluje tím, co jí předchází: „Eucharistie je dokonalou svátostí utrpení Páně, protože obsahuje Krista samotného v jeho utrpení.“⁸

Někteří autoři již upozornili na to, že Tomáš se k této otázce vyjadřuje se značnou volností. Mluví méně formálně, než když pojednává o realitě Kristovy přítomnosti v Eucharistii (*transsubstantiatio*), neboť o této otázce se bouřlivě debatovalo, zejména u příležitosti krize (znovu)nastolené Berengariem z Tours. Sv. Tomáš se opravdu nejčastěji omezuje na výrok, že eucharistie je *representatio* oběti Kristovy.⁹

„Církev stále žije z výkupné oběti a přistupuje k ní nejen skrze vzpomínku plnou víry, nýbrž také v konkrétním styku, protože se tato oběť zpřítomňuje a svátostně zvěčňuje v každé komunitě, která ji přináší rukama posvěceného služebníka. [...] Vždyť ‚Kristova oběť a oběť eucharistie je jedna jediná oběť‘“ (KKC, č. 1367)“ (č. 12, AAS, a. 95, s. 441; čes. vyd.: s. 15).

⁵ Sv. JAN ZLATOÚSTÝ: *De epistola ad Romanos*, homilie VIII, č. 8: PG 60, sl. 465.

⁶ Sv. AMBROŽ: *De sacramentis*, lib. IV, č. 28: *Sources chrétiennes*, č. 25bis, 1950, s. 119.

⁷ Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae*, III, q. 83, a. 1. „Quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.“

⁸ Tamtéž III, q. 73, a. 5, ad 2: „Eucharistia est sacramentum perfectum Dominicae passionis, tamquam continens ipsum Christum passum.“

⁹ Odkazujeme na osvětlující studii: T.-D. HUMBRECHT: „L'eucharistie, 'représentation' du sacrifice du Christ, selon saint Thomas“, *Revue thomiste* 1998, t. 98, s. 355–386.

Ovšemže diskuse o mši jako Kristově oběti se zrodila v době reformace. Zaměstnávala všechny velké teology.¹⁰ Tuto otázku znovu otevřela významná kniha Maurice de la Taille, která vyšla na počátku XX. století¹¹ a oživila starou diskusi. Rozsáhlá studie Maria Lepina se poté pokusila o několik let později znovu shrnout argumenty.¹² Abychom uvedli kontext těchto snah, můžeme říci, že klasičtí teologové se snažili pojmem oběti vypovídat přímo o eucharistii a teprve poté zkoumali, za jakých podmínek se může vztahovat k nějakému skutku oběti v Kristově životě, ať už v aktuálním životě oslaveného Pána (tehdy ale eucharistie již nemá dostatečnou vazbu na oběť na kříži), anebo v minulém životě za Pontia Piláta (kříž).

Tato otázka byla nakonec předmětem intenzivního zkoumání a diskusí v 50. letech, v návaznosti na pozoruhodné dílo Doma Odon Casela.¹³ „Učení

¹⁰ Viz zvláště M.-V. LEROY: „Un traité de Cajetan sur la Messe“, in C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.): *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de 65^e anniversaire*. Fribourg, Éditions Universitaires 1993 (Studia friburgensia. Nouvelle série, 78), s. 469–486.

¹¹ Srov. M. DE LA TAILLE: *Mysterium fidei de augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*. Paris, Beauchesne 1921; týž: *Esquisse de Mystère de la foi, suivi de quelques éclaircissements*. Paris, Beauchesne 1924.

¹² Srov. M. LEPIN: *L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours*. Paris, Beauchesne 1926.

¹³ K tomu srov. výjimečně bohatý liturgický přehled Doma Jeana GAILLARD v *Revue thomiste* 1957, t. 57, s. 510–551, která shrnuje zkoumání k danému roku. – Srov. také následující studie: Ch. JOURNET: *La messe, présence du sacrifice de la Croix*. Paris, Desclée de Brouwer 1957 (Textes et études théologiques); s touto knihou vedl diskuzi H. BOUËSSÉ: „Le sacrifice de la messe: une nouvelle explication théologique“, *Revue thomiste* 1957, t. 57, s. 499–509 (s. 505n.); Ch. Journet vzal několik pasáží ze své knihy a rozvinul je s přispěním Jacquese Maritaina v článku „Le sacrifice de la Messe“, *Nova et Vetera* 1971, a. 46, s. 241–250; Charles Journet začal zpracovávat toto téma svého učení už na počátku 20. let, jeho dílo však zůstalo nevydáno; představil je N. GLASSON: „L'essence du sacrifice de la Messe“, in M. ROSSIGNOTTI JAEGGI – G. BOISSARD (eds.): *Charles Journet: un témoin du XX^e siècle. Actes de la Semaine théologique de l'Université de Fribourg, Faculté de théologie, 8–12 avril 2002*. Paris, Parole et Silence 2003 (Sagesse et Culture), s. 327–340. Srov. také: J.-H. NICOLAS: „Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements“, *Revue thomiste* 1958, t. 58, s. 20–54 (autor drží zásadně týž postoj v *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*. Fribourg – Paris, Éditions universitaires – Beauchesne 1985, s. 762n. [k tajemné přítomnosti obecně] a s. 937n. [k Eucharistii]); C. GEFRE: „Les sacrements et le temps“, *La Maison-Dieu* 1961, n. 65, s. 96–108; E. SCHILLEBEECKX: „Sakramente als Organe der Gottbegegnung“, in J. FEINER – J. TRÜSCH (Hrsg.): *Fragen der Theologie Heute*. Einsiedeln, Benzinger 1957, s. 379 až 401 (fr. překlad: „Les sacrements, organes de la rencontre de Dieu“, in *Questions théologiques aujourd'hui. T. 2. Dogmatique*, traduit par Y.-Cl. Gélébart. Paris, Desclée de Brouwer 1965 [Textes et études théologiques, 8], s. 237–267); týž: *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu. Étude théologique du salut par les sacrements*.

o křesťanských tajemstvích“ (*Mysterienlehre*), tak jak bylo rozvinuto, se zakládá na určitém pochopení „kultického tajemství“ (*Kultmysterium*) jako skutečné „reaktualizaci“ Kristových spásitelských činů, jež byly kdysi vykonány pro naši spásu. Tak nám eucharistie umožňuje účast na velikonočním tajemství tím, že je „tajemným“ způsobem zpřítomňuje a aktualizuje. Ústředním bodem tohoto stanoviska je to, co bývá nazýváno „přítomností v tajemství (*Mysteriengegenwart*)“. Jedná se o svátostnou přítomnost „substance spásitelského činu“, jež se na rozdíl od akcidentů časovosti vymyká. Námitkou, kterou kritikové vznášejí, je, že pro spásitelské činy je časovost podstatnou charakteristikou: skutek, který vykonal člověk na tomto světě, nelze oddělit od jeho časovosti.¹⁴ Následně se střídaly kritiky a nové návrhy, jak zachránit caselovské náhledy. Zvláště v samotné historické spásné události se hledal nějaký zvláštní aspekt, který by dovoľoval ne smazat, ale zahrnout do ní čas, který následoval. Toto zkoumání probíhalo ve dvou základních liniích. Nejdříve šlo o to *zvěčnit* spásný skutek tvrzením, že vzkříšený Kristus vstoupil do slávy, a uniká tak časovým omezením. Stejně tak bylo snahou osvětlit to, co ve chvíli vykonání historického činu jemu samotnému dodalo schopnost vztahovat se k budoucímu času, a tak nám umožnilo stát se jeho současníky.¹⁵

Tato otázka dodnes zůstává v oblasti teologického zkoumání žhavá. Danost víry, kterou je třeba objasnit, se nejčastěji vyjadřuje pomocí biblického pojmu „památky“. Ten se dostává do popředí, aby potvrdil – spíše než objasnil –

Paris, Cerf 1960 (Lex orandi, 13), zvl. s. 84–94. – Po II. vatikánském koncilu je třeba zmínit esej J. MARITAINA: „Le sacrifice de la Messe“, *Nova et Vetera* 1968, a. 43, s. 1–35 (převzatou v *Approches sans entraves*. Paris, Fayard 1973, s. 421–458); tato studie byla kritizována JOSEPEM DE SAINTE-MARIE: „Note sur le sacrifice de la Messe selon Jacques Maritain et sur ‚l’âme du Saint Sacrifice de la Messe‘ d’après le Père Garrigou-Lagrange“, *Divinitas* 1975, a. 19, s. 61–78; od téhož viz také: „L’Eucharistie, Sacrement et Sacrifice du Christ et de l’Église, Développements des perspectives thomistes“, *Divinitas* 1974, a. 18, s. 234–286 a s. 386–436. Můžeme zde také zmínit dva eseje K. RAHNERA o této otázce: *L’Eucharistie et les hommes d’aujourd’hui. Réflexions spirituelles et pastorales*, traduit par Ch. Muller. Paris, Mame 1966, zvl. s. 19–23, a *Le Sacrifice unique et la fréquence des messes*, traduit par Ch. Muller. Paris, Desclée de Brouwer 1973 (Questiones disputatae, 10), zvl. s. 34–39.

¹⁴ Pro dobré shrnutí této otázky srov. L.-M. ANTONIOTTI: *Les Sacrements de l’Église. Signes de Dieu amour*. Paris, Tequi 2003 (Croire et savoir), s. 139–143 (včetně velmi jasného výkladu klasické tomistické pozice).

¹⁵ Originalita jedné části tvrzení Jacquese Maritaina (srov. *supra*, pozn. 13) se týká jeho snahy ukázat, jak naše slavení mše dnes může být jaksi vtaženo zpět a stát se se zpětnou působností současným historické události. Rozhodující se nám však zdá kritika této osamocené eseje, kterou přinesl JOSEPH DE SAINTE-MARIE (*Divinitas* 1975, a. 19, s. 68–70).

totožnost oběti na kříži a jejího svátostného obnovení.¹⁶ A my zde hledáme právě objasnění jejího smyslu.

Naše zkoumání bude mít užitek z předchozích prací. Odonovi Caselovi vděčíme za to, že ozřejmil dvojí rozměr historických činů, které Kristus vykonal v době své tělesné přítomnosti. Pokud jde o jeho oběť na kříži, je zde na prvním místě historický čin vykonaný za Pontia Piláta: tělesná oběť a realita smrti; na druhém místě tentýž historický čin musíme uvažovat jako *tajemství* v patristickém významu: Kristus zemřel za Pontia Piláta, zaprvé tělesně, ale také *in mysterio*. Oběť kříže může tedy být přinášena či představena v rámci tohoto druhého aspektu duchovně, a to velmi realisticky, v aktuálním kultickém slavení mše a skrze ně. Bude tedy vhodné zkoumat, co znamená tento rozměr „tajemství“ historického aktu kříže. K tomu je třeba začít úvahu od tajemství Slova vteleného do lidské podoby *v době jeho tělesné přítomnosti*. Vlastně máme za to, že možné teologické vysvětlení onoho tak hlubokého pouta mezi včerejškem a dneškem oběti na kříži spočívá v naprosto jedinečném tajemství sjednocení Boha a jednotlivého člověka, *před jeho oslavením*.¹⁷ Můžeme naznačit, co se budeme snažit dokázat: že Kristovy činy, které na sebe plně vzaly lidskou historicitu v tomto světě (byly situovány do minulého časového bodu), mohou překonat jeho čistě punktuální charakter a stát se pro nás aktuální ve svém svátostném zpřítomnění, a to právě díky *jedinečnému historickému rozměru*, který je přítomný v Kristových činech, založených na jeho jedinečné totožnosti.¹⁸

¹⁶ Srov. *Všeobecné pokyny k římskému misálu*, č. 2.

¹⁷ V dalším průběhu naší studie nebudeme uvažovat *eschatologický* rozměr, a tedy budoucnostní ohled. Jednak tento ohled si nelze představit bez vyřešení pouta minulosti s přítomností, neboť eschatologie je od počátku přítomna v čase prostírajícím se mezi historickým příchodem Kristovým a naší přítomností; jednak je třeba počítat navíc s prvkem oslaveného Kristova lidství; protože toto lidství je skutečně *zvěčněno* působením Boha, který Ježíše vzkřísil z mrtvých, dovoluje nám představit si snadněji jeho přítomnost po zbývajícím období lidských dějin. Skutečnost, že během eucharistie přijímáme oslavené a živé tělo Kristovo, před nás neklade nepřekonatelný problém, bereme-li v úvahu věčnost, v níž žije toto oslavené tělo od okamžiku Vzkříšení. Naopak protože jde o obětovaného Krista, který je přítomen během konsekrace eucharistických způsob, dovoluje nám to klást otázku po smíření minulosti a přítomnosti.

¹⁸ Pokusíme se mezi dva krajní body – historický okamžik, který nastal v určitém čase a prostoru (Kristova oběť v Jeruzalémě za Pontia Piláta), a věčnost (absenci následnosti) – ustavit „kontinuální historicitu“, která je vlastní historicko-tajemnou podmínkou Kristovy oběti. Píšeme raději *prezentace* (*représentation*) než *z-přítomnění* (*re-présentation*); jde totiž o to založit ve svátostech přítomnost svatých skutečností na tom, že jsou nějak prezentována ve svátostných znameních (představována lidskému duchu). Vysvět-

1. Konstitutivní jednota vtěleného Slova

Pokud je vtělení pravé, a ne jen zdánlivé, podřizuje Krista podmínkám společným všem lidem, tj. situuje jej do prostoru a času v závislosti na jeho tělesnosti. Kristus, syn Marie, se narodil do určité kultury a určité doby. Kristova přítomnost na zemi byla z podstaty věci tímto dvojím způsobem omezena. Avšak účelem vtělení nebylo jen usmířit lidstvo s Bohem (Kristus pro nás morálně zasloužil návrat k milosti, k čemuž stačilo jeho krátké, avšak intenzivní osobní působení na zemi), ale také ustanovit v Kristově osobě dokonalý způsob sdílení spásy, získané pro lidstvo na kříži, skrze lidsky vnímatelný kontakt s ním ve víře. Vtělené Slovo chce jistým způsobem zůstat pro nás tím, čím bylo pro své současníky. Volba vtělení jakožto způsobu vykoupení platí stejně pro současníky Mariina syna jako pro nás, kteří jsme dva tisíce let vzdáleni. V souladu s realismem, se nímž Tradice přijímá Písmo, se tento kontakt nemůže omezovat na pouhý poznatek (skrze nějaké *signum commemorativum*), ale musí spočívat v *signum demonstrativum*.¹⁹ Na čem by se v době Ježíšova veřejného působení mohla taková znamení zakládat?

Máme za to, že je třeba jasně odpovědět: na tajemství a zázraku hypostatického spojení. Je příznačné pro sv. Tomáše, jakým způsobem tuto skutečnost pochopil: primárně nikoli na základě dvou odlišných termínů vztahu (dvou přirozeností), ale na základě typu samotného sjednocení, které tyto termíny spojuje.²⁰ Dovoluje nám to uvažovat samotný subjekt, který existuje

lení svátostného realismu spočívá v poutu mezi skutečností, která je znamením představována, a znamením samotným.

¹⁹ Srov. sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae*, III, q. 60, a. 3 (k tomu je třeba dodat, pokud jde o eschatologický rozměr, *signum prognosticum*). Poznamenejme k tomuto předmětu, že křesťanská svátost neuskutečňuje všechno, co znamená. Je památným znamením Kristova zakládajícího historického činu (utrpení); je prognostickým znamením posledního cíle našeho posvěcování (eschatologická sláva). V těchto dvou ohledech je svátostné znamení jen znamením, a ne skutečností. Ale jako demonstrativní znamení svátost zcela jistě působí to, co označuje, totiž aktuální účinnost Kristova utrpení pro toho, kdo svátost přijímá: dar milosti, aktuální formu našeho posvěcování. Svátosti eucharistie je vlastní ta těžkost, že demonstrativní znamení není jen znamením aktuální účinnosti minulého utrpení, ale je znamením utrpení samotného: Kristus je představován jako reálně přítomný ve stavu svého obětování.

²⁰ Srov. G. BERCEVILLE: „L'Étonnante Alliance: Évangile et miracles selon saint Thomas d'Aquin“, *Revue thomiste* 2003, t. 103, s. 5–74 [s. 33–35].

dříve než obě přirozenosti. Tajemství a zázrak sjednocení obou přirozeností v osobě Slova vyjadřuje podstatně radikální závislost lidské přirozenosti na božské osobě, ale v ničem neumenšuje pravost lidské přirozenosti, která je ve všem podobná naší. Abychom to řekli jinak, jednotu bytí v Kristu je třeba vysvětlovat jako „kvaziformální“ linii úvah. Jestliže to, že Slovo na sebe vzalo lidství, bylo zapříčiněno účinkem Trojice jako celku, ona lidská přirozenost existuje jako lidský způsob existování hypostaze Slova. Můžeme – a dokonce se zdá, se musíme – tedy tvrdit, že jednota subsistence druhé osoby Trojice a lidství, které na sebe vzala, je „kvaziformální“. Důsledek je následující: tato jednota, která se uskutečňuje v tajemství vtěleného Slova, je nejvyšší a naprosto jedinečnou jednotou Boha s nějakou lidskou bytostí vůbec; bere na sebe a překračuje „mystickou“ jednotu, pouhou jednotu skrze milost, která se nám nabízí v přebývání Ducha Svatého a v blaženém patření a lásce. Díky tomuto druhu sjednocení je třeba jít tak daleko, jak je to možné, při zachování oddělených přirozeností v přijetí lidství Slovem: „kvaziformální“ jednota dvou přirozeností v božské osobě – na rovině bytí – dovoluje následující výrazy: „Kristus je Syn Boží, až na úroveň svého lidství. Druhá osoba Nejsvětější Trojice je osobně člověkem; a tento člověk je osobně Bohem. Kristus je Bohem lidským způsobem, a člověkem způsobem božským.“²¹ Důsledek na rovině jednání plyne odtud neméně jasně: božskou činnost Kristovu a jeho činnost lidskou je třeba chápat jako jednu jedinou *boholidskou* činnost.

2. Jednota činnosti vtěleného Slova

Vztah mezi božstvím a lidstvím v tajemství vtěleného Slova nám nedává možnost zavést bytí jen minimální odlišnost mezi působením jednoho a druhého; vyžaduje, abychom šli až na sám okraj možného při zachování jejich rozdílnosti. Ježíšovy lidské skutky *jsou* osobními činy Syna Božího. Toto lidské jednání, vykonané lidským způsobem, je božskými skutky spásy. Boho-lidská setkání Krista s lidmi v době jeho tělesné přítomnosti nejenže zjevují ve slovech Boží lásku k lidem, ale vedle toho také ukazují spásonosnou božskou sílu,

²¹ SCHILLEBEECKX: *Le Christ, sacrement*, s. 38.

jíž je ona božská láska k lidem, která aktuálně působí ve prospěch jejich spásy. Tak je tomu zejména v případě zázraků.²²

Zdá se nám, že klíč k porozumění zde spočívá v aktivním vztahu obou přirozeností. Hloubka jednoty Boha a člověka naznačuje vztah mezi božstvím a lidstvím, která z lidství činí znamení a nástroj božství.²³ Kristovo lidství je tedy prohlášeno za svátost jeho božství.²⁴ Aniž bychom zde chtěli opakovat celý obsah onoho učení,²⁵ zdůrazníme to, co nám bude sloužit jako vůdčí myšlenka: v tomto jednotném boholidském jednání není možné od sebe oddělit božské jednání a lidské jednání, existuje zde však přísná podřízenost lidského jednání božskému. Tuto podřízenost lze vyjádřit jako myšlenku, že přijaté lidství je znamením a nástrojem božské osoby přijímající lidství. Znamení a nástroj, i když jsou formálně rozdílné, jsou jedno. Znamení, které Kristus koná, je ve skutečnosti znamením aktuálně působící kauzality. Abychom byli přesní, neřekneme,

²² Zázračná Kristova uzdravení v době jeho tělesné přítomnosti nejsou jen znamením obecného záměru spásy nebo jen pouhými obrazy vylití milosti do duše; jsou to skutky přijatého lidství, které konají to, co označují, a tím také ohlašují budoucí svátosti církve: srov. sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Catena aurea in Mathaeum* 8, 3: ed. Marietti, t. 1, 1951, s. 135), a *Super evangelium S. Matthaei Lectura*, kap. VIII: ed. Marietti, 1953, č. 686). K tomuto bodu zvláště viz také vyjasňující poznámky BERCEVILLA: „L'étonnante Alliance...“, s. 54–55.

²³ Tento vztah znamení a nástroje byl dlouho považován za pouhou teologickou domněnku tomistické školy. Ve skutečnosti je výsledkem významného proudu řecké patristiky, který sv. Tomáš jako jediný ve své době dokázal odkryt, rozvinout a předat dál. K tomuto bodu viz zejména studii Th. TSCHIRKEHO: *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des heiligen Thomas von Aquin*. Freiburg im Breisgau, Herder 1940 (Freiburger theologische studien, 55). Důležitost této studie (srov. *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 1959, a. 43, s. 725–727) nás vedla k tomu, že jsme navrhli, aby byla přeložena do francouzštiny: *L'Humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, traduit par Ph. Secrétan, présenté par B.-D. de La Soujeole. Fribourg, Academic Press – Saint Paul 2003 (Studia fribourgensia, 94). Zde nacházíme tradiční téma, které pak II. vatikánský koncil přijal výslovně za své (srov. *Lumen gentium*, č. 8, §1; *Sacrosanctum concilium*, č. 5).

²⁴ Jedná se o klasické patristické téma jak řecké (*tajemství života Kristova*), tak latinské; srov. P. Th. CAMELOT: „Le Christ, sacrement de Dieu“, in *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. T. 1. Exégèse et patristique*. Paris, Aubier 1964 (Théologie, 56), s. 355–363.

²⁵ Srov. E. SCHILLEBEECKX: *De sacramentele Heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*. Antwerpen, 't Groeit 1952, s. 162n. Tato studie, která byla ve své době velice pozoruhodná, se nám zdá stále aktuální. Proto jsme pořídili její francouzský překlad: *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*, traduit par Y. van der Have, présenté par B.-D. de La Soujeole avec la collaboration de B. Mohelník. Fribourg, Academic Press – Saint Paul 2004 (Studia fribourgensia, 95; pro citovaný odkaz viz s. 62–65).

že lidství je „účinným znamením“, ale spíše že je *znamením účinnosti*. Kristovo historické lidství vyjadřuje božskou účinnost a zároveň ji uplatňuje jakožto nástroj. Na tomto místě je tedy vhodné, abychom uvážili nejprve kvalitu lidství jakožto znamení, abychom poté mohli docenit také povahu nástroje.

Ve vztahu ke Kristově tajemství nás to, co jsme právě připomněli, vede k následujícímu tvrzení: historické lidské skutky Spasitele (*acta a passa*, a zvláště jeho velikonoční oběť) jsou zprvu jako lidské skutky (*ut res*) činy člověka Ježíše, které znamenají a dávají poznat všeobecné úmysly spásy. Tytéž skutky, pokud je uvažujeme jako vykonané Slovem (*ut instrumenta*) nám účinně dávají spásu; jsou totiž těmi skutky, jimiž se nás dotýká proud Kristovy milosti. Tyto lidské skutky historicky vykonané mají díky hypostatické unii obecný rozměr a poslání. Uchopme tento fakt blíže.

a) Kristovo lidství jako takové

Uvažujeme-li Kristovo lidství nejprve v jeho vlastním řádu (jako takové, v době jeho tělesné přítomnosti, *ut res*), zdůrazníme, že jednalo proto, aby uvedlo ve známost obecný záměr spásy. Abychom ukázali, že díky tomu, co Kristus vykonal a vytrpěl (*acta et passa*), bylo jeho lidství opravdu významné, máme za to, že je třeba držet tvrzení, podle něhož Kristus ve svém lidství byl zároveň *viator a comprehensor*. Člověk, který má účast na blaženém patření, se účastní také věčného života, takže je pozvednut nad běh času.²⁶ Jestliže Kristus již na zemi byl obdařen blaženým patřením a láskou – což zde tvrdíme –, můžeme si představit jistý rozměr věčnosti v Kristových činech, nejprve díky *virtus propria* přijatého lidství,²⁷ lidství *ut res*, podle něhož Kristus činí lid-

²⁶ Blažené patření je nadpřirozeným darem, jenž dává účast na vlastním a niterném Božím životě. Z toho důvodu dává účast na věčnosti (*Summa theologiae* I, q. 10, a. 5, ad 1); člověk se stává *particeps vitae aeternae* (sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa contra Gentiles*, III, cap. 61); kontemplace Boha (v blaženém patření) pak činí lidi *participantes aeternitatem [Dei]* (*Summa theologiae* I, q. 10, a. 3, ad 1). Anděl a člověk díky tomuto patření vstupují do „souvěčnosti“ s Bohem.

²⁷ Srov. Pius XII.: Encyklika *Mystici Corporis Christi* (29. 6. 1943): ed. S. Tromp. Roma, Editrice Università Gregoriana 1958, c. 76: „Takové láskyplné poznání [Kristovo blažené patření], jímž nás božský Spasitel obdařil od prvního okamžiku svého vtělení, předčí i to nejhorlivější úsilí každého lidského ducha: díky blaženému patření, z něhož se již sám těšil, sotvaže byl počat v lůně své božské Matky, se stává nepřetržitě a stále přítomný pro všechny údy svého mystického těla [= poznání] a objímá je svou vykupitelskou láskou [= vůle] [...], v jeslích, na kříži, ve věčné slávě Otce Kristus zná [= intelekt] a udržuje v jednotě [= vůle] všechny členy své

sky skutky, jež jsou znamením Božího spásného záměru. Toto lidství, protože se těší z blaženého patření a lásky (díky hloubce hypostatické unie) od prvního okamžiku svého početí, se vyznačovalo aktuálně nejen poznáním toho, v čem spočívá spása (již nás znal), ale také zásadní vůlí ke spáse (chtěl nás spasit). Toto poznání a tato vůle se projevily skrze všechny jeho skutky vykonané zde na zemi a v nejvyšší míře skrze jeho oběť na kříži.²⁸ Dovoluje nám to uchopit intuici mystiků, kteří v ustavičné kontemplaci utrpení na sobě zakoušeli onen „dotek“ dějinné události, jež se odehrála spolu s nimi samými za Pontia Piláta: „Myslel jsem [Kristus] na tebe ve svém smrtelném zápase, proléval jsem krupěje krve pro tebe.“²⁹ „Všechno jsem vytrpěl pro tebe.“³⁰ Vzkříšení dodává těmto skutečnostem jiný rozměr věčnosti díky tomu, že lidství plně vstupuje do božské věčnosti, kde Kristus předkládá Otci své vykupitelské skutky, jež se odehrály v historické minulosti.³¹

Čas nejde vrátit zpět. Minulý skutek zůstane minulým, je „dokonaný“, jako takový jej nelze nyní zpřítomnit, leda jen *in signo* díky symbolickému napodobení. Chceme-li tedy zdůraznit aktualitu oběti na kříži v eucharistii, musíme ukázat, že událost, která se odehrála za dnů Pontia Piláta, má rozměr „tajemství“, který jí dovolí, aby byla „jako tajemství“ skutečně přítomná ve chvíli, kdy je označována svátostným rituálem, který je určitou *representatio*. Sv. Tomáš říká, že svátosti nejsou jen znamením Kristova minulého historického tajem-

církve, a to nekonečně dokonaleji [= poznání] a láskyplněji [= vůle], než jak je toho schopna matka vůči svému dítěti.“ – Tato teologická cesta, pokud není potvrzena formálním rozhodnutím Magisteria, zůstává pouhým názorem. Ale tento názor je živý i dnes; srov. JAN PAVEL II.: Apoštolský list *Novo millennio ineunte* na závěr jubilejního roku 2000 (6. 1. 2001), č. 26, AAS 2001, a. 93, s. 283; čes. vyd.: Praha, Čes. biskup. konference 2001, s. 20: „Právě pro své poznání a svou zkušenost s Bohem, které má jen on [Kristus], vidí i v tomto temném okamžiku [opuštění na kříži] zcela jasně tíhu hříchu a trpí tím. Jen on, *kteřý vidí Otce a plně se z něj raduje*, až do dna zakouší, co znamená odolávat hříchem jeho lásce.“

²⁸ Srov. Jan 12,32: „A já, až budu ze země vyvýšen, potáhnu všechny k sobě.“ Toto vyvýšení je třeba chápat jako vyzdvížení na kříž (*in recto*) i jako povýšení do slávy (*in obliquo*).

²⁹ B. PASCAL: *Myšlenky*, přel. Antonín Uhlíř. Praha, Jan Laichter 1909, s. 269.

³⁰ Sv. Angela de Foligno, kterou cituje F. DI BERNARDO: „Mystique de la Passion“, in *Dictionnaire de spiritualité*, t. 12/1, Paris, Beauchesne 1984, sl. 312–338 [sl. 329].

³¹ Srov. sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Ad Romanos*, kap. VIII, lect. 7: ed. Marietti, t. 1, 1953, č. 720: „Interpellat pro nobis, humanitatem pro nobis assumptam et mysteria in ea celebrata conspectui paterno *representando*.“ Srov. také týž: *Ad Hebraeos*, kap. VII, lect. 4: ed. Marietti, t. 2, 1953, č. 373. – *Repraesentare* zde neznamena Kristův nový úkon, ale Kristovu stálou spásonosnou vůlí, věčně aktuální a značenou (oslavenými ranami).

ství (srov. *Summa theologiae*, III, q. 60, a. 3: Kristovo utrpení jako účinná příčina), ale také znamením tohoto tajemství, když se uplatňuje na člověka (tamtéž: aktuální dar milosti jako formální příčina). To se nyní osvětluje: účinky vykoupení, které nyní přijímáme, jsou přímými a bezprostředními účinky Kristových historických vykupitelských činů. Jsou účinky v čase opožděnými, které se na nás uplatňují díky jistému „kontinuálnímu“ historickému rozměru Kristových minulých dějinných činů: „Proléval jsem krupěje krve pro tebe.“ „Všechno jsem vytrpěl pro tebe.“ Jak také říká II. vatikánský koncil: „Svátosti tajemně, ale skutečně sjednocují s umučeným a oslaveným Kristem.“³² Rozlišení mezi „objektivním vykoupením“ (historický čin vykonaný za dnů Pontia Piláta) a „subjektivním vykoupením“ (akt, jímž nám je dána milost), i když nám věc může osvětlit z hlediska dispozice přijímajícího subjektu, nelze použít na samotné Kristovo jednání, jež se dnes jakoby znovu odehrává: je to akt „objektivního“ vykoupení, který se nás dnes dotýká.

Byl to E. Schillebeeckx,³³ kdo prosazoval vysvětlení, že Kristovo blažené patření a láska v sobě zahrnují účast na věčnosti, posléze se ho však vzdal z toho důvodu, že nemůže založit, alespoň ne přímo, aspekt věčnosti samotných Kristových historických skutků.³⁴ Také my máme za to, že toto tvrzení nestačí. Kristovo blažené patření a láska jsou opravdu prvky, které Kristu dovolují mít přesné poznání univerzální spásy a vůli k ní, ale zároveň jako by se v ničem netýkaly historického sledu Kristových skutků a v žádném případě je samy o sobě „nezvěčňují“. Kristovo blažené patření a láska mohou v zásadě způsobit to, že Kristovy historické skutky jsou podřízeny svému cíli, kterým je oslava Boha a spása světa; neříkají však samy o sobě, že by se takto myšlené a chtěné skutky vymykaly své historické podmíněnosti. Na lidství, uvažované *ut res*, které na sebe Kristus vzal, lze docela snadno nahlížet jako na historické prodloužení toho, co bylo právě řečeno z hlediska psychologie konajícího subjektu, ale jde zde jen o určitou dispozici: vedle toho, že Kristus vykonal historické skutky za Pontia Piláta, ještě věděl, že tyto skutky jsou určeny nám a také to tak chtěl; ale jak je možné, aby

³² II. Vatikánský koncil: *Lumen gentium*, č. 7, § 2 (cituje se zde *Summa theologiae* III, q. 62, a. 5, ad 1).

³³ Srov. Schillebeeckx: *L'Économie sacramentelle*, s. 140n.

³⁴ Srov. týž: *Le Christ, sacrement*, s. 89, č. 1. Stejně na věci nahlíží i Nicolas: „Réactualisation ...“, s. 29–31; rovněž v *Synthèse dogmatique*, s. 764.

tento úmysl a tato vůle účinně na nás zapůsobily po dvou tisících letech skrze kontakt se samotnou událostí utrpení? Úvaha nad tímto samotným lidstvím, které se projevilo ve svých skutcích jako spojený nástroj božství, bude jádrem následujícího zkoumání, jež bude doplňkem k výše uvedenému.

b) Kristovo lidství jakožto nástroj

Blažené patření a láska zakládají plné a dokonalé poznání a vůli vykonat historické skutky spásy, a to skutky spásy pro celý svět. Když je dáme do jejich historického kontextu, budou představovat jistý úmysl vztahující se na celou nadcházející budoucnost. Stačí to k pochopení toho, že Kristovy historické skutky jsou svými účinky, které mají na věřícího, ve svátostech přítomné, a to díky Kristovu lidství, jež je nyní oslavené. Ale skutečnost, že eucharistie je obětí kříže, nás vybízí, abychom šli ještě dále: Kristova oběť jakožto historický čin je nějakým způsobem přítomná a účinná v samotném liturgickém slavení. Právě v tomto bodě můžeme sáhnout po úvaze o spojeném nástroji, jímž je Kristus.

Kristologie sv. Tomáše je v tomto ohledu zcela patristická a připisuje skutečnou a pravou účinnost nejen Kristu, který trpěl, a Kristu nyní oslavenému, ale také samotnému utrpení, totiž smrti, uložení do hrobu, sestoupení do pekel, vzkříšení a nanebevstoupení.³⁵ Vyplývá to rovněž ze struktury traktátu o vtěle-

³⁵ Srov. *Summa theologiae* III, q. 48, a. 6; q. 50, a. 6; q. 51, a. 1, ad 2; q. 52, a. 8; q. 56, a. 1, ad 3; q. 57, a. 6, ad 1. O této účinnosti se v liturgické formě zmiňuje závěr litaní ke všem svatým: „Svým svatým vtělením, vysvobod nás, Pane – svým narozením... – svým křtem a svým svatým postem... – svým utrpením a svým křížem... – svou smrtí a pohřbením... – svým svatým vzkříšením... – svým slavným nanebevstoupením, vysvobod nás, Pane.“ Všechny tyto invokace můžeme interpretovat pouze na rovině morálních účinků: když vzýváme před oslaveným Kristem jeho historické skutky, jimiž nás spasil, vybízíme ho, aby zasáhl v právě přítomné chvíli. Není to nesprávné, ale je to nedostačující, neboť liturgické *hodie* [„dnes“, pozn. překl.] modliteb pronášených při liturgickém eucharistickém slavení velkých kristologických svátků jde ještě dále. Liturgické *dnes* chce dát na srozuměnou, že *minulá* tajemství se *aktuálně* uskutečňují. Například: „Bože, jenž jsi ozářil *tuto přesvatou noc* (*Hanc sacratissimam noctem*)“ (úvodní modlitba o půlnoční mši sv. na Boží hod vánoční); „*Dnes jsi, Pane, zjevil* svého jediného Syna národům (*Deus, qui hodierna die [...] revelasti*)“ (úvodní modlitba na Zjevení Páně); „[...] protože tvůj Syn *byl dnes uveden* do chrámu“ (úvodní modlitba na svátek Uvedení Páně do chrámu, 2. února); „*Této přesvaté noci*, kdy náš Pán Ježíš Kristus *přešel ze smrti do života* (*hac sacratissima nocte* [...])“ (vstupní napomenutí o Velikonoční vigílii); „*Dnes*, Bože, pro nás *otvíráš život věčný* (*Deus, qui hodierna die* [...])“ (vstupní modlitba o slavnosti Nanebevstoupení Páně). Liturgické *hodie* je neustále přítomné v prefacích slavnostních mší u příležitosti Kristových tajemství (srov. preface na Narození Páně III, Zjevení Páně, Křest Páně, Velikonoční I, Nanebevstoupení I, seslání Ducha Sv.). A stejné *hodie* je konečně přítomné i na různých místech eucharistických modliteb podle svátků Krista v liturgickém roce. Na rovině formulační si můžeme povšimnout,

ném Slově v *Teologické summě*, konstruované podle sledu událostí dějin spásy. Ukazuje se zde jasně hlavní princip ovládající celou tuto část kristologie: lidská přirozenost, kterou na sebe Kristus vzal, koná jakožto nástroj ony skutky, které jsou vlastním jednáním samotného Boha.³⁶ Sv. Tomáš poté, co zkoumal „dogmatické základy nauky“ o Kristu (tajemství hypostatické unie: III, q. 1–26), představuje v chronologickém sledu vykupitelský Kristův život a ukazuje na něm pokaždé, jak boholidské tajemství subjektu – Krista – působí ve všech jeho historických činech. K významným událostem jeho života se přistupuje právě takto z hlediska dějin spásy: v traktátu o Kristově Matce (q. 27–30); Kristově početí (q. 31–34); jeho narození (q. 35); jeho zjevení (q. 36); židovském dětství (q. 37); veřejném působení započatém jeho křtem (q. 38–39); způsobu jeho života (q. 40); pokušení (q. 41); kázání (q. 42); zázracích (q. 43–44); proměnění (q. 45); utrpení (q. 46–49); smrti (q. 50); pohřbení (q. 51); sestoupení do pekel (q. 52); vzkříšení (q. 53–56) a nanebevstoupení (q. 57). A teprve poté sv. Tomáš uvažuje o oslaveném Kristu (který sedí po pravici Otcově a kraluje: q. 58–59). Následuje traktát o svátostech.

Účinnost tajemství Kristova života se netýká jen oslaveného Krista, ale už jeho historické činy mají tuto účinnost: „Kristovo vzkříšení způsobil bezprostředně Bůh, ale vzkříšení ostatních lidí je způsobeno prostřednictvím člověka Krista, který vstává z mrtvých.“³⁷ Přítomný čas slovesa *resurgere* dobře vyjadřuje historický skutek, který se jako skutek-nástroj vtěleného Slova stává *aktuální* příčinou našeho vzkříšení. Jak ale sv. Tomáš vysvětlí, že historicky minulý čin by mohl nyní po dvaceti stoletích mít účinek v našich duších (a nezapomínejme ani na jeho budoucí účinek, totiž naše tělesné vzkříšení v poslední den)?

Kristovy historické činy jsou činy Božího nástroje. Ve všech Kristových historických činech nalézáme tedy dvojí perspektivu, jež ale zůstává sjednocená: „Kristovo vzkříšení je účinnou příčinou našeho vzkříšení mocí Boží [...], která svou pří-

že liturgie velmi často spojuje výraz *hodie* (dnes = přítomnost) se slovesem v minulém čase; například: „Quia [...] *hodie* ad lumen gentium *revelasti*“, což dobře znázorňuje dvojí perspektivu: historicitu (minulý čas: *zjevil jsi*) a aktualitu tajemství spásy (*dnes*). Ve vztahu k eucharistii nám nejde o nic jiného, než dokázat právě toto: historicitu Kristovy oběti (za dnů Pontia Piláta), a zároveň jeho aktualitu v každém slavení.

³⁶ Srov. také *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 41.

³⁷ Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In IV Sententiarum*, dist. 43, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 3: „Resurrectio Christi causatur a divinate immediate; sed resurrectio aliorum mediante Christo homine resurgente.“

tomností zasahuje každé místo a každý okamžik.“³⁸ A stejně tak: „Kristovo utrpení nemá časnou a přechodnou moc, ale moc věčnou.“³⁹ Tato božská moc by neměla být uvažována jen jako hlavní příčina účinná – jíž jistě je, a je to určující –, ale také jako přítomná ve *virtus instrumentalis*, díky níž na ní mají podíl Kristovy historické skutky, jež jsou z toho samého důvodu skutky spásy Božího Syna, neboli božskou činností v činnosti lidské: a přitom zde jde o jednu jedinou činnost.

c) Kristus, živý nástroj

Sv. Tomáš odpovídá také na námitku, která tvrdí, že Kristovy historické skutky spásy by měly mít svůj spásný účinek jen bezprostředně (*posita causa, ponitur effectus*), takže historická příčina (jež nastala za Pontia Piláta) nemůže mít svůj účinek o dvacet století později: „Kristovo vzkříšení je příčinou našeho vzkříšení mocí Slova, které se spojilo s lidstvím. Uskutečnilo se z jeho vůle. A proto není nutné, aby účinek následoval bezprostředně, ale až tehdy, kdy jej předurčilo Slovo Boží.“⁴⁰ Jinými slovy, účinek (zde vzkříšení našeho těla) nastává až tehdy, když věčně aktuální vůle Boží rozhodne, že má nastat v tom kterém přesném okamžiku našich dějin. Této božské vůle se tedy výsadním způsobem účastní lidství, jež na sebe Slovo vzalo. A to jsme chtěli zdůraznit, když jsme brali v úvahu blažené patření a lásku. Připojme nyní následující: Bůh předurčil zásah nástrojové příčiny (lidství, které na sebe vzalo Slovo), aby nastal tento účinek. Aby se spojily tyto dvě příčiny – hlavní a nástrojová –, a vezmeme-li v úvahu tajemství Krista, který je ve své osobě spojil, lze říci následující: účinek nástrojové příčiny se měří činností hlavní příčiny a ta je příčinou spirituální (jde o božský rozum a vůli); následkem toho božský rozum a vůle mají účinek (zde vzkříšení našeho těla) prostřednictvím rozumu a vůle Kristova lidství. Toto lidství plodí účinek v našem těle tak, jak to Bůh zamýšlel a chtěl, tj. v určené chvíli, která je tou naší, a nejen v historické době, kdy se odehrály *acta et passa Christi in carne*. A proto jsou účinky milosti, jež dnes zakoušíme, skutečně účinky milosti od věčnosti zamýšlenými a chtěnými Bohem, poznanými a chtěnými přijatým lidstvím, ale také s pravou nástrojovou účinností skuteč-

³⁸ *Summa theologiae* III, q. 56, a. 1, ad 3.

³⁹ Tamtéž III, q. 52, a. 8.

⁴⁰ Tamtéž III, q. 56, a. 1, ad 1.

něnými skrze tajemství historického života Kristova. Aby se nás nyní účinně týkaly, přenášejí na nás svátosti jakožto oddělené nástroje až do našich dní tuto účinnost, která se váže k *acta et passa Christi in carne*. Spočívají ve zprostředkujícím doteku, a nejen ve zprostředkování síly. V tomto smyslu také musíme rozumět výrazu: „*Virtus salutifera derivatur a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta*.“⁴¹

Historické Kristovo tajemství tedy účinkuje ve svátostech. Ty však nejsou v hlubokém smyslu novými Kristovými skutky, nýbrž činy „historického Krista“, které jsou jakoby shrnuty v jeho velikonočním tajemství; historickými činy, jež se nás ve své dimenzi věčnosti týkají zde a nyní. Ale to ještě nestačí. Předložili jsme jen možnost prodloužit skrze Krista moc jeho historických spasitelských skutků na celé období dějin, které následuje po něm. K tomu není zapotřebí, aby skutky byly dnes aktuální; je třeba a zároveň stačí, aby se jednou staly v době jeho tělesné přítomnosti a aby jejich subjekt – Kristus – zůstal aktuální, což se stalo ve věčné slávě, jež jej pro nás činí přítomným. U tohoto tvrzení se často zastavují mnozí autoři, kteří zde také končí, například Henri Bouëssé:

[To, co vyjadřuje forma eucharistie, tedy konsekrační formule,] je Kristova přítomnost v eucharistických akcidentech a Kristova oběť vyjádřená chlebem a vínem a pod jejich způsoby, a to Krista takového, jaký je ontologicky, *a parte rei*, v okamžiku konsekrace: ve Večeřadle v předvečer utrpení jako *ten, kdo bude trpět*; dnes ve mši jako *ten, kdo vše vytrpěl*, avšak bohatší než kdy jindy, ve svém vzkříšeném a oslaveném lidství, bohatší o usmíření za hříchy získané na Kalvárii ve prospěch lidí.⁴²

a stejně tak Claude Geffré:

Mluví se o věčnosti Kristových tajemství či *stavů*, které zůstávají vepsány v oslaveném Kristově lidství a činí z něj svátost pro naši spásu, která je dokonale přizpůsobena naší hříšné povaze. Ve vztahu k nám působí

⁴¹ Tamtéž III, q. 62, a. 5: „Spásná moc se odvíjí od Kristova božství skrze jeho lidství až po svátosti.“

⁴² Bouëssé: „Le sacrifice...“, s. 507.

přímo právě takto oslavený a „zdokonalený“ Kristus skrze svátosti a v nich.⁴³

A ještě Jean-Hervé Nicolas:

[svátostný úkon] slouží jako „spínač“ spásné činnosti, jež je sama v sobě ukončená, ale která nevyčerpala veškerou svou moc na Kalvárii. Nevyčerpá se až do konce časů. Na jejím základě a jejím prostřednictvím se oslavený Kristus „znovu chopí“ pro každého člověka svého spásného díla. Svátostný úkon je jiný, ale díky symbolickému ztotožnění se spásnými úkony je účinnost, jíž se mu dostává od aktuálního pohybu oslaveného Krista, účinností úkonu Krista, kdysi na kříži a v hrobě pro lidi trpícího, umírajícího a vzkříšeného.⁴⁴

Předcházející vysvětlení stačí úplně pro šest ostatních svátostí, ale ne pro eucharistii. Pro oněch šest svátostí je *aktuální* oporou božské moci Kristovo oslavené lidství, jež působí jako její nástroj a nás se konkrétně dotýká ve svátosti. Zpřesníme proto v tomto smyslu předešlou citaci ze *Sumy teologie* a dodáme: „Virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem *glorificatam* in ipsa sacramenta derivatur“ [„Spásná moc se odvíjí od Kristova božství skrze jeho *oslavené* lidství až po svátosti.“]. Když však uvážíme, že v eucharistii nepůsobí jen božská moc, ale také lidsko-instrumentální opora této moci, která je skutečně přítomná a představovaná jako daná v oběť (oddělená konsekrace Těla a Krve), pak význam této svátosti (oběť) naznačuje, že se jedná především o přítomnost Krista v jeho utrpení. V tom však právě spočívá ona obtíž. Zpřesníme tedy formulaci sv. Tomáše (pouze pro případ eucharistie): „Virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem *patientem* (virtus et suppositum) *in ipsum sacramentum* (suppositum repraesentativum) derivatur.“ [„Spásná moc se odvíjí od Kristova božství skrze jeho *trpící* lidství (síla a suppositum) až po svátosti (suppositum znázorněné).“].

⁴³ GEFRE: „Les sacrements...“, s. 104 (autor vhodně dodává, že je třeba toto správné vnímání doplnit aktualitou Kristových *acta et passa*).

⁴⁴ NICOLAS: *Synthèse dogmatique*, s. 768 (který v podstatných rysech přebírá teze uvedené v článku „Réactualisation...“).

Bude proto vhodné dodat doplnění k tomu, co bylo obecně řečeno výše a co stačí pro ostatních šest svátostí. Toto doplnění musí být takové, že umožní zohlednit to, že Kristovo utrpení mělo původní historický rozměr, který mu dovolil, aby od té chvíle bylo svátostně zpřítomňováno. Podle našeho názoru je toto doplnění dáno vztahem mezi hlavní příčinou a příčinou nástrojovou, tedy samotným tajemstvím vtěleného Slova. Lidství, jež na sebe vzalo, má nejprve vlastní činnosti *ut res*, jež je předpokladem jeho činnosti *ut instrumentum*. Zdůraznili jsme, že díky aspektu *ut res* mají Kristovy lidské skutky již rozměr, který jim dovoluje pokrýt zbytek času, a dokonce věčnost, neboť jejich subjekt je obdařen blaženým patřením a láskou z důvodu hluboké jednoty obou přirozeností v jeho osobě. Kristovo lidství má poznání a vůli dotknout se každého z nás svými skutky v okamžiku, kdy je koná. Vyjadřuje toto poznání a tuto lásku a koná účinně skutky rovněž *ut instrumentum*. V samotné události utrpení Bůh nástrojově povýšil Kristův historický skutek, aby nás jím spasil. Můžeme však říci, že zde existuje i opačné působení ze strany lidství, jež na sebe Slovo vzalo, na božský pohyb. Ve skutečnosti nástrojová příčina tak trochu pozměňuje hnutí hlavní příčiny. Člověk Ježíš přijímá *modo humano* božskou moc, a tím ji zapojuje do řádu časovosti, do *hic et nunc* utrpení za Pontia Piláta. Ale zároveň z důvodu poznání všeobecné spásy a vůle k ní u člověka Ježíše je toto hlavní božské hnutí směřováno ke každému z lidí, které je třeba spasit, a je zapojeno do celého zbývajícího běhu dějin, jež se musí završit před paruzií, a do běhu času, který Kristus zná a jehož se chce svým působením dotknout. Jakým způsobem to činí? Stejným způsobem, jakým má nástrojová příčina podíl na hlavní příčině: historickým činem, který byl situován do určitého času a na určité místo, ale který, protože je nástrojem božského hnutí, jež překračuje meze času a prostoru, může zasáhnout zbytek času a celý prostor. Aby budoucí subjekty posvěcení mohly být tomuto činu přítomny, musel nám být tento čin zpřítomněn svátostně.

Jean-Hervé Nicolas vážně kritizoval toto „prodloužení“ historického činu na zbytek dějin.⁴⁵ Jeho hlavním argumentem je, že zde jde o převrácení nástrojové příčinnosti. Jistěže nástrojová příčina je vyzdvižena oním hlavním pohy-

⁴⁵ Srov. NICOLAS: „Réactualisation...“, s. 35–40, který zde zaujímá protichůdný postoj zvláště vůči Ch. JOURNETOVI: *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative. Tome 2: Sa structure interne et son unité catholique*. Paris, Desclée de Brouwer 1951, s. 177–180.

bem, aby měla účinek, který předčí možnosti pouhého *ut res*. Ale pokud jde o otázku prostoru a času nástrojového konání, ono není vyzdviženo hnutím principiálního činitele tak, že by překračovalo prostor a čas, naopak toto hnutí je partikularizuje, „vtěluje“, a tím také vymezuje a omezuje samotný hlavní pohyb. Jinými slovy, nástrojové jednání se nestává věčným, nýbrž božské působení se stává časným. Navíc spojení mezi božským pohybem a nástrojem trvá jen po dobu onoho pohybu, takže když nástrojové jednání ustane, přestává i temporalizace božského pohybu. A konečně nástrojová příčinnost má objasňující hodnotu, nakolik vyjevuje udělení božské moci jejímu nástroji, a umožňuje mu tím působit účinky, které překračují jeho vlastní možnosti; tato příčinnost však sama o sobě nevysvětluje spojení mezi nástrojem a přijímajícími subjekty, které nejsou v historické chvíli božského pohybu skrze tento nástroj přítomné. Tyto námitky nás mohou uvést v pochyby, nejsou však neřešitelné, přijmeme-li úvahu o jedinečné zvláštnosti nástroje, kterým je Kristus.

d) Kristus, nástroj sui generis

Nástrojová příčinnost, vykonávaná Kristem, má své kořeny v jeho zcela jedinečné ontologii: jde o hypostatické spojení, které spočívá na skutečnosti, že přijaté lidství je spojeným nástrojem Slova, tak trochu jako je tělo nástrojem duše. Odtud plyne první důležitý důsledek: lidství jako nástroj není sjednoceno s božskou hlavní příčinou působením, které by bylo vnější, přechodné a pomíjející, jako například když řemeslník pracuje se svým nářadím. Sjednocení se uskutečňuje v samotné bytosti, podobně jako je tělo sjednoceno s duší.⁴⁶ V tajemství vtěleného Slova Kristovo lidství existuje jen jako nástroj, jenž bez ustání podléhá působení hlavní příčiny. Bůh ve Slově pozvedá *neustálým* působením lidství počaté v Mariině lůně, aby konalo věci, které přesahují schopnosti obyčejné lidské bytosti.

Toto stálé božské působení zasahuje *oduševněný* nástroj, tj. takový, který je nástrojem jen do té míry, v níž je mu vlastní rozum a vůle. Znamená to, že božské působení předpokládá aktuální existenci principu jednání člověka Ježíše, tedy existenci jeho lidského rozumu a jeho vůle *in actu*. A protože hypo-

⁴⁶ Srov. sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In libros de Anima*, lib. II, lect. 9: „Manus non est instrumentum motum ab aliquo exteriori, sed solum a principio intrinseco: est enim pars hominis moventis seipsum.“

statické spojení zasahuje do hloubky celé jeho bytosti, jeho rozum je zdokonalen blaženým patřením a jeho vůle je zdokonalena blaženou láskou.

Na druhou stranu nejde jen o lidství, které by bylo ponechané svým vlastním silám, ale o *přijaté* lidství, tj. zcela naplněné milostí (jde o osobní milost jako důsledek milosti spojení), jež koná jako nástroj, aby udělovalo *svou* milost (Jan 1,16: „Všichni jsme dostali z jeho plnosti, a to milost za milostí“ – osobní milost a milost hlavy jsou totožné): Kristovo lidství může coby nástroj milost udělovat jen proto, že ji samo v plnosti má. Tím se zde dotýkáme čehosi jedinečného, co je vlastní Kristu a co vyžaduje, abychom přemýšleli o oné nástrojové příčinnosti, kterou vykonává ve svém lidství zcela zvláštním způsobem. Nástroj ve své podstatě vlastně vůbec nemusí být nějakým vynikajícím způsobem obdařen tím, co má předávat okolí. To, co je pro nástroj charakteristické, je spíše čistě přechodná síla na základě působení hlavní příčiny. Avšak v případě Krista jeho lidství nástrojově posvěcuje, protože je samo svaté: samo má to, co přenáší na druhé. Božská hlavní příčinnost se touto výjimečnou situací neruší, ale právě naopak je ještě více zdůrazněna: Bůh, který na sebe bere lidství v osobě Slova (Bůh působící milost spojení), uvádí v bytí lidství, které je schopno díky jedinečnému spojení s ním rozdávat milost, již je naplněno (osobní milost), a to svou vlastní lidskou rozumovou a volní činností (milost hlavy). Účinek nástroje v tomto případě nepřesahuje jeho vlastní sílu: vždyť jen uděluje to, čím je a co má. Jen sám Bůh může být příčinou milosti, neboť ona je účastí na tom, čím je Bůh svou přirozeností. On proto nejprve způsobil milost spojení, a od té chvíle je to tajemství vtělení, které má spasit svět boholidskými činy, jež spodobují věřící se svatým Kristovým lidstvím. Bůh v nás působí milost nejen *skrze* lidství, které na sebe vzal, ale také přímo *v* něm, *skrze* lidský skutek a v něm, který spodobuje s přijatým lidstvím a *skrze* toto lidství se samotným Bohem.

Vraťme se nyní k závažným námitkám otce J.-H. Nicolase a pokusme se na ně odpovědět.

Zdá se nám, že není správné v jedinečném případě Kristova dějinného spásného působení tvrdit, že se božské působení *skrze* jednání svého nástroje „temporalizuje“ pouze *hic et nunc* (v Jeruzalémě za Pontia Piláta). Jistě tomu tak je v tom smyslu, že se spása, kterou přináší Kristovo utrpení, dotkla jeho současníků (lotra po pravici Páně, setníka u paty kříže...), nicméně toto dějinné jednání je stejně přítomné po všechny okamžiky času, který uplyne do té doby,

než Kristus znovu přijde ve slávě, protože je pro nás zpřítomněno ve svátostech (*quoad nos*, tj. vzhledem k nám je zde nutnost zprostředkujícího nositele). Jedinečné tajemství ontologie Spasitele spočívá totiž v tom, že byl člověkem, který plně znal a chtěl spásu každého člověka skrze svou oběť a který tuto spásu mohl s konečnou platností naplnit v daném bodě dějin a prostoru (v Jeruzalémě, za Pontia Piláta), a také ji opravdu uskutečnil s účinkem pro celý zbytek dějin, které se mají odehrát. Uskutečnil ji *boholidským* činem, jenž je díky přijímajícímu božství aktuálním v jakékoli době a díky přijatému lidství historickým. Jedinečný čin utrpení jediného Spasitele, vtěleného Slova, je vykonán božskou osobou, jež jedná skrze lidský skutek a v něm. Boží jednání se tedy *temporalizuje* díky své jednotě s historickým lidským jednáním. Avšak čas, o nějž se zde jedná, není jen určitým bodem, kdy byl vykonán historický čin za Pontia Piláta, nýbrž představuje celek času, jenž má uplynout až do druhého příchodu ve slávě: *ephapax*,⁴⁷ jednou (dějiny v určitém bodě) a provždy (zbytek dějin, který má uplynout). Oběť mše je opravdu obětí na kříži, protože ta byla ve chvíli, kdy byla přinesena, již něčím víc než jen událostí v určitém bodě dějin. Obsahovala v sobě zvláštní historický rozměr, jenž jí umožnil, aby skrze svátost byla zpřítomněna každému člověku, který se narodí v následujícím čase. Až ve chvíli paruzie, kdy čas přestane plynout, nebude již nutné zpřítomňovat tuto událost skrze svátost, ani nebude nutná „kontinuální dějinnost“ této události.

Máme za to, že proto stačí, když mezi bodovou dějinnou událostí a dneškem – pokud jde o nás, kteří jsme se narodili po ní – bude ustaven fyzický kontakt Kristova lidství jakožto nástroje s přijímajícím podmětem za pomoci bezprostředního nositele, což je úlohou svátostného zpřítomnění, založeného na *pravé, skutečné a podstatné* přítomnosti obětovaného Krista. Toto zpřítomnění bylo ustanoveno již před dějinnou událostí samotnou. Ustanovení eucharistie v předvečer utrpení ukazuje, že Ježíš znal, chtěl a mohl uskutečnit onu „kontinuální dějinnost“, aby jeho oběť byla svátostně zpřítomňována poté, co byla dokonána v určitém bodě dějin za Pontia Piláta. To nám dovoluje v důsledku říci, že naše eucharistie se vztahuje ke kříži právě tak jako poslední večeře, či přesněji řečeno, že se vztahuje nejprve a výslovně k poslední večeři a skrze ni ke kříži.

⁴⁷ Z řec. *epi a hapax*: „jednou provždy“ (pozn. překl.).

Proč by se tedy svátost eucharistie měla v tomto bodě lišit od ostatních šesti svátostí? Proč právě jen v případě této svátosti se Bůh nechal v Kristu tak zatáhnout do lidství, že toto zatažení tak proniklo naše dějiny, že „prodlužuje“ bodový akt, který se tak stává kontinuálním? Jak jsme již řekli, přítomnost oslaveného lidství v Boží věčnosti by zcela stačila k vysvětlení jeho účinné přítomnosti ve svátostech po tu dobu, kdy se církev nachází *in via*: přítomnosti skrze jeho *moc*. Stačí také k tomu, aby vyjevila, co se odehrává ve chvíli, kdy přistupujeme ke svatému přijímání, při němž k nám přichází lidství, které je skutečně přítomné tak, jak je, vzkříšené, oslavené, živé a oživující. Ale toto vysvětlení nestačí k plnému uchopení víry církve: Kristovy přítomnosti v úkonu jeho obětujícího utrpení v okamžiku eucharistické konsekrace, tj. trpícího Krista.

Tato originalita přítomnosti a působení Krista zároveň trpícího a oslaveného v tajemství eucharistie, která znameními znázorňuje a uskutečňuje v celém rozsahu tajemství jeho Velikonoc svátostně zpřítomněných, vysvětluje, proč je tato svátost *Nejsvětější* svátostí. Z titulu svého svátostného významu je stále živým zdrojem ostatních svátostí a zároveň je cílem, k němuž ostatní svátosti vedou. Je jedinou, která je předmětem pravého kultu, jenž se navíc neomezuje jen na slavení eucharistie (eucharistická adorace, procesí apod.). Účelem tohoto kultu je ukázat výjimečnost této přítomnosti (katechetický aspekt), oslavovat ji a tím vybízet k jejímu kontemplování.⁴⁸ Je však třeba starostlivě jej tříbit a vykonávat, protože se odehrává mimo svátostné slavení a nemůže proto vyjadřovat veškerou jeho plnost. A tak se například touto úctou ukazuje na Krista, který je Kristem vzkříšeným, oslaveným a věčně živým.⁴⁹ Není na tom nic nesprávného, ale mohlo by to upozadit první aspekt Kristova velikonočního tajemství: jeho utrpení a smrt. A proto jedno z hlavních liturgických pravidel tohoto kultu stanoví, že musí být vykonáván v návaznosti na eucharistické tajemství.

⁴⁸ Posledním svědectvím magisteria, který to dokládá, je: JAN PAVEL II.: Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, č. 25, AAS 2003, a. 95, s. 449; čes. vyd.: s. 24: „Úcta uzdávaná eucharistii mimo mši má pro život církve nesmírnou cenu.“

⁴⁹ Tento aspekt slávy lze sledovat na uměleckých ztvárněních většiny monstrancí (zářící slunce) či na (triumfální) okázalosti procesí.

Konečně máme za to, že v rámci jasně položené teologické otázky po oné tajemné totožnosti kříže a eucharistie je ve hře zcela křesťanské pojetí času, nastolené vtělením. Abychom byli přesní, nazvěme „posledním časem“ to, co bylo nastoleno vtělením a zpečetěno Kristovým velikonočním tajemstvím. Tímto výrazem máme na mysli nejprve to, že tento čas v časové posloupnosti následuje poté, co byl prorokován a připraven definitivní Spasitelův příchod. Kromě toho však také znamená, že tento čas završuje dějiny v tom smyslu, že v dějinách spásy již nemohou následovat pozdější období, která by byla kvalitativně vyšší. Tento poslední čas však zůstává časem ve smyslu lineární posloupnosti okamžiků, která vyjadřuje také čas života lidí, již se rodí, žijí a umírají po Kristu. Tento lineární čas lze uchopit dvěma způsoby: jednak je časem oslaveného Krista, který na nás ze své věčnosti přímo působí skrze svátosti; je však také časem „kontinuální dějinnosti“ oběti na kříži, zpřítomňované v eucharistii. A eucharistie v tom, co znázorňuje jakožto zdroj všech ostatních šesti svátostí, implikuje vidění času, jež slouží ostatním šesti svátostem, každé podle jejího vlastního řádu. Dnes nežijeme na věčnosti ani v pouhém sledu okamžiků, nýbrž v jakémsi *ephapax*. Ústřední akt spásy, v němž je vše shrnuto, totiž celé Kristovo velikonoční tajemství (smrt a zmrtvýchvstání) je trvajícím skutečností, která je aktuální po všechen lineární čas, jež světu zbývá. To, co se Kristu přihodilo *jednou* tak, jako se člověku stane to či ono, se po pravdě událo *jednou provždy* v jedinečném smyslu, jež nelze žádným jiným lidským skutkem ověřit. Tento čas je určován přítomností zároveň trpícího i oslaveného Pána, jež nás spodobuje s tímto dvojím aspektem svého stále *aktuálního* tajemství.⁵⁰ Křesťanský stav odvíjející se od křtu, který je spodobením s Kristem v jeho smrti a vzkříšení,⁵¹ od nás vyžaduje, abychom v přítomném životě udržovali zároveň živé dva aspekty: jednak aspekt smrti tomuto světu a jednak aspekt již oslaveného života. Předběžné uchopení eschatologie, jež může být v tomto světě zahájena, ne však dokonána, vyžaduje, abychom na první místo stavěli eucharistickou aktualitu *Christi patientis*.

⁵⁰ To umožňuje dát veškerou hloubku duchovnímu tématu Krista, který je „v agónii až do konce světa“ u Pascala (srov. *supra*, č. 29). Mystikové „vidí“ trpícího Krista, jak do nich otiskuje svůj bolestný obraz: srov. DI BERNARDO: „Mystique de la Passion“, sl. 312–338 (sl. 333, pokud jde o vztah mystiků k trpícímu Kristu).

⁵¹ Pro sv. Pavla být pokřtěn znamená „být spolu s Kristem položen do hrobu“ (Kol 2,12, viz také Řím 6,4–5).

Je-li křesťanský život tak hluboce poznamenán onou minulostí, jíž je Kristův kříž, je nutné, aby se zpřítomňovalo nejen to, co jsme Kristovým křížem získali, ale aby tato minulost pro nás byla jistým způsobem současností, tj. aby byla *svátostně zpřítomněná*.

Křesťanský čas je tedy třeba si představit jako určité „rozšíření“ Kristovy přítomnosti z doby, kdy zde tělesně přebýval, ve shrnujícím tajemství „hodiny“ jeho oběti. Dovoluje nám to hlouběji pochopit vztah, který křesťanství uznává mezi „bodovou“ dějinností života Kristova, a onou druhou dějinností – naší –, jež není pouze ani hlavně časovým sledem odvíjejícím se po Kristu, nýbrž „kontinuální dějinností“ Krista za dnů jeho tělesné přítomnosti završenou jeho velikonočním tajemstvím. Tato výlučně křesťanská časovost, uchopená ve svém eucharistickém zdroji, dovoluje vysvětlit další otázky, u nichž vstupuje do hry čas spásy. Tak například pochopení Tradice v čase církve je taktéž určováno „kontinuální dějinností“ Písma, jež jako takové bylo napsáno v minulosti.⁵² Kristův duch pomáhá společenství věřících uchovat nejen to, co bylo napsáno (bodové dějinné zjevení), nýbrž to, co jednou provždy inspiroval (kontinuální dějinné zjevení).⁵³

Trváme-li na tom, že pro nás je Kristus z doby svého utrpení stále přítomný, neznamena to, že zapomínáme na to, že též Kristus je dnes oslavený. Jde jen o to, nač položíme důraz. Skutečnost oslaveného Krista v aktuálním čase směřuje církev k budoucímu završení dějin započatému zmrtvýchvstáním. Eschatologický rozměr slávy v křesťanském životě však nelze plně pochopit bez onoho prvního rozměru – připodobnění jeho utrpení –, který do našeho života uvádíme skrze křest.

Tvrzení „tajemné“ jednoty dějinné oběti na kříži a eucharistické oběti není závěrem, k němuž lze dospět nějakou úvahou, nýbrž je pravdou víry. Církev

⁵² Tento příklad jsme převzali z velmi názorné studie křesťanského pojetí času: T. G. CHIFFLOT: *Approche d'une théologie de l'histoire*. Paris, Cerf 1960, s. 45.

⁵³ K naší je úvaze je vhodné vztáhnout debatu II. vatikánského koncilu o *jednom* či *dvou* zdrojích zjevení (srov. *Dei Verbum*, č. 9). Zdá se, že rozlišení mezi jediným zdrojem *essendi* (Zjevení) a dvěma zdroji *inveniendi* (Písmo a Tradice), naznačuje zvláštnost pojetí času nastoleného Kristem (*ephapax*). K této „dvojí časovosti“ (bodové a kontinuální) zjevení viz názornou studii G. O'COLLINS: „Révélation passée et actuelle“, in R. LATOURELLE (dir.): *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*. Montréal – Paris, Bellarmin – Cerf, 1988, (Recherches, NS, 15), t. 1, s. 141–152.

se ve svém věřícím vědomí vždy zřetelně dovolávala apoštolské víry, když její víra byla vážně zpochybňována. Nestačí říct, že teologie jen s velkými obtížemi vysvětluje toto tajemství. Rozhodující je pochopení toho, jak se máme připodobnit Kristu, pochopení samotné povahy toho, co má vyjadřovat náš mravní život, a tím také pochopení našeho základního vztahu k tomuto pomíjejícímu světu.

Z francouzského originálu „La présence dans les saints mystères. Réflexions à propos du *présent* christologique de l'Eucharistie“, *Revue thomiste* 2004, t. 104, n. 3, s. 395–419, přeložili Tomáš Chudý, Štěpán M. Filip OP a Benedikt Mohelník OP.

David Berger

„Základní pevnosti tomismu“

Hledání „podstaty“ tomismu v germanofonní novoscholastice

Dr. David Berger, známý současný německý tomista, se ve svém příspěvku zabývá tím, jak se někteří germanofonní novotomisté snažili stanovit základní principy nauky sv. Tomáše Akvinského. Poté, co se zastavil u Herrmanna Ernsta Plassmanna (1817–1864), Alberta Stöckla (1823–1895) a Ernsta Commera (1847–1928), kteří viděli těchto principů několik, se zvláště věnuje dvěma dominikánským autorům: Alexandrovi M. Horvathovi (1884–1956) a Gallovi M. Manserovi (1866–1950). Prvně jmenovaný vychází z 24 tomistických tezí, schválených vatikánskou Kongregací pro studia v roce 1914, jakožto ze „základních pevností tomismu“ a zdůrazňuje jako nejzákladnější pojem bytí. G. M. Manser ve svém monumentálním díle *Das Wesen des Thomismus* důsledně rozvíjí jako základní princip tomismu pojem aktu a potence. V závěru příspěvku je ukázáno na přednosti hledání podstaty tomismu, zvláště vzhledem k jeho aktualizaci, a zároveň na jeho určitá úskalí.

Jak opětovně zdůrazňuje současné studium díla Tomáše Akvinského,¹ k ústředním pojmům jeho myšlení patří idea *řádu*. Tak např. na začátku jednoho ze svých nejosobnějších děl, *Summy proti pohanům*, Tomáš uvádí Aristotelovo dictum (*Met* I 2), že úkolem moudrého je pořádat: „Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur quod sapientis est ordinare.“² Moudřími se nazývají lidé, kteří správně pořádají věci, nebo lépe řečeno: kteří vhodně ukazují daný řád. Tato poslední myšlenka je důležitá, protože ukazuje, jak velice se Tomášovo pojetí řádu liší od německého idealismu, postupujícího ve stopách Kanta, a od postmoderního konstruktivismu: oba tyto směry vycházejí z názoru, že neexistuje svět, který by byl systematicky uspořádán nezávisle na lidském poznání, že takový svět je teprve výtvorem regulativního užívání rozumových idejí, případně dílem myšlenkového systému. Tomášův názor je zcela jiný. Podle něho je *ordo in rebus* vždy a nutně před *ordo secundum modum intelligendi*.³ Ale jak filosofie, tak především teologie, v níž Tomáš vidí svůj nejvlastnější úkol,⁴ jsou moudrostí ve vrcholném smyslu.

Ale jak má podle Tomáše postupovat ten, kdo pořádá věci? Základní je tu odpověď, kterou dal Tomáš na mnoha místech, ale patrně nejjasněji ve svých *Quaestiones de potentia* a v komentáři k *Metafyzice*.⁵ Souhrnně řečeno: pořádající se snaží vytvořit, případně objevit jednotu v různosti pomocí *distinctio cum convenientia*, pomocí *cooperatio* a vztažením k cíli.⁶ K tomu pak potřebuje jeden nebo několik pořádajících principů, eventuálně několik ústředních řídících motivů.

Ale jak dospěje k těmto pořádajícím principům? Ty se získávají, prohlubují a aplikují – stejně jako všechny ostatní principy – za součinnosti dvou postupů: *modus resolutionis* a *modus compositivus*. Na jedné straně je *resolutio*, neboli reduk-

¹ Srov. Hans MEYER: *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*. Paderborn 1961, s. 667–670.

² „Mezi jinými věcmi, které si lidé myslí o moudrém, je Filosofem uváděno to, že moudrému náleží pořádat.“ *C. Gent.* I, cap. 1. K tomu srov. také: Rolf SCHÖNBERGER: *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*. Darmstadt 2001, s. 17–19.

³ *S. Theol.* Ia, q. 21, a. 1, ad 3; *De potentia*, q. 10, a. 3.

⁴ Srov. *C. Gent.* I, cap. 2.

⁵ *De potentia*, q. 7, a. 9, ad 7; *In Met.* V, lect. 20, nr. 1061.

⁶ *De div. nom.* 4, 1.

tivní postup, který vystupuje od účinků k poznání příčin a je výrazem základní struktury lidského myšlení, jež vždy proniká od méně obecného a méně inteligibilního k tomu, co je více obecné a více inteligibilní. Cornelio Fabro soudí, že tento postup je pro tomistickou metafyziku nejcharakterističtější: „Il metodo della metafisica tomistica non è né intuitivo, né dimostrativo, ma ‚risolutivo‘.“⁷ Je v kruhovém pohybu (*motus circularis*) – tento pohyb je ze všech pohybů nej-dokonalejší – doplňován syntetickou metodou. Ta vychází z principů či řídících motivů nalezených pomocí *resolutio* a v jejich světle nově uvažuje rozmanitost:⁸ „[...] est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quem procedimus a compositis ad simplicia et a toto ad partem [...] et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas; alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis, cum pervenitur ad totum.“⁹

Když uvážíme Tomášův vědecký program, který jsme zde nastínili,¹⁰ nikterak neudivuje, že takové pořadající principy nalézáme ve všech Tomášových dílech. Sám Tomáš mluví o ústředním místě, jež zaujímají principy v každé

⁷ „Metoda tomistické metafyziky není ani intuitivní, ani důkazová, nýbrž ‚resolutivní‘.“ Cornelio FABRO: *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*. Torino 1960, s. 63. Srov. též: Jesús VILLAGRASA: „La resolutio come metodo della metafisica secondo Cornelio Fabro“, *Alpha-Omega* 2001, vol. 4, s. 35–66.

⁸ Principy, o nichž je tu řeč, je třeba odlišovat od *prima principia*, které poznává *similiter* každý člověk na základě jejich bezprostřední evidence – i když mají ve zmíněném kruhovém pohybu velikou úlohu: srov. Leo J. ELDERS: „The First Principles of Being in the Philosophy of St. Thomas Aquinas“, *Doctor Angelicus* 2003, vol. 3, s. 59–96.

⁹ „[...] je totiž dvojí cesta, jak postupovat k poznání pravdy. Jedna způsobem resoluce, na níž postupujeme od věcí složených k jednoduchým a od celku k části [...] ,a na této cestě se dokonává poznání pravdy, když docházíme k rozlišenému poznání jednotlivých částí; jiná je cesta kompozice, na níž postupujeme od jednoduchých věcí k složeným, kterou se dokonává poznání pravdy, když docházíme k celku.“ *In Met.* II, lect. 1. Srov. také: *Expos. In Boetii De Trin.*, pars 3, q. 6, a. 1; k tomu: Stanisław KAMIŃSKI: „Reduktive Erklärung in der thomistischen Philosophie“, in Antonio PIOLANTI (a cura di): *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale V: Problemi metafisici*. Città del Vaticano 1982 (Studi tomistici, 14), s. 473–478; Leo J. ELDERS: *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*. Salzburg – München 1987, Bd. II, s. 195–196; Jan AERTSEN: „Method and Metaphysics. The via resolutionis in Thomas Aquinas“, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the 8. International Congress of Medieval Philosophy*. Helsinki 1990, s. 3–20.

¹⁰ Nejlépe o něm informuje Leo J. ELDERS: *Sobre el método en Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires 1992.

vědě.¹¹ Podle klasické teorie vědy jsou ony pravdy, jež tvoří principy vědy a propůjčují jim evidenci, v určitém smyslu nutné.¹² Tomáš se přísně snaží, aby jeho práce vyhovovaly vědeckým kritériím, a proto také nepřekvapuje, že všechna jeho díla jsou podřízena principům. Louis de Raeymaeker například o komentářích k Aristotelovi říká: „Nespokojoval se tím, že v nich vyložil slovní smysl Aristotelova textu, ale usiloval také o to, aby ukázal význam a dosah základních řídících principů díla [...].“¹³

Tomistická škola věrně sledovala svého mistra a už od svých počátků usilovala o to, aby si tyto principy stále znovu osvojovala, myšlenkově pronikala a na základě těchto principů řešila problémy své doby. Tak se tomismus mohl autenticky rozvíjet a byl schopen založit plodný růst při zachování identity.

Tomismus v období novoscholastiky tuto metodu velmi brzy přijal a učinil ji důležitým charakteristickým rysem svého myšlení. Při pohledu na novoscholastiku tomista Gallus Manser – o němž budeme ještě podrobně mluvit – v roce 1932 píše: „Zvyk uvádět sumárně v nejrůznějších filosofických oblastech nejdůležitější tomistické nauky se v naší době značně rozšířil. Lze to jen vítat.“¹⁴

Tento „zvyk“ přejal od vědy učitelský úřad a velice ho tím podpořil: papež Lev XIII. vydal encykliku *Aeterni Patris* (1879)¹⁵ a Kongregace pro studia vyhlásila 24 tomistických tezí.¹⁶ V Německu však nebyly tyto teze přijaty ani jednomyslně, ani vlídně. Kde nebyly přímo kritizovány, tam byly pohřbeny mlčením.¹⁷ Tomu odpovídá skutečnost, že velmi malý počet německých autorů, kteří psali o podstatě či principech tomismu, se naopak opíral o tato prohlášení učitelského úřadu.

¹¹ *Anal. post.* I 32, 88 b. 27: „Et iterum sunt quaedam principia, circa quae sunt scientiae, scilicet subiecta scientiarum, quia definitionibus subiecti utimur ut principiis in demonstrationibus.“

¹² *S. Theol.* Ia, q. 1, a. 2.

¹³ Louis de RAEYMAEKER: *Einführung in die Philosophie*. Übertrag. von E. Wetzel. Einsiedeln 1948 (Philosophia Lovaniensis), Bd. I, s. 136.

¹⁴ Gallus MANSER: *Das Wesen des Thomismus* (1932). Freiburg (Schweiz) 1949, s. 99.

¹⁵ ASS 1897, vol. 12, s. 97–115; DH, nr. 3135–3140 (výňatky). K tomu srov. Antonio PIOLANTI (a cura di): *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale. L'Enciclica „Aeterni Patris“, I–VIII*. Città del Vaticano 1981–1982.

¹⁶ AAS 1914, vol. 6, s. 336–341; DH, nr. 3601–3624.

¹⁷ K přijetí 24 tezí srov.: Alexander HORVATH: „Die Grundfesten des Thomismus“, *Divus Thomas* (F) 1915, r. 2, s. 261–308; Roger AUBERT: „Die Enzyklika ‚Aeterni Patris‘ und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie“, in Emmerich CORETH aj. (Hrsg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe*. Graz 1988 (= *ChP II*), s. 326–328.

„Neotřesitelné principy tomismu“: Herrmann Ernst Plassmann

Není tajemstvím, že většina novotomistů budovala své myšlení nejen přímo na spisech Tomáše Akvinského, nýbrž poznávala jeho nauku *také* prostřednictvím děl jeho velkých žáků, zvláště tomistů XVII. a XVIII. století. Tak Herrmann Ernst Plassmann, který studoval na *Collegium S. Thomae de Urbe* (zvaném krátce *Minerva*) a tam také získal teologickou hodnost magistra, napsal v roce 1857 (tři roky po ukončení studia): „Pokud jde o starší literaturu o tomášské filosofii, jsou velmi dobrá následující díla: 1. Goudin OP, *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata...* 2. Roselli OP, *Summa philosophiae D. Thomae...* 3. Alamani SJ, *Summa philosophiae D. Thomae...* První dílo je nejlepší. U dominikánů v Římě je dosud příručkou k přednáškám.“¹⁸ Že užívání těchto učebnic nevyklučovalo studium původních textů, to je patrné z toho, co Plassmann píše o několik stránek dále: „Ve starobylých sálech dominikánského kláštera Maria sopra Minerva, v prostorách proslulých přítomností slavných vědců, se slova velkého učitele církve důstojně uchovávají v čerstvé paměti a ve velké úctě. Filozofové se učí text velkého mistra ještě slovo od slova z paměti.“¹⁹ Nepřekvapuje tedy, že všechny studie, které zde hodláme představit, více či méně výslovně budovaly na základech, které položili velcí tomisté jako Dominik Bañez, Reginaldus, Jan od svatého Tomáše, Goudin aj.

Po roce 1850 se však setkáváme nejčastěji s pracemi, jež se snaží podobně jako Reginaldus zpracovat přehledný počet základních principů tomismu. Opět se tu musíme omezit na několik málo příkladů, které však zastupují mnoho dalších děl, o nichž se můžeme zmínit jen krátce *en passant*.

Časově zaslouží zmínku jako první už zmíněný Herrmann Ernst Plassmann (1817–1864).²⁰ Dnes už je prakticky zapomenut, ale jistě ho můžeme řadit k nejvýznamnějším průkopníkům striktního novotomismu v německé jazykové

¹⁸ Herrmann Ernst PLASSMANN: *Die Schule des hl. Thomas von Aquin. Zur genaueren Kenntnissnahme und weiteren Fortführung für Deutschland neu eröffnet*. Soest 1857, Bd. I, s. X.

¹⁹ Tamtéž, s. 7. Srov. také: Heinrich M. SCHMIDINGER: „Der Streit um die Anfänge der italienischen Neuscholastik“, in *ChP II*, s. 72–81; E. I. NARCISO: *La Summa Philosophica di Salvatore Roselli e la rinascita del tomismo*. Roma 1966.

²⁰ K Plassmannovi srov.: Peter WALTER: „Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachlichen Raum“, in *ChP II*, s. 139–144.

oblasti. Plassmann se explicitně představuje jako tomista přísné observance,²¹ který chtěl – opíraje se o to, čemu se naučil „v posvátných římských síních“²² – tuto školu znovu obnovit pro Německo. Hned na začátku svého hlavního díla zdůrazňuje ústřední postavení základních principů ve škole svatého Tomáše: „Pro školu svatého Tomáše je právě nejcharakterističtější, že nepostoupí ani o krok, jestliže nestojí na neotřesitelné půdě, jestliže takto neobjasní principy [...]. Pro tuto filosofii je právě charakteristické, že se ukazuje nejneotřesitelnější právě tam, kde nás ostatní školy nechávají kolísat, totiž v principech.“²³ Tyto principy jsou východiska a „uzlové body“,²⁴ jež spojují všechny jednotlivé myšlenky.

Jsou tři úzce příbuzné principy, jež Plassmann neustále označuje jako nejzákladnější:²⁵ První se opírá o prolog Tomášova komentáře k *Metafyzice*:²⁶ zaměření mnohosti věcí k jednomu, jež odráží pravou „jednotu v mnohosti“. ²⁷ Každá otázka na jednotlivé příčiny v sobě obsahuje otázku na jednu příčinu všech příčin. Rozum a vůle při hledání svého objektu usilují o jednotu, kterou jim zaručuje nauka o transcendentáliích: „*Omne ens unum est, verum est, bonum est* – tato důležitá věta stojí na vrcholu tomistické metafyziky.“ Teprve v této jednotě nacházejí obě mohutnosti duchovní bytosti své upokojení: „Všude jde o *pri-*

²¹ Příznačný je údaj, který se objevuje pod jeho jménem na všech titulních listech jeho děl: „Magister s. theol. Ex Collegio Sti. Thomae de Urbe O. P. Romae“. Srov. také výroky: PLASSMANN, *Schule des hl. Thomas*, Bd. I, s. 7–8.

²² Tamtéž, s. 7. Srov. také, co k tomu píše Dörnholt: „V Římě dosud existovala nadace kardinála Jeronýma Casanate ze XVII. století u dominikánského kostela S. Maria sopra Minerva a zde, pokud jde o Evropu, znovu poprvé vystoupila na veřejnost tomistická teologie. Zde v *Collegium S. Thomae de Urbe*, neboli *Collegium Angelicum*, byla znovu jako předtím vykládána *Summa theologica* denně ve dvou přednáškách, po nichž následovaly disputace. Působení tohoto znamenitého ústavu se z velké části zasloužilo o tomistické hnutí, jež se od 40. let 19. století stále silněji šířilo po Itálii a dále také po ostatních katolických zemích.“ Bernhard DÖRNHOLT: *Der Predigerorden und seine Theologie*. Paderborn 1917, s. 67.

²³ PLASSMANN, *Schule des hl. Thomas*, Bd. I, s. 5. Josef HÖFER: „Herrmann Ernst Plassmann“, *Theologie und Glaube* 1965, r. 55, s. 106–120 [115], zastává tezi, že Plassmann se tomuto zdůrazňování principů naučil od svého učitele Baadera. Ale uvážíme-li zmíněnou tradici tomistické školy, která ovlivnila Plassmanna jistě více než Baader, je to správné jen zčásti.

²⁴ PLASSMANN, *Schule des hl. Thomas*, Bd. I, s. 78.

²⁵ Na jiném místě uvádí také reálný rozdíl mezi bytím a esencí (tamtéž, Bd. V, s. 255–304). Ale k tomuto motivu se vrátíme ještě jednou zvlášť.

²⁶ *In Met., Prolog*: „Quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans sive regens et alia regulata sive recta.“

²⁷ PLASSMANN, *Schule des hl. Thomas*, Bd. I, s. 45.

mum et ultimum, o principium et finis, o unitas sive essentiae sive ordinis, o unitas sive cognitionis, sive constitutionis sive productionis. Všude se setkáváme s axiomem: *quae sunt dispersa in inferioribus, sunt unita in superioribus.*²⁸ Názorné uskutečnění tohoto principu nalézá Plassmann v gotické architektuře katedrál: „Tak jako je charakteristickým rysem gotického stavebního stylu, že principiální tvar se neustále opakuje v mnoha aplikacích – až po poupě a květ jakožto závěr celku, až po nejmenší znázornění celku v něžné ozdobě – tak je také charakteristickým rysem této filosofie uvádět všechno na [...] jeden nejvyšší a poslední princip a neustálými aplikacemi nejvyšších principů osvětlovat *particulare* v jeho plnosti odkazující k celku.“²⁹

Druhý princip či základní charakteristický rys souvisí úzce s prvním principem a je stanoven s vědomou distancí od moderní filosofie, jejímž představitelem je pro Plassmanna především Descartes, Luther filosofie.³⁰ Descartovo myšlení se vyznačuje „dialektickým postupem a v důsledku toho nejistotou, kolísáním a proměnami“, jež kladou princip oddělení filosofie a teologie, víry a vědění, subjektivismu a racionalismu. Naproti tomu tomismus postupuje zcela opačně. Jeho druhým charakteristickým znakem je právě, že postupuje logicky – „a v důsledku toho zaručuje jistotu, pevnost a stálost“.³¹ Plassmann se v této souvislosti znovu vrací k obrazu katedrály. „Tomáš nejen vystavěl pro služebníky svatyně Páně nádhernou katedrálu, ale zároveň kolem dokola založil tak trvalou, tak uspořádanou a tak dokonalou pevnost, že kdo v ní stojí, vysmívá se všem útokům nepřátel.“³²

Třetí velký základní princip vyplývá z následků karteziánismu. Je to opravdový „vrchol“ tomismu: ve všech oblastech – zejména v oblasti ideálního a reálného bytí, v oblasti jednotlivého a obecného, které Descartes divoce zpřevracel – se Tomášovi podařilo „tyto oblasti s opravdu mistrovskou péčí rozlišit, aniž je od sebe oddělil, spojit, aniž je vzájemně smísil.“³³

²⁸ Tamtéž, s. 76.

²⁹ Tamtéž, s. 74–75.

³⁰ Tamtéž, s. 179: „Tento muž zaujal v oblasti filosofie totéž postavení jako Luther v oblasti náboženství. Cartesius je vlastně revolucionář, jehož vystoupením ve filosofii začal trvalý koloběh revolucí ve filosofii až do dnešního dne.“

³¹ Tamtéž, s. 193.

³² Tamtéž, s. 109.

³³ Tamtéž, s. 244.

Hlavní proud germanofonních novoscholastiků přijímal Plassmannovo základní pojetí a jeho výklad Tomáše tvrdě kriticky, ale (málo početní) tomisté přísné observance uvítali toto dílo pozitivně, až s euforií – např. eichstättský učenec Franz von Paula Morgott a mladý Martin Grabmann, ale také slavní medievisté jako Clemens Baeumker. Jak dalece působil i za hranicemi Německa, to vidí každý, kdo se poněkud vyzná v dějinách filosofie XX. století. Když bude číst Plassmannovy myšlenky o zmíněném „vrcholu“ tomistického systému, nepomyslí ihned na titul nejznámějšího díla Jacques Maritaina *Distinguer pour unir*?³⁴

Pojem „první substance“ a rozlišení filosofie a teologie: Albert Stöckl

Jednou z mála „oáz“, v nichž se mohl v druhé polovině XIX. století v Německu rozvíjet striktní novotomismus, byl Eichstätt – jeho teologická a filosofická fakulta, kde působili Matthias Schneid (1840–1893), Joseph Ernst (1804–1869) a Franz von Paula Morgott (1825–1900).³⁵ K nejvýznamnějším mužům eichstättského novotomismu patří profesor filosofie Albert Stöckl (1823–1895).³⁶ V rozsáhlých dějinách středověké filosofie podává na více než 300 hustě potištěných stranách také systém tomistické nauky.³⁷ Úvodem pojednává hned v řadě paragrafů o základních principech tohoto systému:

Jako první základní princip uvádí jasné rozlišení mezi přirozeným poznáním a nadpřirozenou vírou: „Tomáš rozlišuje především v božských věcech

³⁴ Jacques MARITAIN: *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Paris 1946.

³⁵ Výzkum eichstättského novotomismu, z něhož vzešel také Martin Grabmann, Bernhard Bartmann, Franz Diekamp a Ludwig Ott, zůstává naléhavým desideratem: srov. Lydia BENDEL-MAIDL: „Historische Kontinuität als theologisches Wahrheitskriterium. Die Prägung des jungen Martin Grabmann durch die eichstätter Neuscholastik“, *Münchener Theologische Zeitschrift* 1999, r. 50, s. 99–100. Zajímavé je např., že hned dva z 30 prvních členů Papežské římské akademie sv. Tomáše Akvinského pocházeli z Eichstättu: Stöckl a Morgott: srov. Antonio PIOLANTI: *Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII.* Città del Vaticano 1983, s. 60.

³⁶ Ke Stöcklovi srov.: Johannes HIRSCHBERGER: „Die Philosophiegeschichte an der eichstätter Hochschule“, in *400 Jahre Collegium Willibaldinum*. Eichstätt 1964, s. 216–232; Erich NAAB: „Albert Stöckl, neuscholastischer Philosoph“, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Nordhausen: Traugott Bautz (= *BBKL*), 1995, Bd. X, sl. 1511–1513.

³⁷ Albert STÖCKL: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. 2: Periode der Herrschaft der Scholastik*. Mainz 1865, s. 421–734.

dvojí pravdu. Existují totiž, jak říká, určité pravdy, které přesahují veškerou schopnost lidského poznání, jiné jsou naopak takové, že k jejich poznání může dospět vlastní silou i přirozený rozum. Tento rozdíl je nutno pevně držet [...].“³⁸ Z toho vyplývá jako „další základní princip tomistické nauky [...], že Tomáš uznává pro poznání božských pravd dvojí pramen poznání: Boží zjevení a lidský rozum. Hájí [...] práva rozumu právě tak dobře jako práva zjevení [...]“.

Toto poznání vede k dalšímu základnímu principu: je jím jasné rozlišení filosofie a teologie a zdůraznění samostatné, i když teologii podřízené filosofie.³⁹ Také Karl Werner (1821–1888), Stöcklův současník, činný v biskupském semináři v St. Pölten a hodnocený v sekundární literatuře jako „průkopnický badatel dějin teologické literatury a filosofie“,⁴⁰ zdůrazňuje v druhém svazku své trilogie *Der hl. Thomas von Aquino* (1858–1859) rozlišení přirozeného poznání, resp. filosofie, a víry, resp. teologie, jako „klíč k pochopení“ celého tomistického systému.⁴¹ Pozoruhodné ovšem je, že oba dva – na rozdíl od Plassmanna – zdůrazňují pouze jasné rozlišení a nerozpornost obou komponent, zakládající se na Boží autoritě, ne však jejich úplnou syntézu.⁴²

Zajímavé však je, že Stöckl⁴³ uvádí jako další základní nauku také principy, s nimiž jsme se dosud nesetkali: pojem *ens a se*, první substance jako nejvyššího a nejobecnějšího rodového pojmu, případně, v konkrétním smyslu, jako *individuum*. Stöckl přitom – v návaznosti na *Quaestiones de potentia* a na *Summa contra gentiles*⁴⁴ – definuje substanci jako „jsoucno, jež existuje samo o sobě tak, že nepotřebuje žádný subjekt, v němž by inherovalo, aby mohlo existovat (Ens

³⁸ Tamtéž, s. 427.

³⁹ Tamtéž, s. 445–447.

⁴⁰ Karl BINDER: „Karl Werner, Theologe“, in *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg im B. 1995, Bd. X, sl. 1056.

⁴¹ Karl WERNER: *Der heilige Thomas von Aquino. Bd. 2: Die Lehre des hl. Thomas Aquinas*. Regensburg 1859, s. 4.

⁴² Srov. k tomu: Thomas F. O'MEARA: „Thomas Aquinas and German Intellectuals. Neoscholasticism and Modernity in the Late 19th Century“, *Gregorianum* 1987, vol. 68, s. 719–736: „All of our authors [Froschhammer, Oischinger, Werner] insisted, that Aquinas supports not only distinction [of nature and grace] but dualism.“

⁴³ Srov. také: Martin GRABMANN: *Thomas von Aquin. Eine Einführung*. München 1949, s. 87: „Základní pravdou tomistické nauky o bytí je přesvědčení o realitě substancí.“

⁴⁴ *De potentia*, q. 7, a. 7: „Substantia est ens, tamquam per se habens esse“; *C. Gent.* I, cap. 25: „Substantia est res, cui convenit esse non in subjecto.“

ita per se existens, ut non indigeat alio tamquam subiecto, cui inhaereat, ad existendum).“⁴⁵

Další rozvinutí pojmu substance až k ideji rozumové substance, a tím k spekulativnímu rozvinutí tomistické nauky o osobě,⁴⁶ se u Stöckla nenachází. Protože však substance je složená, lze na ní široce rozvíjet nauku o látce a formě a pojmy aktu a potence, bytí a esence. Neboť „ve skutečné substanci se látka chová jako potence, forma jako akt.“⁴⁷ Substance má svou vlastní subsistenci sama od sebe. Ale tím, že určitá esence „je toto, není ještě skutečná. Aby se jí stala, musí jí být dáno bytí účinkovou příčinou. Esence a bytí jsou tedy ve stvořených věcech reálně odlišné.“⁴⁸

Stöckl pak v následujícím textu ukazuje, jak se „budova tomistického systému“ zdvihá na uvedených základech, obecných hlediscích, a nakonec dospívá k tomuto závěru: „Viděli jsme, jak se v tomto systému všechno jednotlivé sjednocuje v důsledně propracovaný a organizovaný celek.“⁴⁹

Ernst Commer a principy „věčné filosofie“

K novotomistům, kteří jsou v Německu nejvíce zneuznáváni, patří nepochybně Ernst Commer (1847–1928), filosof a teolog, jakož i zakladatel tomistické ročenky *Divus Thomas* (dnes *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*). Většinou se „hodnotí“ jen jeho boj proti Schellovi a modernismu, ale jeho zásluhy o vědu, zejména o výzkum a šíření tomismu v germanofonní oblasti, jsou přitom zcela přehlíženy.⁵⁰ Jedním z jeho nejznámějších spisů je skica *Die immerwährende Philosophie*, vydaná v řadě *Apologetische Studien* společnosti Leo-

⁴⁵ Albert Stöckl: *Lehrbuch der Philosophie, 2. Abteilung*. Mainz 1876, s. 54.

⁴⁶ *De potentia*, q. 9, a. 1, ad 3.

⁴⁷ Stöckl, *Geschichte der Philosophie*, s. 450. Srov. také: Týž, *Lehrbuch*, s. 64–66.

⁴⁸ Týž: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Mainz 1894, s. 141.

⁴⁹ Týž, *Geschichte der Philosophie*, s. 733.

⁵⁰ Srov. např., co o Commerovi píše Otto Weiss: *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*. Regensburg 1995, s. 146n.: „komický stařík“, „komická ročenka“, „jeho podivínství a nepolepšitelné zpátečnictví“. Wilhelm Imkamp: „Die katholische Theologie in Bayern von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges“, in Walter Brandmüller (Hrsg.): *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*. St. Ottilien 1991, Bd. III, s. 557, správně poznamenává: „S renesancí Schella byla spojena lživá kampaň proti Commerovi.“

-Gesellschaft (Vídeň).⁵¹ Lze ji číst jako programový spis novotomismu v germanofonní oblasti. Představuje Tomáše jako nejvýznamnějšího učitele *philosophia perennis*. Jeho systém se podle Commera zakládá na třech velkých principech, odvozených ze zkušenosti, neboli induktivně pomocí abstrahujícího vyvozování:

Především je to princip analogie bytí. V této analogii bytí se nachází jasný „dualismus“ látky a formy, potence a aktu, esence a existence. Tento dualismus však neznamena, že se svět rozpadá do různých na sobě nezávislých principů. Je stanoven a je udržován první příčinou.⁵² Tak Commer dospívá k druhému „základnímu principu“: První příčina je *actus purus*, nejčistší skutečnost, prostá vši potenciality.⁵³ Třetím základním principem je pro Commera věta, „že činnosti a jejich habituální dokonalosti jsou teleologicky rozlišeny svými objekty, a to specificky“,⁵⁴ čímž je vytvořena možnost odůvodnit samostatnost přirozené etiky, ba celé praktické vědy.

Je tu zřejmá podobnost s třemi principy Reginalda, který je také jednou z Commerových důležitých autorit. Ale Commer jde dále za Reginalda a snaží se – v tom se blíží Janovi od sv. Tomáše – ukázat souvislost oněch tří principů. Podle jeho názoru jsou částí „monarchicko-teistické“ koncepce,⁵⁵ vepsány do „kruhu věčnosti“.⁵⁶ Tato koncepce se vyznačuje tím, že dává každému principu „oprávněnou autonomii“, zvláště však oblasti přirozených rozumových pravd a oblasti nadpřirozených tajemství víry. Zároveň však je „téměř nadlidským rozumem“ zaměřuje k sobě navzájem, a tak vytváří pravou syntézu.⁵⁷ Aby svůj názor učinil zřejmým, užívá Commer znovu obrazu katedrály, který se mezitím stal jedním z tomistických *loci communes*: „Co Augustin pouze prorocky naznačil a Albert Veliký plánoval, to Tomáš uskutečnil: gotický chrám křesťanské filosofie. Jeho půdorys je vepsán do kruhu věčnosti. „Plynoucí

⁵¹ Ernst COMMER: *Die immerwährende Philosophie. Eine Skizze*. Wien 1899 (Apologetische Studien, hrsg. von der Leo-Gesellschaft, Bd. I, Heft 2).

⁵² Tamtéž, s. 89–90. Srov. také: Ernst COMMER: *System der Philosophie. 1. Abteilung*. Münster 1883, s. 35–62.

⁵³ COMMER, *Die immerwährende*, s. 90. Srov. také: Týž: *System der Philosophie. 3. Abteilung*. Münster 1885, s. 32 až 57.

⁵⁴ COMMER, *Die immerwährende*, s. 90–91.

⁵⁵ Tamtéž, s. 119.

⁵⁶ Tamtéž, s. 95.

⁵⁷ Tamtéž, s. 95, 118–121.

světlo' Božího slunce proudí do nitra barevnými skly oken ve vysokých lomených obloucích a ozařuje spojení křížové klenby s důmyslným systémem vzpěr, lehké, a přesto bezpečné členění těžké hmoty. Stavba se vzpíná vzhůru. Neboť se pozdvihuje od stvořených věcí k poslední, či spíše první příčině, ke *causa causarum* [...] a končí ve věžích poznání Boha, ve věžích mířících k nebi, z nichž slavnostně a radostně znějí zvony do širého světa."⁵⁸

Zmínku zaslouží ještě jeden bod, protože je – ve srovnání s dřívějším hledáním podstaty tomismu – nový a zároveň značně koriguje oblíbený předsudek, podle něhož se Commer snažil jen o strnulé obnovení minulosti a byl zaměřen čistě apologeticky proti všemu novému.⁵⁹ Právě vypracování základních principů vytváří podle Commera možnost dialogu se současností – dialogu usilujícího o identitu a zároveň otevřenost – a základ pro zdravé rozvíjení tomismu.⁶⁰ Principy „jsou nalezeny, a pravdy z nich plynoucí trvají“.⁶¹ Prvním úkolem proto je spekulativně proniknout tyto principy. Z toho však potom vyplývá možnost vstoupit do čestného dialogu s moderní filosofií, mít na zřeteli „objevování nových faktů v přírodních vědách, pokroky v matematice, nové struktury sociálních poměrů“,⁶² a tak tomismus, který „je otevřený každému pokroku“,⁶³ dále rozvíjet, aniž se tím poruší nebo dokonce úplně změní „duch“ tomismu.

„Základní pevnosti tomismu“: Alexander M. Horvath a 24 tezí Kongregace studií

Významným tomistou přísné observance byl Alexander M. Horvath, narozený roku 1884 v maďarském Nagyátadu.⁶⁴ Horvatha lze jak v oblasti filosofie,

⁵⁸ Tamtéž, s. 96.

⁵⁹ Srov. např.: WALTER, „Die neuscholastische Philosophie“, s. 179; Gisbert GRESHAKE – R. SCHULTE: „Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte“, in E. C. SUTTER (Hrsg.): *Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Wien 1884–1984*. Berlin 1984, s. 159–160.

⁶⁰ Už JAN OD SV. TOMÁŠE (*Cursus theologicus*, 383) popsál dva úkoly pravého žáka sv. Tomáše: „Sed tamen qui Thomisticum nomen profitetur, saltem illa duo observare debet, scilicet sectari doctrinam eius, et ampliare, aut in amplificationem totis viribus incumbere.“

⁶¹ COMMER, *Di immerwährende*, s. 124.

⁶² Tamtéž, s. 123.

⁶³ Tamtéž, s. 124.

⁶⁴ K Horvathovi srov.: Gallus M. HÄFELE: „P. Alexander M. Horvath in piam et gratam memoriam“, *Freiburger Zeit-*

tak v oblasti spekulativní dogmatiky pokládat za jednoho z nejoriginálnějších a spekulativně nejhlubších tomistů XX. století.⁶⁵ Ale jeho práce byly skrovně recipovány – ponecháme-li stranou Cornelia Fabra, jehož průkopnické studie o Tomášově nauce o participaci byly inspirovány Horvathem.⁶⁶

Inspiračním zdrojem jeho velkoryse založených studií bylo pro něho – vedle Tomášova díla jako prvního základu – také 24 tezí tomistické filosofie vydaných Kongregací studií. Byly zveřejněny na začátku Horvatova učitelského působení a také prudce diskutovány. Ve 24 tomistických tezích vatikánská Kongregace studií na příkaz papeže Pia X. schválila řadu vět jako bezpečné součásti nauky sv. Tomáše. Papež je autorizoval 27. července 1914. Důvodem papežova příkazu byly – jak Horvath tehdy psal – vedle tušení vlastní smrti také chybné interpretace nebo více či méně chtěné nepochopení jeho (o sobě jasných) napomenutí ohledně tomistické filosofie, obsažených v jeho motu proprio *Doctoris angelici* (z 29. června téhož roku). Ale i tyto teze narazily rychle na velmi energický odpor, zvláště z řad německých jezuitů.⁶⁷

Horvath v jedné ze svých prvních prací – byl to rozsáhlý článek pro časopis *Divus Thomas*, vydávaný tehdy ještě jeho zakladatelem Ernstem Commerem – obhajoval 24 tezí proti kritice německých jezuitů a zdůrazňoval základní význam těchto vět pro tomismus.⁶⁸ Tento článek představuje jakoby spojení

schrift für Philosophie und Theologie 1956, r. 3, p. 131–136; Tibor HANÁK: *Az elfelejtett renezánsz*. Wien 1981, s. 92–109; Bruno TARNAY: „Ungarn“, in *ChP II*, s. 829–831; David BERGER, „Ratio fidei fundamenta demonstrat“, in Hubert WOLF (Hrsg.): *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962*. Paderborn 1999, s. 117–118; TÝŽ: „Alexander M. Horvath, Thomist und Dominikaner“, in *BBKL*, 2001, Bd. XIX, sl. 713–716.

⁶⁵ Uvádíme zde malý výběr z jeho nejdůležitějších publikací: *Metaphysik der Relationen*. Graz 1914; „Die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin als Textbuch“, *Divus Thomas* (F) 1915, r. 2, s. 173–195; „Kampf um den heiligen Thomas“, tamtéž 1917, r. 4, s. 186–243; *Das Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*. Graz 1929; „Influxus Christi in evolutione imaginis Dei“, *Angelicum* 1929, vol. 6, s. 125–142; *La Sintesi scientifica di San Tommaso d'Aquino*. Torino 1932; *Der thomistische Gottesbegriff*. Freiburg (Schweiz) 1941; *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie*. Freiburg (Schweiz) 1943; *Synthesis theologiae fundamentalis*. Budapest 1947; „Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik“, *Divus Thomas* (F), 1946, r. 60, s. 29–44, 288–310; 1947, r. 61, s. 29–53, 177–191, 188–198; *Mulier amicta sole*. Budapest 1948; *Tractatus philosophici aristotelici-thomistici, I: Quaestiones ad logicam et cognitionem humanam referentes*. Budapest 1949; „Der Möglichkeitsbeweis in der Theologie“, *Divus Thomas* (F) 1950, r. 64, s. 63–78, 129–146, 274–292; *Studien zum Gottesbegriff*. Freiburg (Schweiz) 1954.

⁶⁶ Sorv. Cornelio FABRO: *La nozione metafisica di partecipazione*. Torino 1963, s. 10–12, 140–143.

⁶⁷ Srov. např. článek: *Stimmen der Zeit* 1914, r. 45, s. 11nn.

⁶⁸ HORVATH, „Die Grundfesten...“.

mezi přístupem, který postuluje mnoho různých vůdčích motivů, a přístupem, který hledá redukci těchto vůdčích motivů na jediný základní princip.

Horvath hned na začátku vítá, že se pokročilo za všeobecné schválení Tomášova učení, jak k němu došlo např. v encyklice *Aeterni Patris*, a že se také zcela jednoznačně říká, co jsou „základní pevnosti jeho systému“.⁶⁹ Přitom výslovně zdůrazňuje úlohu „vynikajících Tomášových žáků staré i nové doby“, kteří ve svých komentářích k Tomášovi učinili tyto „věty každému přístupnými“, a tak připravili dokument Kongregace studia. Přitom je třeba uvážít, že tyto teze jsou nejen teze jeho žáků, nýbrž je „v nich zcela jasně obsažen historický Tomáš“.⁷⁰

Ve svém vlastním komentáři k 24 tezím pak Horvath ukazuje, že uvedené tvrzení je pravdivé, když dokládá teze četnými analýzami textů z *Corpus thomisticum*. Kromě toho na základě těchto tezí zvažuje jejich důležitost, která je v nich už naznačena, a přece je velmi svébytná: vidí, že nad všemi tezemi stojí jako základní pevnost tomistického systému tomistický pojem bytí. Tímto svým rysem tvoří tomismus kontrapunkt k moderní filosofii: „Že moderní filosofie tolik visí ve vzduchu, to je nutno připsat do velké míry nedostatku takového pojmu bytí.“⁷¹ Je to patrné zvláště na panteismu, který vládne v této filosofii. Ten nutně vznikl ze starého, a přece „neblahého zaměňování logického a ontologického řádu“, respektive z tvrzení „identity myšlení a bytí“.⁷² Už Aristotelés překonal Parmenidův názor o totožnosti poznání a bytí, ale tuto bludnou cestu definitivně přehradil Tomáš. A to svým chápáním bytí jako aktu, jako *actualitas omnium actuum*, jako „pramene všech dokonalostí a vlastního obsahu bytí“,⁷³ respektive s tím velmi úzce souvisejícím rozdělením jsoucna na principy aktu a potence: „Podle toho se jsoucno dělí podle převahy jednoho nebo druhého principu na neomezené, dokonalé, s nicotou nikterak nesmíšené jsoucno od sebe a na nedokonalé, nejsoucím omezené a realitu jen částečně vlastnící jsoucno.“⁷⁴ Tuto základní nauku potvrzují všechna pozorování, jež činíme v každém okamžiku prostým sledováním jevů, jen je třeba toto učení

⁶⁹ Tamtéž, s. 261.

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ Tamtéž, s. 262.

⁷² Tamtéž, s. 262–263.

⁷³ Tamtéž, s. 267.

⁷⁴ Tamtéž, s. 265.

jasně formulovat: „Kdyby totiž jsoucno, pokud představuje pozitivní obsah (*actus*), mělo v sobě také princip omezení, nutně bychom upadli do konfliktu s elementárními zákony poznání a museli bychom přistoupit ke zrušení principu sporu, jak o tom svědčí dějiny filosofie zvláště u Hegela.“⁷⁵

Nauka o bytí jako aktu, respektive o rozdělení jsoucna na akt a potenci, je však vyslovena právě v prvních dvou tezích, jež mají být komentovány. Z této nauky striktně vyplývá reálný rozdíl bytí a esence. Tak tomistická nauka nabývá zcela zvláštní podoby a zvláštního významu. Vyjadřuje totiž v ještě „konkrétnější formě“ to, co už jasně říká nauka o aktu a potenci, avšak transcendentálními pojmy, jež „doprovázejí a rozdělují jsoucno a všechny jeho druhy, ale ve skutečnosti musí být vždy přítomny jako ten či onen druh potence nebo aktu“.⁷⁶

Tak se podle Horvatha na základě těchto tezí jasně ukazuje, že „nejhlubším kořenem“ tomistické syntézy je myšlenka bytí jakožto bytí, která vrcholí v *actus purus*, v bytí jako subsistující skutečnosti. I když v syntéze tomismu nelze zrušit žádnou ze 24 tezí, aniž se celku způsobí značná škoda, tomistický pojem bytí je přesto životodárným kořenem a prvkem, který sjednocuje všechny prvky, nejzákladnější pevností všech dalších pevností tomismu. Krok, který o několik desetiletí později učiní pro rozvoj tomismu ve XX. století mužové jako Maritain a Fabro (viz níže) a který historikové tomistické filosofie hodnotí jako průkopnický, nebyl vůbec tak velký, jak máme obecně tendenci si myslet. A na základě Horvathových pozdějších spisů, které samozřejmě žijí z této základní opce,⁷⁷ se zdá spíše nepravděpodobné, že si Horvath byl dosahu svého kroku vědom. Ale možná že nechtěl mluvit o své významné úloze jen z pokory a skromnosti, které jsou, jak se zdá, vlastní všem opravdu velkým duchům.

Aristotelsko-tomistická nauka o aktu a potenci jako základní princip tomismu: Gallus M. Manser OP

Dosud představení autoři se sice do velké míry snažili ukázat vzájemnou souvislost mnoha principů nebo ji ukázat zasazením těchto principů do souvis-

⁷⁵ Tamtéž, s. 266.

⁷⁶ Tamtéž, s. 272.

⁷⁷ Zvláště jasné je to ve spekulativně velkolepém díle *Der thomistische Gottesbegriff*.

losti širšího řádu, ale nikde u nich nenacházíme důsledné, logicky propracované uvedení těchto principů na jediný základní princip. Odtud vychází ve 20. letech švýcarský dominikán Gallus M. Manser (1866–1950).⁷⁸ Jeho přesvědčením je: „Bez redukce, bez uvedení těchto četných, různých naukových výsledků na jeden nebo na několik základních principů, nelze vysvětlit jednotu syntézy v mnohosti nauk a nemůže být řeči o charakteristice v přísném slova smyslu.“⁷⁹

Manser začal hledat princip, který požadoval, a vzniklo jedno z nejznámějších děl novotomismu: *Das Wesen des Thomismus*. Jeho počín byl tehdy pocítován jako skutečné desideratum. Svědčí o tom nejen fakt, že dílo bylo přes svůj značný rozsah brzy přeloženo do španělštiny,⁸⁰ ale také to, že první vydání díla (1932)⁸¹ bylo po dvou letech úplně rozebráno a muselo být vydáno podruhé. V roce 1949 vyšlo třetí vydání, jež přepracoval Manserův žák P. Paul Wyser OP.

Jako první z badatelů, kteří se zabývali naší otázkou, uvažuje Manser nejprve o kriteriologických otázkách k hledanému základnímu principu: ten musí především bezpodmínečně zachovávat vědecké rozlišení filosofie a teologie, a tím autonomii křesťanské filosofie, a v nejlepším případě být dokonce jejím základem. Potom to má být pokud možno už princip tomismu XIII. století, nemá tedy být vytvořen teprve později, v průběhu dějin tomismu, a tak ovlivněn otázkami Tomášovi cizími. A zatřetí v něm má být principiálně obsažen materiálně i formálně celý tomismus: „Na tento princip mají být ‚převoditelné‘ všechny důležité nauky a metodické momenty tomistické filosofie.“⁸² Když jsou tato tři kritéria splněna, pak teprve máme před sebou – podle Mansera – „základní princip [...], charakteristický znak, který určuje tomismus v jeho nejvnitřnější povaze a odlišuje jej od jiných směrů“.⁸³

⁷⁸ K Manserovi srov.: Bernhard BRAUN: „Gallus Manser“, in *ChP II*, s. 623–629; Gallus M. HÄFELE: „In memoriam R. P. Gallus Manser“, *Ciencia Tomista* 1950, t. 77, s. 225–226; Paul WYSER: „In memoriam Gallus Manser (1866 až 1950)“, *Civitas* 1949/50, vol. 5, s. 397–406; G. E. PONFERRADA: „Fray Galo M. Manser“, *Sapientia* 1950, vol. 5, s. 157–159.

⁷⁹ MANSER, *Wesen*, s. 96.

⁸⁰ *La esencia del tomismo*. Trad. de la 2. ed. alemana por Valentin G. Yebra. Madrid 1947.

⁸¹ U prvního vydání šlo výhradně o separáty článků, jež vyšly v *Divus Thomas* (F) mezi léty 1924 a 1931.

⁸² MANSER, *Wesen*, s. 97.

⁸³ Tamtéž.

Manser je si přitom vědom, že dosud byly jako řídící motivy uváděny nej-různější charakteristiky, docela i takové, jež bezproblémové spojení na první pohled nepřipouštějí, ba představují rozpory. Právě tato výchozí situace je základem pro jeho vlastní, typicky tomistický postup: „Překlenout tyto rozpory se zdá předem vyloučené. Ale rozpory fakticky mizí, uvedeme-li je do vyšší syntézy. Tak je tomu, jak se zdá, v tomto případě. Stanovené charakteristické znaky obsahují většinou cenný kus pravdy, jsou to jednotlivé typické znaky tomismu, ale jen sekundární, odvozené, jež se po vědeckém prohloubení sbíhají v jediném jednotícím principu.“⁸⁴

Tímto jednotným principem, jenž představuje duši veškeré tomistické filosofie, je podle Mansera nauka o aktu a potenci. V této nauce ovšem viděli základní pilíř tomistické metafyziky také už jiní tomisté. Manser jmenuje výslovně své kolegy Martina Grabmanna,⁸⁵ Alberta Fargese⁸⁶ a Noela Maurice-Denise.⁸⁷ Ti všichni však poznali a využili dosah této nauky jen zčásti. Co je rozhodující a co odlišuje Tomáše od jiných myslitelů, není podle Mansera to, že Tomáš tuto nauku zná a že má v tomismu ústřední úlohu. Andělskému učiteli je vlastní, že původně aristotelskou nauku „přísně logicky promyslel a dále rozvinul“. Teprve tímto postupem se stává „vlastním principem začlenění různých prvků [...], vědeckým základem řešení problémů víry a vědění, znakem rozlišujícím od ostatních směrů XIII. století, ústřední myšlenkou jeho nejdůležitějších filosofických tezí a metodických momentů. V přísně logickém, důsledném promyšlení a dalším rozvinutí aristotelské nauky o potenci a aktu vidíme nejvnitřnější podstatu, jádro tomismu.“⁸⁸

Manser proto nejprve velmi podrobně vykládá nauku o aktu a potenci u Aristotela a dochází k závěru, že toto učení je už u Stagirity dvojím ontologickým principem *kat exochen*, na jehož základě Aristotelés vykládá bytí a privaci, vznikání věcí, jejich rozmanitost a jednotu v mnohosti, jakož i rozdíl mezi

⁸⁴ Tamtéž, s. 99.

⁸⁵ GRABMANN, *Thomas von Aquin*, s. 83: „Tomáš tuto základní pravdu převzal z aristotelské metafyziky [Met IX] a využil jí v rozsáhlých oblastech filosofického a teologického myšlení.“

⁸⁶ ALBERT FARGES: *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance*. Paris 1891, s. 17–24.

⁸⁷ NOEL MAURICE-DENIS: *L'être en puissance d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin*. Paris 1922.

⁸⁸ MANSER, *Wesen*, s. 100 (poslední věta citátu je v knize jako jediná věta vytištěna tučně).

Bohem a vzniklými věcmi.⁸⁹ Tomáš Aristotela „na této cestě“ věrně sledoval. V „pojetí tohoto základního problému [byl] opravdu aristotelik“.⁹⁰ Ovšem přesněji vysvětlil a prohloubil to, co u Filosofova zůstalo ještě povrchní nebo temné, například problém *materia prima*, nikoli bez vlivu zjevení jako *stella rectrix* křesťanské filosofie, zde zvláště vlivem pravdy o *creatio ex nihilo*.⁹¹

Poté Manser ukazuje, jak ústřední myšlenka, kterou představil, splňuje všechny tři stanovené postuláty:

Na základě nauky o potenci a aktu se Tomášovi především daří přesně rozlišit víru a vědění, teologii a filosofii a potom – opět pomocí nauky o potenci a aktu – na tomto rozlišení vybudovat jejich harmonii: podle aristotelského axiomu, že různé věci mohou být spojeny v harmonii jen při zachování jejich vlastní různosti.⁹² Ústřední místo přitom zaujímá pasivní potence (*potentia passiva*). Tím, že Tomáš uznává přirozenou a nadpřirozenou *potentia passiva*, klade základ rozlišení přirozenosti a milosti, filosofie a teologie. Ale tyto prvky se k sobě vztahují jako potence a akt, a proto oběma náleží – jak se od sebe (ve vlastní samostatnosti) reálně odlišují – „nedotknutelná samostatnost v jejich vlastní oblasti“.⁹³ Hranice mezi potencí a aktem se tedy „táhne po celé linii mezi přirozeným a nadpřirozeným [...]“. Filosofie a teologie tedy jsou dvě samostatné syntézy s vlastními principy, s vlastním objektem a s vlastní metodou.⁹⁴ Protože však – jak správně říká Aristotelés a Tomáš⁹⁵ – potence a akt vždy vytvářejí *unum*, obě samy o sobě samostatné syntézy vytvářejí jednu celkovou syntézu: „Bez újmy na samostatnosti ve své vlastní oblasti je filosofie ve své potencialitě vůči teologii podřízena teologii jako vyšší a nejvyšší vědě, jako další aktualizaci v poznání pravdy, a její úlohou je sloužit teologii jako její přirozený základ.“⁹⁶ To neznamena žádný ponížení filosofie, protože každý akt potenci zásadně

⁸⁹ Tamtéž, s. 101–113.

⁹⁰ Tamtéž, s. 113.

⁹¹ Tamtéž.

⁹² ARISTOTELÉS: *Pol.* II 2, 1261 a 22–24, 29n.

⁹³ MANSER, *Wesen*, s. 137.

⁹⁴ Tamtéž.

⁹⁵ ARISTOTELÉS: *De anima* II 2, 412 b 6–9; *C. Gent.* I, cap. 18: „Non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus, et aliud potentia.“

⁹⁶ MANSER, *Wesen*, s. 137.

zdokonaluje, a proto *scientia sacra* je pro přirozenou moudrost podivuhodným obohacením a rozšířením. Zde, a tím v jasném a důsledně aplikovaném rozlišení potence a aktu, má svůj základ velikost „křesťanské filosofie“.⁹⁷

Ve velmi dlouhém pojednání z dějin filosofie pak Manser staví aristotelsko-tomistickou nauku o aktu a potenci proti novoplatónsky infiltrovanému augustinovsko-arabskému směru ve XIII. století. Ukazuje tu, že učení o aktu a potenci, vyhrocené v intenzivně diskutované tezi o jedinství substanciální formy, mělo zásadní význam už pro samotného Tomáše a jeho bezprostřední žáky.⁹⁸ Mimoto se v této souvislosti zároveň snaží ukázat, že Tomáš ve svém odporu k augustinovsko-arabskému myšlení své doby a v důsledném rozvíjení nauky o potenci a aktu vědecky dokázal přesvědčivou, na jasném rozlišení spočívající harmonii duchovního a smyslového světa, subjektu a objektu, rozumu a vůle a mnohosti a jednoty věcí světa. Právě to „dalo Tomášovi jeho vlastní postavení ve XIII. století a založilo směr, který dnes známe pod jménem tomismus“.⁹⁹

Největší prostor však Manser věnuje důkazu požadovanému jeho třetím kritériem, totiž že nauka o aktu a potenci může být pokládána za „nejhlubší základ celé logicky členěné budovy tomistické syntézy“,¹⁰⁰ a je tedy už obsažena ve všech rozhodujících naukách.

Na učení o aktu a potenci spočívá silně diskutovaná aristotelská nauka o univerzáliích, která odůvodňuje „potenciální realismus“¹⁰¹ tomismu, stejně jako nauka o *ens transcendentalis* a z ní plynoucí nauka o transcendentálním vztahu, která rozděluje bytí na aktuální × potenciální, respektive jednotné × mnohé. Pokud jde o nauku o *ens transcendentalis*, Manser diskutuje s *Tria principia* Antonína Reginalda. Uznává, že nauka o *ens transcendentalis* je důležitá pro celou tomistickou filosofii, a že to také byl patrně důvod, proč jí Reginaldus přiznával postavení nauky, jež je pro tomismus nejcharakterističtější. „Ale

⁹⁷ Srov. týž: „Gibt es eine christliche Philosophie?“, *Diogenes Thomas* (F) 1936, r. 14, s. 19–51.

⁹⁸ MANSER, *Wesen*, s. 163–231.

⁹⁹ Tamtéž, s. 232. Srov. také, co správně konstatuje BRAUN, „Gallus Manser“, s. 625: „Každé odmítnutí ‚tomismu jako systému identity‘ uvádí našeho autora [...] už zásadně do přirozeného protivenství vůči novoplatónismu, jehož vliv Manser osvětluje s ostrostí, jež je pro tuto dobu udivující.“

¹⁰⁰ MANSER, *Wesen*, s. 233.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 237. Jde tu o originální termín Manserův, který chtěl tímto termínem nahradit termín „umírněný realismus“.

nauka o aktu a potenci je ještě základnější. Teze o transcendentálním bytí jako první, nejvyšší ideji, jak ji chápe Tomáš, závisí ve svém předpokladu, v principu svého řešení, ve svém řešení, vysvětlení a odůvodnění na nauce o aktu a potenci, a tedy tuto nauku přepokládá jako základní.¹⁰²

Na nauce o aktu a potenci zcela spočívá také princip sporu, který Manser – podobně jako J. Gredt, de Maria, A. Stöckl, kardinál González aj., ale na rozdíl od Garrigou-Lagrange, J. Maritaina a E. Hugona¹⁰³ – klade před princip identity. Neboť v určitém smyslu, tj. *in potentia*, může být jedno a totéž zároveň mnohé a opačné. Ale není to možné v jedné a téže perspektivě, tj. nikoli aktuálně:¹⁰⁴ „Unde etiam aliquo modo potest esse simul ens et non ens, et aliquo modo non potest. Contingit enim quod quidem sit contraria in potentia, non tamen perfecte, id est in actu.“¹⁰⁵ – Význam nauky o aktu a potenci je evidentní v problému kauzality, neboť příčina a účinek jsou vzájemně ve vztahu aktu a potence. Akt a potence také působí souhru různých příčin při vzniku a tak společně konstituují podstatu, respektive pojem vzniku.¹⁰⁶ – Je-li však princip kauzality zcela určen aktem a potenci, pak samozřejmě také přirozená teologie tomismu. Princip kauzality, a tím i jeho základ, nauka o aktu a potenci, je „mocným opěrným pilířem důkazů Boží existence“.¹⁰⁷ Ústřední úloha aktu a potence v Manserově, tj. striktně aristotelské interpretaci činí tohoto autora v této souvislosti také odpůrcem důkazu Boží existence z touhy člověka po blaženosti, který byl v té době kontroverzně diskutován.¹⁰⁸ Bez nauky o aktu a potenci není myslitelné a pochopitelné ani analogické poznání Boha, které charakte-

¹⁰² Tamtéž, s. 280.

¹⁰³ Ke kontroverzi srov.: Leo J. ELDERS: *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*. Salzburg – München 1985, Bd. I, s. 119–121; M. C. BARTOLOMEI: *Tomismo e principio di non contraddizione*, Padova 1973. Nedávno se do této diskuse znovu zapojil Klaus OBENAUER a pod vlivem transcendentálního tomismu extrémizoval pozici Garrigou-Lagrange a Maritaina: srov. *Thomistische Metaphysik und Trinitätstheologie*. Münster 2000, s. 149–150.

¹⁰⁴ MANSER, *Wesen*, s. 313.

¹⁰⁵ „Může tudíž také nějakým způsobem být zároveň jsoucno a nejsoucno a nějakým způsobem nebýt. Stává se totiž, že některá jsoucna jsou kontrární v potenci, ne však dokonale, tj. v aktu.“ *In Met.* IV, lect. 10, nr. 667.

¹⁰⁶ MANSER, *Wesen*, s. 345.

¹⁰⁷ Tamtéž.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 387–369. K diskusi srov.: J. MALIK: „Gibt es einen eigenen Gottesbeweis, der ausgeht vom Streben des Menschen nach Erkenntnis und Glück?“, in Leo J. ELDERS (ed.): *Quinque sunt viae. Actes du Symposium sur les cinq voies de la Somme théologique*. Rolduc 1979. Città del Vaticano 1980 (Studi tomistici, 9), s. 109–132.

rizuje veškerou Tomášovu přirozenou i nadpřirozenou teologii: „*Proportionalitas* může dokázat existenci Boha a jeho absolutních atributů jedině cestou od potenciálně aktuálního k absolutně aktuálnímu a tak také prokázat určité, i když nedokonalé poznání Boží přirozenosti.“¹⁰⁹ Tak také *creatio ex nihilo*, jež určuje tomistickou nauku o stvoření, vyplývá z učení o rozdílnosti Boha jako *actus purus* a všech věcí odlišných od Boha jako *ens potentiale*: „Je-li toto logické sřetení jeho nauk někde patrné, pak v jeho nauce o stvoření. Všechno to je výsledek přísného uplatnění nauky o aktu a potenci.“¹¹⁰ – Nejinak je tomu při přesné analýze tomistické nauky o *materia prima* jako pouze reálně možném bytí,¹¹¹ tomistickém principu individuace¹¹² a souvislosti individuální lidské přirozenosti s její sociabilitou.¹¹³ Všude se nám nauka o aktu a potenci objevuje před očima „ve svém obrovském významu“¹¹⁴ jako první a základní princip, na nějž lze reduktivně uvést všechny ostatní řídicí motivy a nauky.

Na jednom místě Manser ovšem přichází do obtíží, chce-li akt a potenci odůvodnit jako zcela poslední, dále již neredukovatelný princip. A to tam, kde se dostává k nejhlubšímu rozdílu mezi Bohem a tvorem. Zde musí uznat, že „nejhlubší, protože nejtranscendentálnější [je] dvojnost bytí a esence, neboť rozděluje bytí jakožto bytí“.¹¹⁵ Tomáš sám slavné reálné distinkci bytí a esence, kterou tomistická škola vždycky ostríhala jako oko v hlavě, připisoval „základní význam“.¹¹⁶ V posledku má nauka o aktu a potenci kořen v reálné distinkci bytí a esence, a ne naopak.¹¹⁷ O tom, že tento fakt je těžko slučitelný s jeho výchozí tezí, bystrý Manser výslovně nemluví, ale tato obtíž sotva unikla jeho pozornosti. Neboť, aby se od této problematiky trochu vzdálil, diskutuje rozsáhle se starými a novými odpůrci reálné distinkce a v dalším kroku ukazuje, jak velice nauka o *praemotio physica*, typická a směrodatná pro tomismus přísné

¹⁰⁹ MANSER, *Wesen*, s. 490.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 602.

¹¹¹ Tamtéž, s. 626–644.

¹¹² Tamtéž, s. 645–695.

¹¹³ Tamtéž, s. 697–707.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 696.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 559.

¹¹⁶ Tamtéž.

¹¹⁷ Tamtéž.

observance, vděčí za svůj pevný základ nejen reálné distinkci bytí a esence, ale také nauce o aktu a potenci. Může být správně hodnocena a úspěšně hájena proti odpůrcům jedině ve světle nauky o aktu a potenci.¹¹⁸

Ať tento speciální Manserův názor hodnotíme jakkoli, je nesporné, co tento autor nepodmíněně zastává: že nauka o aktu a potenci je neoddělitelně spojena s reálnou distinkcí bytí a esence. To je také důvod, že Manserova teze se v podstatě stala velmi rychle v tomistické škole *sententia communis*. Tak Joseph Gredt OSB (1863–1940) na začátku svého díla *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, jež lze označit jako nejvlivnější příručku tomistické filosofie ve XX. století,¹¹⁹ říká: „Aristotelsko-tomistická filosofie záleží v podstatě v přísně logickém a důsledném rozvíjení aristotelické nauky o potenci a aktu. Tato nauka byla v základních rysech navržena Aristotelem, osvětlena a dále rozvinuta svatým Tomášem, neustále propracovávána a rozvíjena v tomistické škole a zde hájena proti odpůrcům. Jejím základem je reálný rozdíl mezi aktem a potenci limitující akt: mezi esencí limitující bytí a látkou limitující formu [...]. Jak bude ukázáno, je tato nauka po všech stránkách pevným základem, na němž stojí aristotelsko-tomistická filosofie jako budova vybudovaná s přísnou důsledností.“¹²⁰

Tento úspěch byl ovšem podpořen autoritou, jíž se Manser ve svém hlavním díle explicitně nedovolává: 24 *Theses approbatae philosophiae thomisticae*, které vyhlásila Kongregace studia už dekretem v 27. července 1914 z příkazu papeže Pia X. v návaznosti na jeho *motu proprio Doctoris Angelici*. Tyto teze si činí nárok,

¹¹⁸ Tamtéž, s. 625. MANSER celkově přiznává, co je historicky prokázáno, totiž že už Tomáš a první tomisté byli zastánci reálné distinkce. Zároveň však poznamenává, nikoli bez kritického pohledu na Prada: „Raní tomisté jí [nauce o reálné distinkci] nepřikládali základní smysl. Tomáš sám dokázal pěti cestami Boží existenci, aniž se o ní zmínil. Mluví o ní teprve v *quaestio* 3 Summy. Křesťanská filosofie žila tisíc let bez této *distinctio* (C. Pesch).“ Tamtéž, s. 507.

¹¹⁹ Srov. Paul WYSER: *Der Thomismus*. Bern 1951, s. 28: „klasická příručka tomistické filosofie“. Srov. také nekrolog na Gredta in: *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis*. NS 1939–40, vol. 6, s. 266–271.

¹²⁰ Iosephus GREDT: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Freiburg im B. 1937, vol. I, s. 3: „Philosophia aristotelico-thomistica essentialiter consistit in evolutione rigore logica et consequenti doctrinae aristotelicae de potentia et actu. Haec doctrina ab Aristotele proposita, a S. Thoma declarata et ulterius evoluta, in schola tomistica iterum iterumque elaborata est et contra adversariorum impugnationes defensa. Fundamentum eius est distinctio realis inter actum et potentiam limitantem actum: inter essentiam limitantem esse et materiam limitantem formam [...]. Hoc fundamentum omni ex parte solidum esse et philosophiam aristotelico-thomisticam doctrinam ex hoc fundamento logica consequentia evolutam, ostendetur.“

že vyjadřují pravou nauku svatého Tomáše,¹²¹ a první z nich zní: „Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.“ (DS 3601) Odborníci, kteří spolupracovali na sestavení těchto tezí, a také nejvýznamnější jejich recipienti vykládali toto umístění teze jako přednostní postavení nauky o aktu a potenci.¹²² – Nijak tím ovšem nezamýšleli odsunout dále reálnou distinkci bytí a esence, vyslovenou ve třetí ze 24 tezí.¹²³

Závěrečné úvahy

Vrhli jsme jakoby bodové světlo na několik pokusů v germanofonní novoscholastice najít „podstatu tomismu“. Nyní chceme naznačit šance a hranice tohoto hledání.

Nápadné je přitom především didaktické zaměření tohoto hledání. Redukce na několik řídicích motivů nebo na základní myšlenku k prozkoumání celé myšlenkové stavby odpovídá stále platnému – protože lidskému učení velice adekvátnímu – didaktickému principu redukce rozmanitosti na hierarchicky strukturované, v mysli utkvívající a exemplární směrnice nebo základní teze.¹²⁴ Úvahy těchto myslitelů, kteří k takové redukci přistoupili, proto měly vzhledem k upevnění vlastní tomistické školy důležitou funkci pro nalezení identity a pro tradování této školy. I když je třeba vždycky zkoumat kompatibilitu těchto „tomistických“ řídicích motivů s faktickou historickou naukou

¹²¹ AAS 1916, vol. 8, s. 157: „Omnes illae 24 theses philosophicae germanam s. Thomae doctrinam exprimunt, eaque proponantur veluti tutae normae directivae.“

¹²² Srov. Guido Mattiussi, *Le XXIV Tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli Studi*. Roma ²1947, s. 1–51; Édouard HUGON: *Las veinticuatro Tesis Tomistas*. Mexico ³1990, s. 49–51. K dějinám a aktualitě tezí srov.: Francisco CANALS VIDAL: „Genesis histórica de las XXIV Tesis Tomistas“, *Sapientia* 1998, vol. 53, s. 97–110; Eudaldo FORMENT: *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de santo Tomás*. Pamplona 1999, s. 38–59.

¹²³ Tak HUGON, *Las veinticuatro Tesis*, s. 56, s odvoláním na jistý dopis kardinála Lorenzelliho P. del Pradovi, píše: „Esta real distinción y esta real identidad constituyen la base y sostén de todos los demás principios menos universales; dan a todas las conclusiones de ellos derivadas una solidez inquebrantable. El combatir, pues, u omitir simplemente este principio tan capital, no es ya dejar una opinión, o conclusión particular, del angélico Doctor, es abandonar definitivamente la escuela de Santo Tomás.“

¹²⁴ Srov. Uwe LIPP: „Mind Mapping in der Schule“, *Pädagogik* 1994, r. 10, s. 22–26; David BERGER: *Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*. Köln 2001, s. 42–43.

Tomáše a s „tomášskými“ řídicími motivy, které v ní chceme najít, je přesto jisté, že o těchto pracích platí *a fortiori* to, co o tomismu obecně konstatoval Cessario: „Sans Thomas d'Aquin, il est évident qu'il n'y aurait pas de thomisme. Mais il est aussi évident que, sans de laborieux thomistes, il n'y aurait pas grand-chose qui nous resterait de Thomas d'Aquin aujourd'hui.“¹²⁵ K tomu přistupuje, že Tomáš by byl poslední, kdo by takovým didaktickým zpracováním vlastní nauky, pokud by bylo ještě věrné, pohrdal. Sám přece byl, jak o tom působivě svědčí prolog k *Teologické sumě*, učitelem plným zaujetí a nadšení.¹²⁶

Tato díla se mimoto zvláštním způsobem jeví také jako významná zastavení v dějinách tomismu v užším smyslu: jako „tradition vivante de réflexion historique, philosophique et théologique, qui trouva ses racines et sa nourriture dans l'oeuvre d'un éminent personnage de la chrétienté“.¹²⁷ A to tím, jak to poznal už Jan od svatého Tomáše, že jsou základem pro autentický pokrok a další rozvinutí tomismu. Skutečný pokrok člověku umožňují jen dvě nohy: jedna, jež stojí, a druhá, jež jde kupředu.¹²⁸ Otevřenost a proměna jsou autentické jen tehdy, když neničí základ, o nějž se opírají a z něhož se má pozvedat další stavba. Řídicí motivy tvoří jakoby tento základ, Archimedovy pevné body, kolem nichž se jakoby v soustředných kruzích ukládá množství dalších představ menšího významu a originality, s nimiž se setkáváme u sv. Tomáše a tomistů. Tyto představy, jež tvoří tyto okrajové kruhy, jsou na rozdíl od středu často velmi silně vázány na dobu svého vzniku a dnes už nemají žádný význam.¹²⁹

¹²⁵ „Je zřejmé, že bez Tomáše Akvinského by nebyl tomismus. Je však také zřejmé, že bez aktivních tomistů by toho nebylo mnoho, co by nám dodnes zůstalo z Tomáše Akvinského.“ Romanus CESSARIO: *Le thomisme et les thomistes*. Traduit per Simone Wyn Griffith-Mester. Paris 1999, s. 117.

¹²⁶ Srov. také Joseph PIEPER: „Thomas von Aquin als Lehrer“, *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 1954, r. 17, s. 257–268; Leo J. ELDERS: „St. Thomas Aquinas on Education and Instruction“, in Tadeusz Guz (Hrsg.): *Im Einsatz für Bildung und Erziehung. Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. dr. Joseph M. McCafferty*. Kisslegg 2003, s. 95–119.

¹²⁷ „[...] živá tradice historické, filosofické a teologické reflexe, která má své kořeny a výživu v díle vynikající osobnosti křesťanstva [...]“ CESSARIO, *Le thomisme*, s. 117.

¹²⁸ Srov. Abelardo LOBATO: „Thomas von Aquin – Lehrer für das dritte Jahrtausend“, *Doctor Angelicus* 2001, vol. 1, s. 16–24.

¹²⁹ Jacques MARITAIN: *Der Thomismus und der Mensch in der Zeit*. Köln s. a., s. 17, proto požaduje, abychom tyto středové body znovu objevovali „v jejich nezávislosti na materiálních [tj. jazykových a historických] podmínkách, a tedy v jejich původní síle“. Podobně: Santiago M. RAMÍREZ: *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*. Salmanticae 1952, s. 128.

Takové jsou např. četné představy, které Tomáš, respektive tomismus přejímá jednoduše z přírodní vědy nebo z právních zásad své doby. Zatímco ony kruhy v různé intenzitě všechny závisí na středu, sám střed na nich skutečně nezávisí, jsou k němu připojeny jen akcidentálně. Tím, že akcidenty mohou být vždy podle potřeby odloženy, strukturace tomismu řídicími motivy, případně jeho redukce na základní princip nebo základní pravdu mu umožňuje, aby si zachovával identitu a zároveň byl přizpůsobivý. Autentický další život a plodné rozvíjení tomismu lze chápat jen jako rozkvět oněch hlavních větví, které představují řídicí motivy stanovené samotným Tomášem. Další rozvoj tomismu – jak poznamenává tomista Alexander M. Horvath – „nejen není na tomto základě vyloučený, nýbrž z povahy věci žádoucí a nutný. Ale aby stavba byla pevná a budova nedostala jen líbivý vnějšek, nýbrž aby stavba pokračovala podle plánu navrženého velkým stavitelem, je nutné, aby obrysy systému a jeho základní principy byly určeny a vyjádřeny tak, aby to vylučovalo jakoukoli pochybnost a jakoukoli výmluvu.“¹³⁰ Tak je hledáním „podstaty tomismu“ zaručeno, aby se – podle Maritainova výroku – skutečně nestal vězením, nýbrž mohl být majákem za nočních bouří vzbouřeného moře naší současnosti.

Strukturace řídicími motivy mimoto vytváří spojení mezi filosofií, spekulativní a mystickou teologií. Řídicí motivy jsou už výsledkem (k cíli došlé) spirálově reduktivní cesty (*via ascensionis*), kterou Tomáš podle Dionýsia Areopagity nazývá „*motus rectus reductionis*“.¹³¹ Řídicí motivy vznikají z *discursus rationis*,¹³² „z procesu analytického myšlení, jímž postupujeme od méně obecného k více obecnému“.¹³³ Jsou sice získány resolutivně, ale stávají se přechodem od reduktivně lineárního vzestupného myšlenkového pohybu ke kontemplativnímu *motus circularis*,¹³⁴ k onomu pohybu, který nás uvádí do země mystiky. Tak se všechny myšlenkové pohyby teologa řízené těmito řídicími motivy opět nazpět k onomu tajemství, z něhož vzešly, k onomu neproměnně pokojnému pólu, který uvádí všechny kruhy do pohybu, ale sám zůstává nedotknutelný

¹³⁰ HORVATH, „Die Summa theologica“, s. 181.

¹³¹ S. Theol. II-II^{ae}, q. 180, a. 6.

¹³² Srov. tamtéž, ad 2.

¹³³ ELDERS, *Metaphysik des Thomas von Aquin*, Bd. II, s. 196.

¹³⁴ S. Theol. II-II^{ae}, q. 180, a. 6, ad 2.

tím, co krouží kolem něho.¹³⁵ Dnešní filosofii je, zdá se, velikost kontemplace celkově ztracená, stejně teologii dimenze mystiky a vědění o nutnosti duchovního života pro teologa,¹³⁶ a přece proniká celé myšlení svatého Tomáše a jeho školy natolik, že nutně zůstává nepochopitelné, nebereme-li v úvahu spiritualitu, jež se zde pěstuje.¹³⁷

Tyto přednosti by nás však neměly činit slepými pro nebezpečí spojená s hledáním „podstaty“ tomismu.

Věnujeme-li se po dlouhou dobu určitému podstatnému rysu nebo se na něj soustředíme a tomismus s ním ztotožníme, může to vést k určitému omezení nebo k ustrnutí na tomto řídicím motivu. Bernhard Braun například v souvislosti s P. Manserem říká, že „udivuje prudkost, s níž se sám Manser staví proti jedné celé tradici křesťanského myšlení, což spojuje s odmítáním řady speciálních směrů uvnitř novoscholastiky“.¹³⁸

Každá četba Tomášových děl pak musí připustit otázku, do jaké míry je ještě otevřena novým výsledkům historického studia sv. Tomáše a zda už není schopna číst Tomáše jen brýlemi předběžného systematického rozhodnutí. Když se tedy tomisté zabývají „podstatou“ tomismu, je nutné, aby byl spekulativně systematický tomismus založen na historickém studiu Tomáše. I když výsledky tomistů, které jsme představili, jsou sporné, přesto je zde jejich postup příkladný.

S tím souvisí další nebezpečí, které představení tomisté už částečně viděli a snažili se mu čelit: vyjímání jednoho nebo několika řídicích motivů ze souvislosti, takže tomismus se v nejhorším případě stane hůře či lépe koordinovanou sbírkou jednotlivých tezí. O Reginaldovi Maritainu poznamenává, že jeho *tria principia* sice obsahují celý tomismus, ale abychom jim rozuměli, musíme také celý tomismus znát. A Reginaldovo dílo a jeho didaktické rozkouskování do téměř nepřehledného množství odvozených tezí srovnává Maritain s anato-

¹³⁵ Srov. *Comp. theol.* I, cap. 4–5, 8.

¹³⁶ Srov. Joseph RATZINGER: „Was ist Theologie?“, *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 1979, r. 8, s. 121–128, 127–128.

¹³⁷ Srov. Jean-Pierre TORRELL: *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*. Fribourg (Suisse) – Paris 1996; Thomas F. O'MEARA: *Thomas Aquinas Theologian*. Notre Dame 1997, s. XVII: „His life was a contemplative one, and the theology he produced is the best understood in a contemplative atmosphere.“

¹³⁸ BRAUN, „Gallus Manser“, s. 623.

mickým atlasem, jenž vedle živého organismu představuje jen žalostné *artefactum* a začátečníkovi uzavírá pohled na snahu tomismu o živý a organický charakter. Právě povaha živého organismu v souvislosti se suverénní jednotou, spočívající na souladu všech částí, vyznačuje celou podstatu tomismu.¹³⁹

Zároveň tak může dojít k naprosto mylné interpretaci, neboť Rimaud správně říká: „Les mots diversement rangés font un divers sens. Pareillement, les memes theses essentielles diversement rangées font des philosophies diverses.“¹⁴⁰ Už Jan od sv. Tomáše se snažil ve své *Isagoge* shrnout řídící motivy a základní strukturu Tomášova myšlení. Podobně myslitelé novotomismu, kteří popisují Tomášovo myšlení analogicky podle gotické katedrály.¹⁴¹ Ve XX. století měly v této souvislosti velký vliv diskuse o plánu výstavby *Teologické sumy*, vyvolané legendárním článkem M.-D. Chenuho.¹⁴² V nich se zkoumání aspektu architektoniky tomášského myšlení oddělilo od hledání řídících motivů a „podstaty tomismu“ a osamostatnilo se. Je zásluhou Wilhelma Metze, že ve svém freiburském habilitačním spise ukázal, že toto oddělení nepatří k přednostem této diskuse. Ukázalo se to už u Chenuho, který vidí základní strukturu *Summa theologiae* v rozvíjení základní myšlenky (novoplatónského schématu *exitus-reditus*), která je Tomášovi zcela cizí.¹⁴³ Zkoumání řídících motivů a základní teze tomismu jsou k architektonice tohoto myšlení ve vztahu vzájemné kauzality, jak se ukazuje zvláště na hlavním díle tomismu, *Teologické sumě*.

¹³⁹ MARITAIN, *Distinguer pour unir*, s. XV–XVI: „Ces trois principes contiennent tout le thomisme; mais il faut aussi tout le thomisme pour les comprendre. De sorte que l'ouvrage de Réginald, avec son inévitable morcellement didactique, n'est lui-même par rapport à la doctrine qu'il expose qu'une planche d'anatomie par rapport à un organisme vivant [...]“

¹⁴⁰ „Odlišně uspořádané pojmy dávají jiný smysl. Obdobně tatáž podstatná témata odlišně uspořádaná vytvářejí různé filosofie.“ Jean RIMAUD: *Thomisme et méthode. Que devrait être un discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste?* Paris 1925, s. 1. Srov. také to, co kardinál CAJETAN podobně píše o určování vztahu *ens per essentiam* a *entia per participationem*: „Quoad rem vero, scito quod ista ratio in terminis communibus, communis est sapientibus fere omnibus; dissentio autem est in expositione terminorum et probationibus.“ *In Iam Partem S. Th. Divi Thomas*, q. 44, a. 1.

¹⁴¹ Jak dlouho se udržela tato forma Tomášovy interpretace, ukazuje nová kniha o Tomášovi od O'MEARA, *Thomas Aquinas Theologian*, s. 54–72 [ke knize srov.: David BERGER: „Thomas nicht unter Hausarrest stellen!“, *Doctor Angelicus* 2001, vol. 1, s. 191–199].

¹⁴² Marie-Dominique CHENU: „Le plan de la Somme théologique de S. Thomas“, *Revue thomiste* 1939, t. 45, s. 93–107.

¹⁴³ Srov. Wilhelm METZ: *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomanischen Gedankens*. Hamburg 1998, s. 2–3.

Zatímco Metz se ve svém příspěvku omezuje na *Summa theologica*, už zmíněný Bernhard Lakebring se pokusil o něco podobného ve vztahu k celému tomismu v užším smyslu. Na základě kritiky Hegela a transcendentálního tomismu definuje metodu tomismu jako analektiku, a tak dospívá k přesvědčivému interpretačnímu přístupu, v němž se velké řídící motivy tomismu objevují jako části živého organismu.¹⁴⁴ V protikladu k Hegelovi popisuje u Tomáše metodu, jež neustále hledá střed, daný samotným bytím před veškerým myšlením, *media via* mezi extrémy.

Konečně je třeba poukázat na třetí nebezpečí, jež je nutno mít na zřeteli při hledání „podstaty tomismu“: Tomisté si při tomto hledání nebyli vždy vědomi toho, že jejich cesty a nuancování jejich výsledků často zcela rozhodujícím způsobem závisely na kontextu tohoto hledání. Ani dnešní, nově oživé hledání „základní myšlenky“, „podstaty“ tomismu by se nemělo oddávat iluzi, že se může pohybovat ve vzduchoprázdném prostoru zcela abstraktního historického bádání, kde se Tomáš a jeho škola pozorují jen jako krásně restaurované muzeum.¹⁴⁵ Má-li Tomášovo myšlení ve své trvající novosti – jak to požaduje papež Jan Pavel II. ve *Fides et ratio* (nr. 57–58) – dále sloužit církvi jako živá organická myšlenková budova, nelze otázku na aktuálnost jeho velkých řídících motivů a základních myšlenek zastavit. Právě zde je prostor lákavých úkolů pro dnešního žáka Andělského učitele, který se může v potřebném dialogu opírat o velikou tradici a zároveň přistupovat k cíli s optimistickým vědomím, že velká doba tomismu leží ještě před námi.

Přeložil Karel Šprunk.

¹⁴⁴ Srov. Bernhard LAKEBRINK: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Köln 1955; též: *Klassische Metaphysik*. Freiburg im B. 1967; též: „Metaphysik und Geschichtlichkeit“, *Theologie und Glaube* 1970, r. 60, s. 203–219; též: *Perfectio omnium perfectionum*. Città del Vaticano 1984. *Studi tomistici*, 24, passim [k analektice jako metodě tomismu srov. také: David BERGER: „Gipfel, wie sie die menschliche Intelligenz niemals zu denken vermocht hätte“, *Colloquia Manilana* 1999/2000, vol. 7, s. 140–147].

¹⁴⁵ Srov. k tomu důrazná varování O'MEARA, *Thomas Aquinas Theologian*, s. XVI.

Tomáš Machula

Lidská mysl bez těla

P. F. Strawson a Tomáš Akvinský

Článek srovnává vztah duše (mysli) a těla v pojetí Tomáše Akvinského a Petera F. Strawsona. Oba autoři připouštějí možnost existence separované duše (mysli), ale každý v jiném kontextu a s jinými důsledky. Tomáš je o přežití duše pevně přesvědčen a argumentuje pro něj. Existenci duše v tomto stavu, kdy lidské rozumové poznání ztrácí možnost přirozeně nutného smyslového předpokladu, pokládá za naprosto závislou na Boží intervenci. Tím se člověk liší od andělů, jimž je čiré rozumové poznání přirozené. Strawson připouští přežití duše spíše jako možnost, ale vážně s ním nepočítá. Vzhledem k tomu, že nebere v potaz existenci Boží, dochází k přesvědčení, že existence separované duše by byla hrůzyplným solipsistickým upadáním do (téměř) nicoty.

Úvod

Když se jeden z nejvýznamnějších metafyziků dvacátého století sir Peter Frederick Strawson zabývá pojmem individua,¹ věnuje z pochopitelných důvodů značnou pozornost lidským osobám. A protože v jeho chápání individuí hraje velkou roli tělesnost, naskytá se otázka, je-li možná existence lidského ducha bez těla. Strawson není nábožensky založený myslitel, a proto pro něj tato otázka nepředstavuje existenciálně důležitý problém, ale spíše zajímavou teoretickou hříčku. Věnuje se jí také jen jako okrajové a poněkud výstřední hypotéze v několika málo odstavcích. Pro jiné autory však tato otázka existenciální problém představuje, a proto se jí věnují velmi podrobně.

V dalším textu představím Strawsonovo chápání existence mysli bez těla a srovnám jej s jiným autorem, který tuto otázku filosoficky řeší v kontextu teologické problematiky – s Tomášem Akvinským. Toto téma není zvoleno za účelem detailní analýzy vztahu duše a těla nebo poznávacích schopností separovaných forem, ale jako příspěvek k diskusi nad aktuálností některých tomistických myšlenek a koncepcí. Srovnáním Tomáše Akvinského a jednoho současného filosofa (kterého skutečně nelze podezírat z tomismu) chci ukázat životnost a plodnost scholastického myšlení i v kontextu současných přístupů a teorií.

Tomáš Akvinský se otázce mysli bez těla věnuje ve dvojím kontextu:

– jednak jde o lidské duše² (za normálních okolností spojené s tělem) ve stavu mezi smrtí a vzkříšením těla (*in statu separationis*),

– jednak jde o anděly, kteří jsou čirými inteligencemi, tedy myslmi bytostně netělesnými.

Tomášovou teorií se budu zabývat jen velmi stručně, zjednodušeně a nakolik je její argumentace filosofická, tzn. srozumitelná a metodicky přijatelná i pro myslitele nekřesťanské. Úvahy o andělech jsou tedy de facto úvahami o bytostně separovaných formách, které existují v nějakém možném světě. V otázce, jestli je tento možný svět naším aktuálním světem, by byla mezi křesťany a nekřesťany neshoda, ale to v kontextu této úvahy není třeba řešit.

¹ P. F. STRAWSON: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London, Routledge 1964.

² Ke vztahu pojmu *mysl* a *duše* viz níže (úvod komentáře k přístupu Tomáše Akvinského).

Existence mysli bez těla podle Strawsona

Zajímavým faktem je už to, že Strawson přijímá hypotézu existence mysli bez těla jako možnou. Nejeví se mu jako sporná. Nerozpracovává pro toto přesvědčení sice žádnou detailní argumentaci, ale uznává ho. Je pravděpodobné, že jeho přesvědčení vychází z více či méně intuitivního pochopení toho, co Tomáš Akvinský dokazuje svou argumentací o nekvantitativní činnosti rozumu, který tudíž ve své existenci a činnosti není nutně vázán na tělo. V každém případě by stálo za to pokusit se formulovat tuto tomistickou doktrínu způsobem přístupným současné filosofii mysli. Vraťme se ale ke Strawsonovi.

Strawson charakterizuje hypotetickou situaci mysli bez těla jako stav absence vjemů vlastního těla a nemožnost fyzicky působit v hmotném světě. Obě tyto charakteristiky se jeví jako výstižné a rozumné. Mysl bez těla totiž nemůže mít vjemy něčeho, co není. Nemůže ani působit na vnější předměty, protože takové působení vyžaduje fyzický kontakt, který je nepřítomností těla znemožněn.

Problematictější je Strawsonův výrok, že nás nikdo nevnímá na místě, z něhož se díváme ve stavu „bez těla“, které bychom zabírali, kdybychom měli tělo. Obsahuje totiž představu netělesné, nekvantitativní mysli, která nějaké místo zaujímá. Lokalizace, tedy zaujetí nějakého místa charakterizovaného distančními vztahy k okolním tělesům, je ovšem vlastnost vázaná na kvantitativní charakteristiku věci. Jde o sekundární důsledek kvantity. Nelze si tedy dost dobře představit prostorovou lokalizaci netělesné věci, jako je mysl oddělená od těla. Zde by se britský filosof dostal do nepříjemné situace toho, kdo má sečíst ony pověstné anděly, kteří se vejdou na špičku jehly. Pozorování okolního světa jakoby z nějakého místa je prostě pro netělesnou existenci z důvodu nemožnosti její prostorové lokalizace nemožné. Tento bod však není pro další Strawsonovy úvahy stěžejní.

Život takové bytosti, jakou představuje mysl oddělená od těla, by podle Strawsona nebyl příliš radostný. Její individualita by byla myslitelná pouze jako individualita „bývalé“ osoby, tj. „kdysi hmotného“ jsoucí. Takové individuum by navíc bylo zcela osamělé, protože by bylo neschopné komunikovat s okolím. Strawsonovo pojetí tu má další mírnou slabinu, protože mluví o mysli bez těla, ale připisuje jí některé vlastnosti bez těla nemyslitelné. Konkrétně se jedná o zrak. Jak bylo řečeno již výše, mysl se prý „dívá“ jakoby

z nějakého místa. O nemožnosti zaujímat nějaké místo jsme se již zmínili. Stejně nemožné ovšem je, aby se mysl bez těla dívala. Chybí jí totiž zrakový receptor, který je tělesné povahy, a tudíž u mysli bez těla nepřítomný. Podobně na jiném místě mluví Strawson o oslabené osobní existenci, kterou mysl projevuje při zájmu o věci tohoto světa, jichž je svědkem. Je to populární představa ducha sledujícího děj v tomto světě, který je ale pro obyčejné smrtelníky neviditelný (tzn. že jde o jednostrannou komunikaci). Je to analogické k situaci diváka, který je zaujat divadelní hrou, kterou ovšem nemůže nijak ovlivnit. Pouhá mysl však vidět nemůže, nemá tudíž možnost sama od sebe dospět k pozorování našeho světa. Přesně vzato je tak vyloučena jakákoli komunikace. Situace je tedy pro separovanou mysl ještě horší, než Strawson předpokládá.

Přesně řečeno by jí měla být připsána pouze oblast vzpomínek na bývalý život v těle. Taková jakoby solipsistická představa není samozřejmě nijak lákavá. I Strawson, který mysl bez těla kromě vzpomínek přiznává i onu roli pasivního diváka dění v našem světě, se vyjadřuje ke kvalitě takové existence velmi skepticky. Mysl podle něj bude postupně zapomínat na věci minulé a propadat se do jakési apatie a až odosobnění. Strawson totiž váže osobní bytí na hmotnou existenci a odtělesněná mysl má tedy pouze jakousi reziduální personalitu danou vzpomínkou na svou bývalou tělesnost – vzpomínkou, která se postupně vytrácí, a s ní mizí i personalita.

Je zřejmé, že Strawson ve své hypotéze uvažuje pouze mysl původně spojenou s tělem, tedy například přeživší duši zemřelého člověka, nikoli mysl bytostně imateriální, např. anděla. Netělesná osobní individualita, jak už bylo řečeno, není v pravém slova smyslu podle Strawsona možná.

Poznání separované lidské duše podle Tomáše³

Nejprve je třeba zmínit Tomášovo pojetí duše. Je dobře známo, že v souladu s Aristotelem⁴ chápe duši jako princip života, který v případě člověka zajišťuje jak vegetativní úkony, tak i smyslové a rozumové poznání. Lidská duše je tedy

³ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae* I, q. 89, aa. 1–8.

⁴ ARISTOTELÉS: *De anima*.

rozumovou duší (*anima intellectiva*), neboť intelekt je tím, co lidskou duši odlišuje od úrovně jiných živočichů. Dá se tedy říci, že Tomášova *anima intellectiva* a Strawsonova *mind* jsou více méně ekvivalentní. Všimněme si jen jednoho významného rozdílu: Tomášův aristotelský pohled považuje duši za princip nejen rozumového, ale i smyslového poznání a vegetativních úkonů. Současní filosofové myslí naproti tomu obvykle uvažují pouze mysl. Zde by stálo za to vstoupit do diskuse s představiteli analytické filosofie mysli a zjemnit jejich příliš hrubý pojem mysli.

Tomášovo pojetí poznání vychází ze základního epistemologického východiska aristoteliků, totiž z toho, že *nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu* (nic není v intelektu, co není předtím ve smyslech).⁵ Rozum novorozeného člověka je jako prázdná deska, na které není nic napsáno. V průběhu života člověk nabývá poznání právě díky smyslovým datům, která pak zpracovává rozumem. V tomto bodě tedy Tomáš v kontrastu s platonismem obhájí psychofyzickou jednotu lidského bytí a tento stav duše spojené s tělem pokládá za nejdokonalější stav, v němž se lidská duše může vyskytovat. Existence bez těla je pro duši nicméně možná.⁶

Argumentace ve prospěch možné samostatné existence separované duše vychází z analýzy rozumu, jehož činnost je nerozlehlá, nekvantitativní. V případě vegetativní duše rostlin, která zajišťuje výživu a rozmnožování, a smyslové duše zvířat, která zajišťuje navíc smyslové poznání, je absurdní představa separované duše bez těla, která zajišťuje výživu nebo třeba zrakové vidění. Vegetativní a smyslové činnosti totiž nutně ze své povahy vyžadují tělesnou existenci. Rozumová duše nikoli, protože její rozumová část zajišťuje činnost, která se svou povahou nutně na tělo neváže. Vyživovat organismus bez tělesnosti nejde v žádném možném světě, kdežto čiré myšlení bez tělesnosti již v nějakém možném světě myslet lze.

Nyní je vhodné aspoň velmi zjednodušeně a zkráceně nastínit Tomášovu komplexní a složitou psychologii v oblasti rozumového poznání. Rozumová duše se tedy ve svých činnostech cele nevyčerpává svým spojením s tělem.

⁵ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *De veritate* q. 2, a. 3.

⁶ Srov. A. C. PEGIS: *St. Thomas and the problem of the soul in the 13th century*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1934.

Svou rozumovou částí tělesnost transcenduje. Je-li duše spojená s tělem, bere si rozum svůj výchozí „materiál“ z představ fantazie, které se odvíjejí od smyslového poznání. Bez těla, tedy ve stavu separace, kdy jsou smyslové vjemy vyřazeny ze hry, však může duše získat poznání pouze přímým Božím zásahem. Tomáš to nazývá vléváním božského světla duši. Separovaná duše tak nemá žádné vrozené ideje, které jsou v Tomášově epistemologii vyloučeny, a nemá přísun poznatků prostřednictvím smyslů. Uchovává však poznatky získané v předchozím životě ve spojení s tělem. Přísun nových poznatků však není možný normální cestou přes smysly, a duše je tudíž odkázána na pomoc od Boha. To už je však věcí víry, kterou nelze pouhým rozumem prokázat. Lze však popsat způsob, jak takové poznání může probíhat. Podle Tomáše pracuje rozum v našem životě charakterizovaném tělesnou existencí pomocí tzv. *species intelligibiles*. Jsou to inteligibilní vidy, které činný rozum vytváří z představ (fantazmat) v možném rozumu. To je postup, jímž jsou rozumu předkládány informace pocházející ze smyslů. V případě netělesné existence je však celá smyslová oblast zrušena. Představivost (fantazie) je tedy v takovém stavu jakožto vnitřní smysl také vyloučena ze hry. Rozumové poznání tedy nemá přístup k představám a nemůže touto cestou generovat své *species*. Jediný způsob, jakým tyto species mohou být získány, je jejich přímé vtištění Bohem.

Separovaná duše pak poznává podle Tomáše nejlépe sebe sama, a to skrze své rozumové úkony. Nekvantitativní činnost je pro imateriální separovanou duši dobře přístupná. To, jak separovaná duše poznává jiné separované duše, je pak mnohem dokonalejší a ostřejší než to, jak poznává anděly (separované podstaty, které na rozdíl od lidských duší takto existují svou bytostnou povahou). Andělé jsou totiž bytostně vyšší, a separovaná duše je bude proto poznávat méně dokonale a jaksí neúplně. Věci tohoto světa pak díky božskému světlu duše poznávat bude, ale méně dokonale než andělé, jímž je tento způsob poznání na rozdíl od lidí vlastní. Z toho pro Tomáše plyne, že duše zemřelých nemají přístup k tomu, co se zde v našem světě děje. Pouze svatým může být dáno takové poznání, ale v logice věci lze předpokládat, že jen do takové míry, do jaké je to vhodné a žádoucí.

Shrneme-li tento bod, vidíme, že existence lidské duše *in statu separationis* není podle Tomášovy antropologie žádnou tragédií (protože Bůh pečuje

o takové duše a mimořádně jim vlévá poznání), nicméně je to stav, který neodpovídá přirozenému ustrojení člověka. Duše je naprosto odkázána na vnější pomoc a nemůže vyvíjet navenek vlastní poznávací aktivitu. Bez Boha by takový způsob života byl skutečnou tragédií a hrůzou. Tomáš však v Boha věří a vedle přesvědčení o Boží péči o duše zesnulých spravedlivých očekává i budoucí vzkříšení těla a (ve vyšším bytostném stupni) obnovení původní psychofyzické jednoty.

Poznání u andělů podle Tomáše⁷

Andělé jsou v Tomášově myšlení nehmotné myslící bytosti, jinak řečeno jsou svou přirozenou povahou separovanými formami vybavenými rozumovým poznáním. Psychologie anděla a separované duše se tedy zásadně liší v tom, že pro anděla je nemateriální existence takříkajíc něčím normálním.⁸

Poznání anděla je pouze rozumové, neboť smyslové poznání je svázáno s tělem, které anděl nemá. Inteligibilní species jsou na rozdíl od lidí andělům přirozeně vlastní (*connaturales*). Jako je vlévání poznání božským světlem pro separované lidské duše něčím mimořádným a mimopřirozeným, tak je pro anděly naprosto normálním způsobem poznání. Poznání jiných andělů i věcí našeho světa tedy podle Tomáše vtiskuje andělovi Bůh při jeho stvoření. Zde je třeba připomenout, že v Tomášově pojetí nepatří nikdy dva andělé do stejného druhu. Poznává-li jeden anděl druhého, je mu bytostně vzdálenější než v případě vzájemného poznání dvou lidí, kteří jsou druhově totožní. Pro anděla je však druhý anděl bližší než jakýkoli člověk, protože s ním sdílí nejbližší rod.

Rozumové poznání anděla je v Tomášově teorii mnohem dokonalejší, protože na rozdíl od lidského rozumu, který postupuje krok za krokem, poznává anděl bezprostředně rozumovým vhledem. Tomáš to terminologicky vystihuje rozlišením intelektuální bytosti (anděl) a bytosti racionální (člověk).

⁷ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae* I, qq. 54–58.

⁸ Tomáš však odmítá tvrzení, že by byl anděl naprosto nesložený. Není v něm sice fyzická skladba materie a formy, ale je v něm metafyzická složenost esence a bytostného aktu. Anděl tedy přes svou jednoduchost není naprosto jednoduchý jako Bůh.

Kritické srovnání obou myslitelů

Srovnáme-li v otázce stavu separované mysli P. F. Strawsona s Tomášem, můžeme konstatovat, že v jistém bodě mezi nimi existuje zřetelná shoda. Je to přesvědčení o možnosti existence separované mysli a o její problematické situaci, je-li ponechána sama sobě.

Zde je podle mého názoru velmi široké pole možností, jak může tomismus působit jako životný a originální systém, který nejenže má co říci sám o sobě, ale může i doplnit a poopravit řadu myslitelů současných – netomistických a nescholastických. V tomto bodě se jedná o propracovanou obhajobu možnosti existence separované duše, tedy jednoho ze základních bodů argumentace o nesmrtelnosti rozumové duše.

Přestože P. F. Strawson uvažuje o jakémsi druhu pozorování okolní reality, dochází nakonec k závěru, podle něhož se tato mysl postupně odosobňuje. Jeho chápání existence separované mysli je, jak bylo ukázáno, poněkud nekonzistentní, neboť připouští cosi na způsob smyslového poznání bez těla, nicméně je jednostranné, pouze receptivní. Strawson takovou existenci pokládá za smutnou a úpadkovou. Tento závěr je naprosto logický. Po korekci, která odstraní přílišný optimismus tohoto pohledu a která představuje mysl totálně a obousměrně uzavřenou od okolní reality, je závěr o nezáviděníhodnosti takové existence ještě zřetelnější. Tomáš Akvinský takový pesimismus nesdílí pouze kvůli víře v Boží zásah, který separované mysli mimopřirozeným způsobem poznání okolní reality umožní. Nakolik je takový přístup filosofickým argumentem a nakolik je teologickou reflexí křesťanské víry? Podle Tomáše lze přirozeným rozumem prokázat existenci Boží, nicméně Boží vztah k člověku a jeho zásah ve prospěch jednotlivých lidí již nevězí v rozumem nahlédnutelné nutnosti, ale ve svobodném Božím jednání. Důvěra v Boží pomoc při poznání separované duše je tedy věcí víry. Přijmeme-li ale tuto víru jako předpoklad, lze postup takového poznání výše uvedeným způsobem filosoficky popsat a komentovat. Strawsonův pesimistický závěr by podle mého soudu byl v souladu s křesťanským chápáním existence mysli, která Boha definitivně odmítla. V tom případě by se popis odosobňující neradostné existence takové mysli dal považovat za moderní filosofický ekvivalent obrazných výpovědí o věčném zatracení nebo, chcete-li, o pekle.

A na závěr po vzoru P. F. Strawsona, který končí svou úvahu poznámkou, že se nediví, že křesťané raději přišli s myšlenkou zmrtvýchvstání těla, si dovo-
lím tuto myšlenku obrátit: není divu, že nekřesťané raději nepočítají s posmrt-
nou existencí.

David Svoboda

**Pojem poznání a důkazy (sebe)poznání
separovaných forem v tomistické tradici**

Článek se věnuje Tomášově koncepci poznání jako takového a problematice (sebe)poznání tzv. separovaných forem v tomistické tradici. Výklad se dělí na dvě hlavní části. V první části autor vysvětluje Tomášovo pojetí poznání jako takového a své závěry shrnuje v definici tohoto poznání: je to imanentní činnost, kterou některé živé bytosti nemateriálně přijímají formy věcí tak, že se s těmito formami nemateriálně identifikují. Ve druhé části autor nejprve krátce objasňuje ontologický status tzv. separovaných forem v tomistické tradici a následně analyzuje argumenty dvou významných tomistů – kardinála Kajetána a Josepha Gredta, jimiž se pokoušejí na základě Tomášovy koncepce poznání dokázat, že ontologický status separovaných forem implikuje jejich (sebe)poznání.

Cílem tohoto článku je pojednat o problematice (sebe)poznání separovaných forem v rámci tomistické myšlenkové tradice.¹ Abychom však mohli s porozuměním sledovat důkazy (sebe)poznání separovaných forem, je třeba předem vysvětlit, co tato tradice rozumí poznáním vůbec. Proto se nejprve pokusím objasnit, co je dle tomistů poznání jako takové. Poté uvedu dva argumenty, jimiž tomističtí autoři tzv. druhé a třetí scholastiky dokazují přítomnost poznání v separovaných formách a také sebepoznání těchto forem.²

(I.) Na základě běžné zkušenosti máme vcelku jasné ponětí o tom, co je poznání, umíme poznání odlišit od jiných činností, rozlišujeme různé typy poznání a také chápeme nějaké vlastnosti poznání. Tak se například díky smyslům orientuji ve světě, vnímám některé podněty jako příjemné a jiné jako působící bolest, rozlišuji vlastní chůzi od poznání této chůze nebo vím, že něco jiného je vidět vlastního syna a něco jiného na něho vzpomínat nebo myslet. Zjišťuji také, že někdy jsem si vlastním poznáním jist, jindy zůstávám na pochybách. Projevy podobných přesvědčení pozoruji také u druhých lidí, a proto lze *mutatis mutandis* říci, že v uvedeném smyslu každý člověk ví, co je poznání.³

Z předfilosofické zkušenosti je také známo, že projevy toho, co nazývám poznáním, nelze omezit pouze na člověka, nýbrž s podobnými charakteristickými rysy poznání se setkávám i u zvířat. To lze sice explikovat různě, avšak nejlépe bude, pokud uznáme, že tito tvorové také poznávají. Dále je také zjevné, že některé předměty naší zkušenosti neprojevují známky poznání. Jedná se o neživá tělesa, která nevykazují žádnou vitální činnost. Proto předpokládáme, že poznání nějak souvisí s životem, že je čímśi vitálním.

Konečně je na základě zkušenosti také zřejmé, že k úkonu poznání a k jeho plynulému průběhu je třeba ze strany poznávajícího také určité aktivity. Běžně

¹ Separovanou formou tomistická tradice rozumí každou subsistující od první látky oddělenou formu, tj. od těla oddělenou lidskou duši a (teologicky vyjádřeno) anděla. Bůh je čirá forma, čirý akt, a proto lze dále uvedené důkazy (sebe)poznání separovaných forem vztáhnout *mutatis mutandis* i na Boha.

² Mnohé podněty pro následující výklad jsem čerpal z následujících prací: S. SOUSEDÍK: „Pojem poznání ve středověké filosofii“, *Filosofický časopis* 1970, roč. 18, s. 12–21; J. POLÍVKA: „Intentionalität und Transzendenz“, in J. BLOSS – W. STRÓZEWSKI – J. ZUMR (Hrsg.): *Intentionalität – Werte – Kunst: Husserl, Ingarden, Patočka. Beiträge zur gleichnamigen Prager Konferenz vom Mai 1992*. Praha, Filosofia 1995.

³ Srov. TOMAŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae* (dále jen: *STh.*) I, q. 87, a. 1, c.

říkáme „učení bolí“ nebo „podívej se lépe a pozorněji“, „poslouchej přece“ aj. Tím jenom vyjadřujeme to, co je pro nás evidentním faktem – poznání je nějakou aktivitou. Později sice uvidíme, že poznání předpokládá i určitou pasivitu nebo trpnost, ale toto v zásadě na charakteru uvedeného jevu nic nemění. Tato každodenní zkušenost s poznáním a jeho projevy je východiskem následujících úvah, které by měly vyústit v přesnou charakteristiku poznání jako takového.

Uvedli jsme, že poznání je vitální aktivitou. Tomáš Akvinský rozlišil dvojí typ činnosti.⁴ Jedním typem činnosti působíme na jiné předměty a způsobujeme v nich nějaké změny, např. dotýkám-li se klávesnice, působím na ní nějaké změny. Tomuto typu činnosti říkáme *tranzitivní činnost*. Tranzitivní činností tedy působíme na jiná tělesa a tato činnost na ně jakoby přechází, čímž způsobujeme na straně předmětu nějakou změnu či dokonalost. Jiná aktivita je taková, jež nepřechází z činného subjektu na nějakou vnější věc, nýbrž setravává v samotném činiteli jakožto jeho dokonalost. Označme tento typ činnosti jako *imanentní činnost*. Podle Tomáše je pro poznání charakteristické, že je imanentní činností.⁵

Pro poznání je však na rozdíl od mnohých jiných imanentních vitálních činností charakteristické, že je v kontaktu s něčím, co není ono samo, že se vztahuje k něčemu od sebe odlišnému – k nějakému předmětu.⁶ Toto

⁴ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *De Veritate*, q. 8, a. 6 c.

⁵ Lze namítnout, že mnohdy poznáváme pouze tehdy, pokud zasahujeme do okolního světa, a působíme tak různé změny. Pokud chci např. poznat, zda je tento předmět skutečně zlato, prověřuji jeho tvrdost a tuhost, čímž ale působím nějaké změny na straně poznávaného předmětu. Podobně, pokud zjišťuji teplotu nějakého předmětu, většinou se ho dotýkám a působím tak tranzitivní činností nějaké změny. Všechny tyto tranzitivní úkony ale představují pouze podmínky poznávacího aktu, nejsou s poznáním totožné. Právě tak je tomu i tehdy, pokud poznávám nějaká živá jsoucná, která navíc poznávají, že jsou poznávána, a vlivem tohoto aktu se sama mění. Pokud např. sleduji nějakého člověka, často mění své chování, a proto by se mohlo zdát, že v tomto případě je poznání také tranzitivní činností. Avšak lze nahlédnout, že ani v tomto případě není poznání tranzitivní činností. Z vlastní zkušenosti totiž víme, že mnohdy se vůbec neměníme ani tehdy, pokud jasně poznáváme, že nás někdo poznává. Avšak tranzitivní činnost ze své povahy vždy mění svůj předmět. Pokud nastane případ, že se pod vlivem cizího a vůči nám vnějšího poznání přece měníme, např. zčervenáme, pak je toto cizí poznání opět pouze podmínkou, nikoli příčinou naší změny. Vlastním úkonem poznání se tedy zdokonaluje a mění pouze poznávající subjekt – poznání je imanentní činností.

⁶ Podle typu předmětu bychom mohli rozlišit různé typy poznání, resp. poznávacích mohutností. Vycházíme zde ze zásady, že činnost je specifikována svým předmětem. Poznáváme-li různé typy předmětů, pak jim zřejmě odpovídají různé typy poznávacích mohutností, např. barvě zrak, zvuku sluch atd.

tvrzení dosvědčuje i jazyková praxe. Když mluvíme o poznání, užíváme obraty jako „nepochopil jsem to“, „něco mně uteklo“, „už jsem to nechytil“, „jsem mimo“, „nenahlížím to“ aj.⁷ Jakoby tato jazyková praxe naznačovala a potvrzovala starou a hlubokou intuici, že poznávané předměty nějak vstupují do našeho poznání a nějakým způsobem se s námi sjednocují, i když reálně zůstává jak poznávající subjekt, tak poznávaný předmět sám sebou a od druhého reálně odlišný. Tomáš ve shodě s Aristotelem tuto původní intuici uznává a dále ji rozpracovává. Je to vlastně vůdčí zásada Tomášova (aristotelsko-tomistického) filosofického realismu: Skutečnost sama nějak vstupuje do poznání a poznání tak vymezuje; poznávající subjekt získává poznatelné obsahy ze samotné reality.⁸ Tato zásada bude předpokládána v následujících úvahách.

Otázkou zůstává, jak vstupuje do aktu poznání nějaká vnější věc, pokud je poznání imanentní činností. Na tuto otázku odpovídá Tomáš pomocí pojmu intencionálního bytí.⁹ Dříve než se budeme věnovat rozboru tohoto pojmu, je třeba vysvětlit ještě jeden Tomášův předpoklad.

Pokud vnější věci nějakým způsobem vymezují poznání, pak jsou zjevně samy také nějak určité či vymezené. Určitost každé věci lze označit termínem *forma*.¹⁰ Díky formě je každá věc právě taková a taková, např. zlato zlatem, a nikoli křemenem, člověk člověkem, a ne opicí. Forma je tedy takovým principem, díky němuž je věc tak a tak určitá. Naopak princip, díky němuž může být věc tím či oním – v závislosti na přijaté formě – nazývá Tomáš *látkou* (*materia*).¹¹ Pokud tedy poznáváme věci vždy jako více či méně určité a pokud tvrdíme, že věci nějak vstupují do našeho poznání, pak lze na základě uvedené terminologie říci, že poznání je imanentní činnost, díky níž se nějakým způsobem spojujeme nebo sjednocujeme s formami poznávaných věcí.¹²

⁷ Podobně je tomu i v jiných jazycích: v latině, francouzštině, němčině nebo angličtině.

⁸ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In II De an.*, lect. 13, n. 790; srov. též L. J. ELDERS: *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*. Praha, Oikoymenth 2003, s. 214.

⁹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In II De an.*, lect. 24, n. 551.

¹⁰ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *De ente et essentia*. Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar hrsg. von H. Seidel. Hamburg, Felix Meiner 1988. Philosophische Bibliothek, Bd. 415, § 6.

¹¹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *De principiis naturae*, cap. 1–2.

¹² Srov. tamtéž., cap. 2, § 346.

Tento způsob vysvětlení charakteru poznání má svůj původ u Aristotela. Podle Aristotela může poznávající přijímat formy „bez látky“,¹³ naopak nepoznávající pouze „s látkou“.¹⁴ Zdá se, že v Aristotelově textu není žádné další vysvětlení významu uvedených termínů „bez látky“, resp. „s látkou“.¹⁵ Podle řeckých komentátorů Aristotela znamená výraz (přijmout) „bez látky“ spíše **způsob přijetí formy** než označení nějaké absence látky – ať už v přijímajícím, nebo přijaté.¹⁶ Postupně pak bylo ono spojení „bez látky“ nahrazeno adverbiálním výrazem „nemateriálně“ (*ahylós*), čímž se vyjadřuje nemateriální způsob přijetí formy poznávajícím. Toto stanovisko přijal také Tomáš Akvinský (tomistická tradice) a jak uvidíme později, nematerialitou pak vysvětluje poznání vůbec.¹⁷

Vraťme se nyní k pojmu intencionálního bytí, jímž Tomáš vysvětluje, jak formy věcí vstupují do poznání, a ukažme také souvislost mezi tímto pojmem na straně jedné a zmíněným nemateriálním způsobem recepce nějaké formy poznávajícím na straně druhé.

Aby Tomáš vysvětlil, že poznání je imanentní aktivitou, která je přesto v kontaktu s věcmi, rozlišil dva způsoby, jimiž lze přijímat formy.¹⁸ Jednak lze formu přijmout fyzicky nebo také materiálně. Pokud nějaká látka přijímá formu fyzicky, pak ji tato forma aktualizuje a vymezuje takovým způsobem, že vzniká nějaké nové reálné bytí a takto přijatá forma je numericky odlišná od formy působící příčiny. Když přijímá člověk fyzicky formu bělosti, stává se bílým, podobně jako když voda přijímá formu určité teploty, tak začíná vřít. Z vody a přijaté formy vzniká něco třetího (*tertium quid* – tak a tak teplá voda), nějaké nové reálné bytí, a vodou přijatá forma je numericky odlišná od formy ohně. Pokud je forma přijata fyzicky, pak má ve věci fyzické nebo materiální bytí (*esse naturale sive materiale*).¹⁹

¹³ ARISTOTELES: *De an.* II 12, a18–19.

¹⁴ Tamtéž 12, 424b3.

¹⁵ Odlišnost významu těchto termínů Aristotelés pouze osvětluje příkladem, v němž kontrastuje způsob přijetí tepla nebo chladu rostlinami na straně jedné a živočichy na straně druhé.

¹⁶ Zde se opírám o následující práci: J. OWENS: „Form and Cognition in Aristotle“, *Ancient Philosophy* 1985, vol. 1, s. 258–274. Nakonec i nepoznávající přijímá v jistém smyslu formy bez látky, např. tvar (figura) prstenu je voskem přijat bez látky prstenu.

¹⁷ Srov. *STh.* I, q. 14, a. 1, c.: „Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva.“ Nematerialita je tedy v této tradici pochopena jako kořen poznání.

¹⁸ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In II De an.*, lect. 24, n. 551.

¹⁹ Srov. id., lect. 5, n. 283; lect. 24, n. 551.

Vedle tohoto způsobu přijetí nějaké formy Tomáš dále rozlišuje intencionální nebo nemateriální způsob recepce formy. Když nějaký subjekt přijímá formu intencionálně, pak jej tato forma vymezuje takovým způsobem, že samotnou recepcí formy nevzniká nějaké nové reálné bytí. Pokud nějaký černocho intencionálně přijme formu bělosti, zůstává nadále černý, nestává se bílým. Vedle vlastní formy černosti, která v něm má ono materiální bytí, však získal novou formu bělosti, která byla přijata intencionálně, a tato forma bělosti je numericky totožná s formou předmětu, z něhož byla získána. Pro intencionální způsob přijetí nějaké formy je tedy charakteristické, že přijímající subjekt ponechává přijatou formu v její jinakosti. Takto přijatá forma má v daném subjektu intencionální nebo nemateriální bytí (*esse intencionale sive immateriale*).²⁰ Poznání pak Tomáš chápe jako nemateriální nebo intencionální způsob přijímání forem věcí: aktem poznání přijímám formu nějaké věci, aniž bych se reálně stával poznanou věcí.

Tvrzení, že intencionálním přijetím formy nevzniká nové reálné bytí, je třeba upřesnit: intencionální přijetí formy se uskutečňuje úkonem poznání, který sice představuje nový materiálně inherující akcident poznávací mohutnosti, avšak tímto aktem je uchopena příslušná forma, která je ponechána ve své alteritě – jinakosti: má ono nemateriální – nikoli materiální – bytí. Intencionální přijetí formy jako takové tedy není vznikem nového fyzického bytí, ačkoli vznik nového fyzického bytí je podmínkou intencionálního přijetí.²¹

²⁰ Srov. tamtéž.

²¹ K řečenému je třeba ještě jednoho důležitého upřesnění. Mohlo by se zdát, že podaný výklad směřuje k tomu, že nepoznáváme věci samy, nýbrž jen jejich formy. Pak bychom nepoznávali např. bílou stěnu, nýbrž jen nějakou formu – bělost. Dokonce by někdo mohl říci, že původně nepoznáváme formy věcí, nýbrž výhradně jen takové formy, které se vyskytují v našem vědomí. Předně je tedy třeba připomenout to, co bylo řečeno výše. Vůdčí zásadou Tomášovy teorie je filosofický realismus, tj. věci samy nějak vstupují do poznání, které tak vymezují. Původně poznáváme nikoli stavy vlastních poznávacích mohutností či stavy vlastního vědomí, nýbrž věci samy. Intencionálně přijatá forma je totiž totožná s reálně existující formou, a proto poznáváme reálně existující věci. Dále, pokud tvrdíme, že poznání je charakterizováno intencionálním přijetím nějaké formy, není to v rozporu s tvrzením, že původně poznáváme věci samy. Věci totiž poznáváme v různých ohledech vždy jako nějak určité, např. Pavla poznávám jako moudrého, vtipného a pracovitého novináře. V každém ohledu je předmětem poznání Pavel, ovšem pokaždé bezprostředně poznáný jako mající takovou a takovou formu – jednu moudrosti, jindy vtipnosti, poté pracovitosti atd. Tedy v každém ohledu je tímto způsobem – díky dané formě – zároveň poznáván i subjekt těchto forem, tj. věc sama – Pavel. Nejenom tomistická tradice v tomto ohledu rozlišuje tzv. *formální a materiální předmět*, srov. např. J. GRETT: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Barcinonae, Herder 1961, n. 7.

Intencionální způsob přijetí nějaké formy je tedy v podstatě totožný s nemateriální recepcí forem. Vzpomeneme-li, že některá jsoucna nejsou vůbec schopna přijmout formu nemateriálně, tj. nepoznávají, nabízí se otázka, jaké jsou ontologické předpoklady poznání vůbec, neboli jak souvisí poznání a nematerialita. S uvedenou otázkou se pojí další obtíž, je totiž třeba blíže objasnit způsob, jímž se poznávající sjednocuje s intencionálně přijatou formou. Na tyto obtíže se pokusíme postupně odpovědět.

Řešení uvedených obtíží má svůj zdroj u Aristotela. Aristotelés nám zachoval následující zlomek z Empedoklova díla:

Zemí vidíme zemi a vodou vidíme vodu, [...] lásku vidíme láskou a svár zas žalostným svárem. (Zl. B 109)²²

Tomáš interpretuje uvedené tvrzení zhruba následovně: Empedoklés jako by správně vytušil, že poznaná věc je nějakým způsobem v poznávajícím. Domníval se však, že forma poznané věci má v poznávajícím tentýž způsob bytí jako ve věci samé, tj. neuměl rozlišit způsob, jímž je věc v poznání, a kterým je sama v sobě.²³

Jedna a tatáž forma tedy dle Tomáše může existovat dvojím způsobem: jednak materiálně (tak existuje v poznávané věci samotné), jednak nemateriálně (tak existuje v poznávajícím). Materiálně může být jedna a tatáž forma pouze v jednom subjektu, zatímco nemateriálně ji může přijmout potenciálně nekonečný počet poznávajících, např. červen této růže je její individuální reálný akcident, jenž ale poznává mnoho lidí. Materiálně přijatá forma je tedy co do svého bytí omezena právě na jeden subjekt, a proto aby tato forma mohla být i v jiné věci, je třeba ji uvažovat bez toho, co ji takto omezuje. Výše jsme uvedli, že princip, díky němuž může být věc tím či oním – v závislosti na přijaté formě – nazývá Tomáš látkou (*materia*). Látka je podle Tomáše také důvodem, proč je nějaká forma co do svého bytí omezena pouze na jeden subjekt. Proto je nějaká věc poznatelná jen tehdy, je-li příslušná forma oddělena od látky. K takovému oddělení ale dochází díky aktu poznání, jímž je uchopena forma věci bez

²² *Zlomky předsokratských myslitelů*. Praha, SPN 1989, s. 52.

²³ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In I De an.*, lect. 4, n. 43.

toho, co ji omezuje právě na materiální způsob bytí. Poznaná forma má tudíž nemateriální bytí. A právě z toho důvodu má nemateriální bytí i to, v čem je tato forma přijata – totiž příslušná poznávací mohutnost. A to je také jádro Empedoklova omylu: pokud by totiž poznávací mohutnost byla materiální, jak to předpokládá Empedoklés a spolu s ním každý materialista, pak by taková mohutnost zjevně přijímala formu sobě vlastním způsobem, totiž materiálně a co do nějakého omezeného způsobu bytí, čímž by takto přijatá forma nebyla poznatelná, tj. nejednalo by se o formu, jež je dokonalostí jedné věci a přitom je jako taková schopna být i v jiných věcech.²⁴ Z tohoto důvodu je Tomáš přesvědčen, že na ontologické úrovni je nutnou podmínkou poznání nějaký stupeň nemateriality na straně poznávajícího. Co však nematerialita vlastně znamená?

Nematerialitou je třeba rozumět větší nebo menší nezávislost na omezení, které pramení z látky. Je to nemateriálně přijaté formě odpovídající ontologická dokonalost poznávajícího, respektive poznávací mohutnosti, díky níž je – abych tak řekl – „vyvýšen(a)“ nad omezení co do způsobu přijímání a uchovávání forem. Materialita jakožto určitý protiklad nemateriality je v ohledu recepce forem naopak důvodem omezenosti a nesdělitelnosti, spolupůsobí fyzické přijetí formy. Nematerialita chápána jako podmínka poznání neznamená tedy, že substance poznávajícího nezahrnuje první látku (a spolu s ní tělesnost), i když to ani nevylučuje, a proto také v určitém stupni náleží smyslově poznávajícím živočichům. Věci bez poznání *eo ipso* nemají v žádném ohledu nemateriální mohutnosti.

V průběhu dalšího výkladu se pokusím ve třech bodech upřesnit uvedená tvrzení o vztahu poznání a nemateriality, čímž zároveň blíže objasním výše zmíněnou obtíž ohledně způsobu, jímž se poznávající sjednocuje s intencionálně přijatou formou.

Zaprvé, jak známo, lze současně poznat dvě kontrární vlastnosti neboli lze intencionálně přijmout dvě kontrární formy, např. tuto bělost a tuto červen. Z toho je zjevné, že poznávací mohutnost nepřijímá formy na způsob látky, neboť látka v jednom časovém okamžiku a v tomtéž ohledu nemůže přijmout dvě kontrární formy, přijetí jedné formy totiž vždy znamená vyloučení druhé. Tak tomu ale není v případě poznání – „*natura autem rerum cognoscentium habet*

²⁴ Srov. týž: *De veritate*, q. 2, a. 2.

maiores amplitudinem et extensionem“ – a naopak – „*natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata*“.²⁵ Poznávající tedy není díky nematerialitě omezen pouze na materiální přijímání forem, nýbrž je tak otevřen a disponován k nemateriálnímu způsobu sjednocování, tj. k poznávání.

Zadruhé, všimněme si způsobu, jímž poznávací mohutnost přijímá nějakou formu, a opět porovnejme nepoznávacího s poznávajícím. Pokud ohříváme vodu, pak tato voda ztrácí formu určité teploty a zároveň získává formu nějaké vyšší teploty. Voda se má vzhledem k přijímané formě jako potence k aktu. A podobně i poznávající poznává něco, vzhledem k čemu byl dříve v potenci, ovšem s tím rozdílem, že poznáním neztrácí formy, které již jednou získal. A v tomto ohledu jsou poznávací mohutnosti pasivními potencemi, neboť cokoli přechází z potence do aktu, je tímto způsobem pasivní.²⁶ Avšak ačkoli je poznávací mohutnost vzhledem ke svému předmětu pasivní potenci, přece ze sebe produkuje akt poznání, kterým je uchopena forma daného předmětu, jenž je takto poznán. Vzhledem k aktu poznání (k způsobu přijetí nějaké formy) je tedy poznávací mohutnost aktivní potenci, protože poznání je účinkem poznávajícího. Proto lze říci, že poznávající není v protikladu k nepoznávacímu nějakou potenci, kterou by poznaná forma aktualizovala, nýbrž poznávací mohutnost poznávajícího je činnou mohutností – (prvním) aktem, který nemateriálně pojímá jiný akt, totiž formu poznávané věci.²⁷ Poznávající tedy přijímá nemateriálně akt-formu, přičemž toto nemateriální přijetí převyšuje fyzický způsob recepce nějaké formy.²⁸

Konečně třetí ohled vynesl původně na světlo Aristotelův arabský Komentátor – Averroes.²⁹ Averroes uvažoval zhruba takto: Pokud je nějaká látka aktu-

²⁵ *STh.* I, q. 14, a. 1, c.

²⁶ Srov. *STh.* I, q. 79, a. 2, c.

²⁷ Tuto nauku zformuloval již ve 4. stol. po Kr. Aristotelův komentátor *Themistius*, který hovořil o „přijímání formy formou“. Srov. OWENS: *Form*, s. 258–274.

²⁸ „Cognoscere enim est habere formam immaterialiter, i. e. modo perfecto, [...] ita ut supereminens super potentialitatem, quod modo supereminenti super potentialitatem habet actum.“ GREUT: *Elementa*, n. 465. Soudím, že větší dokonalost nemateriálního přijetí je nakonec založena na předpokladu, že akt je dokonalejší než potence – v poznání je forma přijímána díky aktivitě (aktem) poznávací mohutnosti, a proto nemateriální přijetí převyšuje fyzický způsob recepce.

²⁹ „Et est etiam manifestum quod materia et forma copulantur adinvicem ita quod congregatum ex eis sit unicum, et maxime intellectus materialis et intentio intellecta in actu; **quod enim componitur ex eis non est ali-**

alizována formou, pak je toto sjednocení zároveň vznikem nějakého nového „třetího kompozita“ (*tertium quid*), např. přijímá-li člověk materiálně formu červenosti, pak vzniká „něco třetího“, co není ani pouze člověk, ani pouze červenost, nýbrž – *tertium quid* – červený člověk. Oproti tomu intencionálně přijatá forma je v poznávajícím jiným, vyšším způsobem, než je tomu v materiálním sjednocení: poznávající se totiž intencionálně stává poznaným předmětem. Dochází zde k (nemateriálnímu) sjednocení v nejvyšší možné míře, poznáním se poznávající nemateriálně identifikuje s poznanou věcí.³⁰ Poznaná věc pak má v poznávajícím nemateriální (intencionální) bytí – „esse cognitum“. Tímto typem sjednocení (identifikací) nevzniká „něco třetího“ nad a mimo poznávajícího a poznanou věc, protože vznik „něčeho třetího“ by ničil samotný pojem poznání: dosaženým účinkem by totiž nebylo poznání dané věci, nýbrž výsledkem poznávací činnosti by bylo spíše něco nového a odlišného od poznávané věci samé. Takové poznání by tedy nepostihovalo skutečnost tak, jak opravdu je, což je v rozporu s výchozím předpokladem filosofického realismu. Poznávající tedy není díky nematerialitě omezen pouze na kompozitní – materiální –

quod tertium aliud ab eis sicut est de aliis compositis ex materia et forma.“ AVERROES: *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, ed. F. Stuart Crawford. Cambridge (Mass.), Mediaeval Academy of America 1953, s. 404.

³⁰ Tato úvaha předpokládá, že identita je nejvyšší a nejužší stupeň jakéhokoli sjednocení, a protože výsledkem nemateriálního přijetí formy je intencionální identita poznávajícího a poznané věci, ergo... Naopak vznikne-li nějaké kompozitum, pak je v tomto sjednocení mezi danými komponenty reálná distinkce. „Haec unio intelligenda est de unitate identitatis in ordine intencionali, quae transcendit realem distinctionem in ordine physico. Quae in ordine physico realiter distinguuntur, in ordine psychico seu intencionali identificantur.“ GREDT: *Elementa*, n. 466. Intencionální identifikace poznávajícího a poznané věci je zjevně velmi silným postulátem takovéto teorie. Existují autoři, kteří tuto myšlenku nepřijímají, a dokonce interpretují stanovisko Tomáše Akvinského v tomto bodě jinak. Tak existenciální tomista B. J. LONERGAN tvrdí, že Tomáš nechápal intencionální sjednocení na způsob identifikace, nýbrž jako asimilaci přijaté formy: „[...] sensible in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu [...] the meaning is not the original Aristotelian identity in second act but rather assimilation on the level of species.“ *Verbum. Word and Idea in Aquinas*. Notre Dame, University of Notre Dame 1967, s. 148. Osobně jsem přesvědčen, že i Aristotelés i Tomáš pojali sjednocení poznávajícího s poznanou věcí jako nemateriální identifikaci – srov. *De anima* III 2, 425b25–426a1; 426a15–17; 4, 429b5–7; 430a3–5; 5, 430a14–20; 7, 431a1–2, a příslušné partie z Tomášova komentáře nebo *STh*. I, q. 87, a. 1, c.: „[...] idem est intellectus et quod intelligitur.“ Ze současných interpretů Tomášova díla citujeme na podporu naší teze A. KENNYHO: *Tomáš o lidském duchu*. Praha, Krystal OP 1997, s. 96: „Na rozdíl od jiných autorů soudím, že identitu objektu rozumového poznání a samotného poznávajícího rozumu Tomáš chápe jako neméně reálnou, než je identita v případě smyslového vnímání.“

způsob přijetí nějaké formy, nýbrž je takto disponován k nemateriální identifikaci s poznaným předmětem.³¹

V tomto smyslu také rozumíme často citovanému Aristotelovu tvrzení, že lidská duše je nějak vším, co jest.³² Lidská duše je totiž v zásadě schopna intencionální identifikace s libovolnou dokonalostí, a proto je možné, aby v jedné lidské bytosti bylo opsáno celé uspořádání vesmíru – jeho příčin a principů, což také Aristotelés pokládal za poslední cíl člověka.

Předchozí úvahy již poskytují vše potřebné k tomu, abychom mohli podat definici poznání. Avšak dříve než tak učiníme, je vhodné, v zájmu co největší zřetelnosti pojmu poznání, učinit odbočku a ještě blíže vysvětlit podmínky a příčiny poznání. Omezíme výklad pouze na poznávající materiální substance, i když některé teze z následující reflexe platí také pro poznání separovaných forem.

Připomeňme nejprve některé již uvedené závěry nebo předpoklady. Poznání není materiálním procesem, a proto je na straně poznávajícího ontologicky nutnou podmínkou poznání jistá míra nemateriality. Uvedli jsme také, že poznání je imanentní činnost poznávajícího. Pokud chci něco poznat, je třeba vyvinout určitou aktivitu, např. chci-li poznat barvu nějaké věci, musím se podívat; pokud chci poznat pravdivost nějaké teze, verifikuji tuto tezi; pokud chci poznat teplotu vody, mohu do ní sáhnout a tak ji poznat. Poznání tedy vzniká účinnou kauzalitou poznávajícího subjektu, jenž prostřednictvím svých různých aktivních mohutností intencionálně přijímá formy věcí. Účinnou příčinou poznání je příslušná poznávací mohutnost, jež ze sebe produkuje akt poznání. Zároveň však vycházíme z filosofického realismu: skutečnost sama působí na poznávajícího a vymezuje tak jeho poznání. Poznání je proto třeba vysvětlit jakožto účinek i vnějšího působení – vymezení poznávací mohutnosti, i vnitřní

³¹ Půvabně tuto myšlenku shrnuje A. KENNY: tamtéž, s. 96–97: „Položili jsme otázku: Podobá se myšlení svým předmětům? Odpověď můžeme shrnout takto: Máme-li na mysli obecné předměty myšlení, pak ‚podobnost‘ je příliš slabé slovo, chceme-li popsat blízkost mezi myšlenkou a objektem. Vztah mezi nimi není vztah podobnosti, ale totožnosti – identity v uskutečnění. Ale máme-li na mysli materiální předměty ve světě, pak podobnost je podobností ‚stejnosti‘, jak jsme popsali výše: objekt a myšlenka se sobě podobají tak, že oboje je in-formováno toutéž formou. Odlišují se od sebe tím, že způsob existence této formy je v každém případě jiný.“

³² ARISTOTELES: *De anima* 431b21.

kauzality – produkce aktu poznání.³³ Předmět tedy nějak působí na poznávací mohutnosti a důsledkem tohoto působení je vlastní činnost poznání. Jakou povahu však má takové působení předmětu?

Dejme stranou zastaralé fyzikálně fyziologické představy Tomášovy doby, na jejichž základě také Tomáš vysvětloval působení předmětu na poznávací mohutnost, a soustředme se pouze na to, co je v celé teorii v pravém slova smyslu filosofického. Řekněme, že posloucháme zvuk nějakého zvonu. Je zjevné, že přijímáme nějaké fyzické působení, jež v nás vyvolává určité změny. Nejprve tedy znějící těleso tranzitivní činností způsobí chvění bubínku a poté další následné fyzické změny. Tyto účinky představují vznik nějakého nového fyzického bytí, a proto ještě nejsou poznáním, nýbrž představují jen jeho podmínku. Když vzpomeneme, že Tomáš rozlišil dvojí přijetí formy – fyzické a nemateriální, je zjevné, proč chvění bubínku či složité biochemické a elektrické pochody v centrální nervové soustavě nebo na jejích periferiích ještě nejsou poznáním. Jedná se přece o fyzické změny vyvolané fyzickým přijetím nějaké formy. Poznání je ale nemateriální změnou, jíž je intencionálně přijata forma věci. Znějící zvon tedy tranzitivní činností působí v poznávajícím dvojí: jednak fyzické změny, jež jsou podmínkou poznání, jednak změnu nemateriální.³⁴ Nemateriální změnu pak působí díky fyzickým změnám, které nějak nesou ono vymezení příslušné poznávací mohutnosti. Fyzické změny tedy zvon působí tranzitivní činností jakožto účinná příčina, nemateriální změnu pak formální kauzalitou – ono vymezení poznávací mohutnosti je nějaká forma.

Povaha formálního působení poznávaného předmětu je však podle Tomáše přiměřená povaze poznávací mohutnosti. Poznávací mohutnost je nemateriální, a proto má podobnou povahu i forma, jež tuto mohutnost vymezuje k určitému aktu poznání.³⁵ Další důvod pro tento typ formální kauzality je zjevný tehdy, pokud uvážíme, že fyzické působení ze své povahy směřuje k vytváření fyzických účinků, které jako takové vůbec nepostačují ke vzniku poznání. Pokud by totiž k poznání stačila pouhá fyzická změna, pak by všechna tělesa pozná-

³³ Samozřejmě předpokládáme platnost principu kauzality.

³⁴ Srov. *STh.* I, q. 78, a. 3.

³⁵ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Quest. disp. De potentia*, q. 5, a. 8.

vala, kdykoli by podstupovala kvalitativní změnu.³⁶ Proto poznání vyžaduje ze strany předmětu příčinu, jež je podobné povahy jako poznání samo, tj. kauzální působení nemateriální povahy.³⁷

Pokusím se předchozí úvahy shrnout. Původně je poznávací mohutnost ze sebe nevymezena k poznání toho či onoho předmětu. Poznáváný předmět působením na příslušný orgán poznávací mohutnosti vymezuje tuto mohutnost tak, že má již vše potřebné k tomu, aby tento předmět poznala. Toto vymezení poznávací mohutnosti způsobené formální kauzalitou předmětu označme termínem *vtištěný intencionální obraz* (*species impressa*).³⁸ Tento vtištěný intencionální obraz není nějakou fyzickou formou, nýbrž povaha jeho bytí odpovídá nemateriálnímu charakteru poznávací mohutnosti.

Vtištěný intencionální obraz není předmětem poznání, poznáváme přece věci samy. Tento obraz je spíše principem poznání – to, čím (*id quo*) poznáváme, jehož prostřednictvím přijímáme intencionálně formu věci. Jakmile totiž poznávací mohutnost přijme tento vtištěný obraz, ihned z ní jakožto z účinné příčiny vytryskne vitální činnost, díky níž poznávající činně přijímá nějakou intencionální formu, neboli poznává.³⁹ Uvedli jsme výše, že účinnou příčinou poznání je příslušná poznávací mohutnost, jež ze sebe produkuje akt poznání. Tuto tezi je ve světle předchozích úvah třeba doplnit a upřesnit takto: účinnou příčinou poznání je díky vtištěnému obrazu vymezená poznávací mohutnost, jež ze sebe působí akt poznání. Poznání je tedy účinkem vnější a vnitřní kauzality: poznávající jakožto účinná příčina působí akt poznání a zároveň této činnosti předchází formální kauzalita poznávaného předmětu, respektive vtištěné *species*.

K povaze poznání patří, že má nějaký předmět. Je-li předmět poznání fyzicky přítomen, může působit na poznávací mohutnosti, a vyvolávat tak vznik vtiš-

³⁶ Srov. *STh.* I, q. 78, a. 3.

³⁷ Srov. ELDERS: *Filosofie přírody*, s. 218.

³⁸ Tomáš Akvinský užívá k označení téhož různé termíny, např. *species cognoscibilis*, *species intentionalis*, *species intelligibilis*.

³⁹ Tomistická tradice rozlišila dvojí aktualizaci, kterou vtištěná *species* působí. Jednak entitativní, *species* aktualizuje poznávací mohutnost a ustavuje s ní něco třetího – aktualizovanou mohutnost. Jednak poznávací, *species* působí, že se mohutnost intencionálně identifikuje s poznaným předmětem. Srov. GREDT: *Elementa*, n. 468. Vtištěná *species* není samozřejmě o sobě přímo poznatelná, její existenci odvozujeme při úvahách o genezi poznání.

těného obrazu. V mnoha případech tomu ale takto není. Z běžné zkušenosti víme, že existují akty poznání, které mají jako svůj předmět něco, co v běžném smyslu slova neexistuje. Mohu myslet na své možné, nikoli skutečné sourozence; vzpomínám na zemřelého přítele; představuji si průběh některých událostí; dokonce uvažuji i o takových věcech, které nejsou vůbec možné, např. o horách bez údolí aj.

Poznání bez předmětu je zjevně absurdní, a proto je tedy třeba celou teorii ještě doplnit. Pokud poznávací mohutnost nemá svůj fyzicky existující předmět, nebo pokud není existující předmět na téže ontologické úrovni, v jaké jej poznávací mohutnost postihuje, pak příslušná mohutnost vytváří sama v sobě intencionálně něco, co tento předmět zastupuje. Je-li vtištěný obraz principem poznání (*id quo*), je toto „něco“, co poznávací mohutnost vytváří termínem poznání, v němž (*in quo*) poznávající nahlíží poznáný předmět. Označme tento termín poznání *vyjádřený intencionální obraz* (*species expressa*).⁴⁰ Pokud vyjádřený obraz vytváří fantazie, lze ho označit jako fantazma (představu), pokud rozum, hovoříme o pojmu nebo propozici atd. Způsob vzniku vyjádřených obrazů je značně komplikovaný a není naším úkolem se tímto tématem dále zabývat.

Shrňme v duchu Tomášova učení podané výklady definicí poznání: Je to imanentní činnost, kterou některé živé bytosti nemateriálně přijímají formy věcí tak, že se s těmito formami nemateriálně identifikují.⁴¹ Poznání je činnost imanentní, neboť se touto činností nemění poznávaný předmět, poznání se cele uskutečňuje v poznávajícím jakožto jeho akt a dokonalost.⁴² Poznání je imanentní činnost, jíž dochází k nemateriální identifikaci s poznáným předmětem. Nematerialita je pak v této tradici pojata jako kořen a důvod poznání, jako jeho nutná a dostatečná podmínka.⁴³

(II.) Na základě výše uvedených úvah už snad tušíme, jakým způsobem se autoři tomistické tradice pokoušejí dokazovat přítomnost poznání v nemateriálních, neboli separovaných formách. Podívejme se nyní na argumentaci

⁴⁰ Tomáš Akvinský k označení téhož užíval různé termíny, např. *phantasma*, *verbum mentis*, *verbum interius*.

⁴¹ Srov. GREDT: *Elementa*, n. 475.

⁴² Srov. *STh.* I, q. 54, a. 2, c.

⁴³ Tuto tezi je třeba upřesnit, platí jen pro subsistující substance, nelze ji vztáhnout na nematerialitu akcidentů.

Tomášova významného komentátora *Tomáše de Vio* zvaného též *Kajetán* (1468–1534), jíž tento představitel druhé scholastiky dokazuje, že z Božího nemateriálního způsobu bytí vyplývá přítomnost poznání v Bohu.⁴⁴ Tuto argumentaci lze *mutatis mutandis* chápat rovněž jako důkaz přítomnosti poznání v každé sepa- rované formě.

Kajetán ve své argumentaci předpokládá dříve dokázanou tezi, že Bůh je nanejvýš nemateriální.⁴⁵ Samotná argumentace je velmi prostá: Nematerialita je důvodem poznání, avšak Bůh je nemateriální, tedy Bůh poznává. Kajetánovo odůvodnění vyšší premisy je shodné s výše podaným výkladem charakteru poznání: Poznávající se liší od nepoznávajícího tím, že je mu vlastní mít formy jiných věcí, tedy se odlišuje menším omezením ve způsobu přijímání forem, tj. nematerialitou. Proto je nematerialita důvodem poznání. Zde lze namítnout, že rovněž existují nemateriální akcidenty, které ale nepoznávají. Proto je tezi třeba pochopit tak, že nematerialita je důvodem poznání pouze v případě subsistujících substancí (forem), neboť pouze subsistující substanci (formě) náleží činnost ve vlastním slova smyslu.⁴⁶

Uvažme na závěr vtipný důkaz sebepoznání subsistujících nemateriálních forem, který uvádí autor z období třetí scholastiky, *Joseph Gredt*: Poznání je nemateriální identifikace s poznaným předmětem. Subsistující nemateriální forma je sama se sebou nemateriálně identifikovaná, tedy se poznává.⁴⁷ Premisu

⁴⁴ Argument pro větší přehlednost trochu upravuji. Srov. THOMAS DE VIO – CARD. CAJETANUS: *Commentarium in I partem Summae Theologiae*, 14, 1, in s. THOMAS AQUINAS: *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII ed. cura et studio Fratrum Praedicatorum. Romae 1888, vol. IV; podobnou argumentaci lze najít i u R. GARRIGOU-LAGRANGE: *De Deo uno*. Paris, Desclée de Brouwer [1938], nebo u SILVESTERI FERRARIENSIS: *In Summa contra gentiles*, I, 44, in s. THOMAS AQUINAS: *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII ed. cura et studio Fratrum Praedicatorum. Romae 1918, vol. XIII.

⁴⁵ Tento závěr vyplývá z Boží čiré aktuality, Bůh je samo subsistující bytí, jež není žádným způsobem omezeno. Ale protože látka je principem omezení, nemůže mít Boží bytí materiální charakter.

⁴⁶ Klíčovým předpokladem uvedené argumentace je pochopení nemateriality jako nutné a především dostatečné podmínky poznání. Z předchozích výkladů by dle mého soudu mělo být jasné, proč tomisté tvrdí, že nematerialita je nutnou podmínkou poznání. Otázkou zůstává, zda je nematerialita také dostatečnou podmínkou poznání. Lze totiž namítnout, že je snad možná nepoznávající nemateriální subsistující forma – něco na způsob platónských idejí. Pak by ovšem nematerialita nebyla dostatečnou podmínkou poznání. Subsistenci nepoznávajících nemateriálních forem typu platónských idejí však Tomáš (a tomisté) na mnoha místech odmítá. Taková teorie je totiž podle Tomáše v rozporu např. s identitní teorií predikace, kterou Tomáš hájil: srov. *De ente et essentia*, cap. III.

⁴⁷ Srov. GREDT: *Elementa*, n. 466, 3 (argument opět trochu upravuji).

maior ponechám stranou, výše byla dostatečně vysvětlena. *Minor* je vlastně tautologií – vyjadřuje totožnost subsistující nemateriální formy se sebou samou. Tím je splněna i definice poznání, tj. nemateriální identita poznávajícího a poznaného, a proto dle Gredta takové formy nutně poznávají samy sebe. Totéž vyjádřeno jinak: Není-li subsistující nemateriální forma přijata v látce, tak lze říci, že je sama v sobě (*in se*), což však znamená, že tato forma je sama se sebou sjednocená – a to tím nejvyšším možným způsobem a zároveň podle vlastního způsobu bytí. Tedy nemateriální forma je sama se sebou nemateriálně identifikovaná. Díky své subsistenci je sama se sebou neustále nemateriálně sjednocena, a tak je v tomto ohledu zbavena každé potenciality, která by ji v tomto sjednocení omezovala čili bránila v sebepoznání. Nemateriální forma je tedy substanciálním poznáním sebe sama. Potud Gredtova argumentace.

Uvedenou argumentaci je třeba doplnit. Gredt dokazuje, že každá separovaná subsistující forma nutně přímo (*directe*) poznává sebe samu.⁴⁸ Jako přímé je takové sebepoznání označeno proto, že k jeho uskutečnění není třeba žádného vtištěného obrazu (*species impressa*). Anděl a separovaná lidská duše nicméně poznávají vlastní substanci díky vyjádřenému obrazu (*species expressa*), který svým poznáním produkují. Tedy i nemateriální subsistující forma je sama sobě naprosto „průhledná“ – tj. rozumem prosvícena a pochopena co do všech metafyzických gradů jen tehdy, pokud je v rozumu skrze vyjádřený obraz.⁴⁹ Naopak Bůh dle Gredta poznává sebe sama, aniž by produkoval nějaký vyjádřený obraz, protože jeho poznání je naprosto dokonalé.⁵⁰ Tedy separované formy se poznávají pouze prostřednictvím jiné formy – vyjádřeného obrazu, který jejich rozumová mohutnost produkuje a jenž je reálně odlišný jak od poznávajícího, tak od vlastního aktu poznání.⁵¹

Závěr. Klíčem k vysvětlení tomistického pojetí poznání vůbec a (sebe)poznání separovaných forem je pojem nemateriality, jenž je získán prostřednictvím úvah o různých způsobech přijímání forem nějakým subjektem. Nematerialita

⁴⁸ Srov. tamtéž, n. 566.

⁴⁹ Srov. tamtéž, n. 476–477.

⁵⁰ Srov. tamtéž, n. 468n.

⁵¹ Srov. tamtéž, n. 476.

je v této tradici pochopena jako nutná a dostatečná podmínka poznání. Z toho důvodu také tomisté soudí, že nemateriální subsistující formy jsou díky svému způsobu bytí *eo ipso* (sebe)poznávající.

0 autorech

P. PhDr. ThLic. Štěpán Maria Martin Filip OP (* 1963 Brno), dominikán z české provincie dominikánského řádu, je odborným asistentem dogmatické teologie na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci, lektorem dogmatické teologie v trapistickém klášteře Matky Boží v Novém Dvoře, prezidentem Společnosti Tomáše Akvinského a členem redakční rady časopisů *Salve* a *Studia neoristotelica*. Tématem jeho disertační práce, kterou obhájil v lednu tohoto roku na Angelicu v Římě, je podstata oběti mše svaté podle sv. Tomáše Akvinského. Vedle ní napsal řadu odborných článků a příspěvků.

P. Dr. Benoît-Dominique de La Soujeole OP (* 1955), dominikán z toulouské provincie dominikánského řádu, je členem redakční rady prestižní *Revue thomiste*. Vyučuje dogmatickou teologii (nauku o církvi a svátostech) na dominikánském studiu a na Institutu sv. Tomáše Akvinského v Toulouse (obojí je agregované k Institut catholique de Toulouse), v trapistickém klášteře Matky Boží v Sept-Fons a v Novém Dvoře a od roku 1999 také a především na teologické fakultě univerzity ve švýcarském Fribourgu. Je autorem knihy *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale* (1998) a řady odborných článků a příspěvků.

Dr. David Berger (* 8. 3. 1968 Würzburg) vystudoval filosofii, teologii a germanistiku na univerzitách ve Würzburgu, Kolíně nad Rýnem a Dortmundu. Na dortmundské univerzitě dosáhl v roce 1998 doktorátu. Jeho doktorská teze *Natur und Gnade* byla vyhodnocena jako nejlepší disertace této univerzity v roce 1998. Nyní je jistě jedním z nejaktivnějších a nejznámějších tomistů v německé oblasti. Je spoluzakladatelem a hlavním redaktorem mezinárodní tomistické ročenky *Doctor Angelicus* (vycházející od roku 2001), členem-korespondentem a profesorem-korespondentem Papežské akademie sv. Tomáše Akvinského, spoluzakladatelem a viceprezidentem německé sekce Mezinárodní společnosti Tomáše Akvinského (SITA) a členem řídicí rady celé této společnosti. Od roku 2003 je také vydavatelem katolického měsíčníku *Theologisches*. Jeho publikační činnost je velmi rozsáhlá – vedle mnoha článků na tomistická témata a recenzí vydal i několik knih: *Thomas von Aquin und die Liturgie* (2000; přel. do francouzštiny a angličtiny); *Thomismus* (2001); *Thomas von Aquin begegnen* (2002); *Was ist ein Sakrament?* (2004) a *Thomas von Aquins „Summa theologiae“* (2004).

Dr. Ing. Tomáš Machula (* 1971 Kyjov) působí na katedře filosofie a religionistiky Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích a na Filosofickém ústavu Akademie věd ČR. Je členem Společnosti Tomáše Akvinského (SITA) a redakční rady časopisů *Filosofický časopis*, *Studia neoristotelica*, *Communio* a *Teologické texty*. Zabývá se jednak souvislostmi tomistické a analytické filosofie, především v antropologii a kosmologii, jednak otázkami týkajícími se teologie. Je autorem knih *Církev – dům Boží* (2002), *De aeternitate mundi sv. Tomáše Akvinského v historické perspektivě* (2003) a *Křesťanská víra a racionalita. Filosofický přístup* (2004), překladu části komentáře sv. Tomáše Akvinského k Boethiovu spisu *De Trinitate*, vydaného pod názvem *Rozdělení a metoda vědy* (2005), a řady odborných článků a příspěvků.

Mgr. David Svoboda (* 1971 Roudnice nad Labem) je interním doktorandem Ústavu filosofie a religionistiky FF UK v Praze. Pracuje jako asistent na katedře filosofie KTF UK v Praze a na Filosofickém ústavu AV ČR. Je členem Společnosti Tomáše Akvinského (SITA) a redakční rady časopisu *Studia neoaristotelica*. Centrem jeho zájmu je dílo sv. Tomáše Akvinského: jemu také zasvětil své odborné články a příspěvky.

Tato akta doprovázejí výřezy z reprodukcí fresek **Fra Angelica**: Setkání Ježíše a Marie, Ukřižování, Mrtvý Kristus a Ukládání do hrobu.

English Summary

Štěpán M. Filip OP:

«Imago repræsentativa passionis Christi».

The essence of the Eucharistic sacrifice according to St. Thomas Aquinas

Having first made references to those places in the writings of St. Thomas Aquinas that deal with the Eucharist, the article then tries to deduce, on the basis of St. Thomas' texts, what is the essence of the Eucharistic sacrifice according to him. The following conclusions are successively drawn: first, the *body* of the sacrifice of Mass – or the material aspect of its essence – is the double consecration of bread and wine into body and blood of Christ as a special representation of their physical separation during the Lord's Passion; second conclusion, the *soul* of the sacrifice of Mass – or the formal aspect of its essence – is the spiritual power of Christ's passion mediated through the priest's intention to do what is done by Christ and the Church.

Benoît-Dominique de La Soujeole OP:

Presence in sacred mysteries. Reflections on Christological presence in the Eucharist

The Church believes that the suffering of Christ under Pontius Pilate and the sacrifice of the Eucharist are one sacrifice. However, a historical event that happened two thousand years ago can only be actual in a memory. As a result of this, for many people the Christ present in the Eucharistic consecration is not the Christ of the painful passion but the Christ risen and glorified. Since Christ entered eternity in his resurrection, he rules the world through all the time and exercises his absolute influence in it through the sacraments. This assertion is true for the other six sacraments but it fails to describe the Eucharist as a true sacrifice on the cross in such a realistic way as it is understood by the Tradition. The present article provides a solution to the question in that it envisions a way to comprehend the unity of the sacrifice, under Pontius Pilate then, and on the altar today, in the unique mystery of humanity adopted by the Word.

David Berger:

“Basic strongholds of Thomism”. Seeking the “essence” of Thomism in the German-speaking Neo-Scholasticism

Dr. David Berger, a well-known contemporary German Thomist, deals in his contribution with the ways in which some German-speaking Neo-Thomists tried to state the basic principles of St. Thomas Aquinas' teaching. After having dwelt briefly on Herrmann Ernst Plassmann (1817–1864), Albert Stöckl (1823–1895), and Ernst Commer (1847–1928) – who saw several of such principles –, the author pays attention especially to two Dominican authors: Alexander M. Horvath (1884–1956), and Gallus M. Manser (1866–1950). The first one builds on the 24 Thomistic theses confirmed by the Vatican Congregation of Studies in 1914 as the “basic strongholds of Thomism”,

highlighting *being* as the fundamental notion. G. M. Manser in his monumental work *Das Wesen des Thomismus* consistently builds on the notion of *act and potency* as being the basic principle of Thomism. Towards the end, the contribution points at the advantages as well as certain drawbacks of seeking the essence of Thomism especially with regard to its actualisation.

Tomáš Machula

Human mind without body. P. F. Strawson and Thomas Aquinas

The article compares the relation of soul (mind) and body in the understanding of Thomas Aquinas and of Peter F. Strawson. Both authors admit the possibility of existence of separated soul (mind) but each in a different context and with different results. Thomas is firmly convinced of, and argues for, the survival of the soul. He considers the existence of the soul in this state – a state in which human intellectual knowledge is deprived of any possibility of naturally necessary sensual prerequisite – completely dependent on God's intervention. In this way the man differs from the angels for whom pure intellectual knowledge is natural. Strawson admits the soul's survival rather as a possibility, without taking it seriously into account. Since he does not consider the existence of God, he reaches the conclusion that the existence of a separated soul would be a terrifying solipsistic falling into (almost) nothingness.

David Svoboda

**The notion of knowledge and some proves of (self)knowledge
of separated forms in the Thomistic tradition**

The article is devoted to Thomas' concept of knowledge as such, and the problems of (self)knowledge of the so-called separated forms in the Thomistic tradition. The explication is divided into two main parts. In the first part the author explains Thomas' concept of knowledge as such, and summarizes his conclusions in a definition of knowledge: it is an immanent activity by which some living beings immaterially receive the forms of things in such a way that they immaterially identify themselves with these forms. In the second part the author first briefly clarifies the ontological status of the so-called separated forms in the Thomistic tradition, and then he analyses the arguments of two notable Thomists – cardinal Caietan and Joseph Gredt –, used by them to prove that, on the basis of Thomas' concept of knowledge, the ontological status of separated forms implies their (self)knowledge.

SPOLEČNOST TOMÁŠE AKVINSKÉHO

akta 2006 (3)

šéfredaktor: Stanislav Soušedík

výkonný redaktor: Štěpán M. Filip OP

redakční rada /

Petr Dvořák (předseda redakční rady), Štěpán M. Filip OP,

Daniel Heider, Lukáš Novák, Stanislav Soušedík,

David Svoboda, Karel Šprunk

redakce /

Společnost Tomáše Akvinského

Husova 8, 110 00 Praha 1

e-mail: lukas.novak@skaut.org

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Josefa Strettiová OP

grafická úprava: Norbert Schmidt

sazba: studio Lacerta (www.sazba.cz)

tisk: PBTisk Příbram

distribuce /

Štěpán M. Filip OP

Klášter dominikánů

Slovenská 14

772 00 Olomouc

e-mail: stepan@op.cz

cena: 100 Kč

ISSN 1213-9130



