

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
TEOLOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA TEOLOGICKÝCH VĚD

Disertační práce

Eucharistie v české katolické teologii
od roku 1948 do roku 1989

Vedoucí práce: doc. Michal Kaplánek, ThD.

Autor práce: ThLic. Norbert František Vehovský O. Praem.

Studijní obor: Systematická teologie

Ročník: 5.

2014

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že svoji disertační práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své disertační práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Praze dne 22. dubna 2014

.....
ThLic. Norbert František Vehovský O. Praem.

PODĚKOVÁNÍ

Děkuji vedoucímu diplomové práce doc. Michalu Kaplánkovi, ThD. za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

OBSAH

OBSAH	4
ÚVOD.....	7
1. PODNĚTY A VÝCHODISKA K ČESKÉ TEOLOGII	14
1.1 Liturgické hnutí	14
1.1.1 Prosper Gueranger (1805–1875).....	14
1.1.2 Lambert Beauduin (1873–1960).....	15
1.1.3 Pius Parsch (1884–1954)	15
1.1.4 Liturgické hnutí v Čechách	15
1.2 Eucharistické hnutí	16
1.2.1 Eucharistické kongresy	16
1.2.2 Ohlas v českých zemích.....	17
1.2.3 Metoděj Zavoral (1862–1942)	18
1.3 Učení církve	20
1.4 Teologická studia.....	22
1.4.1 Teologické fakulty.....	22
1.4.2 Tajná studia	23
1.4.3 Studium řeholních společenství	23
1.4.4 Studia podzemní církve.....	24
1.4.5. Dílo koncilové obnovy.....	27
2. UČENÍ O EUCHARISTII V ČESKÉ TEOLOGII.....	30
2.1. Autoři starší školy.....	31
2.2 Okruhy v nauce starší školy	34
2.2.1 Ustanovení eucharistie	34
2.2.2 Skutečná přítomnost Krista v eucharistii	36
2.2.3 Eucharistie jako oběť	41
2.2.4 Eucharistie jako svátost.....	47
2.2.5 Účinky eucharistie	49
2.2.6 Mše svatá – slavení eucharistie.....	52
2.2.7 Eucharistie v CIC 1917	54
2.2.8 Eucharistie v Katolickém katechismu.....	56

2.3 Okruhy v nauce u mladší školy	58
2.3.1 Autoři mladší školy	58
2.3.2 Reakce českých autorů mladší školy na nové podněty	59
2.3.2.1 Zvěřinova eucharistická studie	60
2.3.2.2 Reakce Metoděje Habáně	68
2.3.2.3 Zvěřinova odpověď	71
2.3.3 František Polášek	73
2.3.3.1 Eucharistie	74
2.3.3.2 Nové pokusy, tendence a názory	75
2.3.3.3 Posouzení nových pokusů	78
2.3.4 Vladimír Boublík	79
2.3.4.1 Eucharistie a poslání církve	79
2.3.4.2 Hlavní prameny	82
2.3.4.3 Eucharistie jako zjevující znamení	83
2.3.4.4 Symbolika eucharistie a život věčný	84
2.3.4.5 Skutečná přítomnost – základ eschatologické dimenze	86
2.3.4.6 Eschatologický aspekt důsledků eucharistie	88
2.4 Eucharistie v liturgii	92
2.4.1 Liturgika v pojetí Josefa Bradáče	94
2.4.2 Liturgika v pojetí Ladislava Pokorného	95
2.4.3 Liturgika v pojetí Bonaventury Boušeho	100
2.4.4 Liturgika v pojetí Jaroslava Polce	103
3. ZHODNOCENÍ ČESKÉ EUCHARISTICKÉ TEOLOGIE	108
3.1 Teologie spící	108
3.2 Okruhy a propojení	109
3.2.1 Učení starší školy	109
3.2.2 Učení mladší školy	111
3.2.3 Liturgika	115
3.2.4 Spojení s liturgickým hnutím a jeho závěry	116
3.2.4.1 Lidový jazyk v liturgii	117
3.2.5 Shodné body s eucharistickým hnutím	118

3.2.6 Časté svaté přijímání.....	118
3.3 Eucharistická teologie v praxi	118
3.3.1 Svědectví z vězení.....	119
ZÁVĚR	122
LITERATURA	124
Příloha č. I	129
Boublík Vladimír (1928–1974).....	129
Bouše Zdeněk Bonaventura OFM. (1918–2002).....	130
Bradáč Josef (1920–1986)	131
Čala Antonín František (1907–1984).....	132
Dacík Reginald (1907–1988).....	133
Habáň Metoděj (1899–1984)	134
Honek Alois (1938–2011).....	136
Michal Jaroslav (1911–1988).....	136
Panuška František (1909–1992).....	137
Pokorný Ladislav (1915–2000).....	139
Polášek František (1934).....	141
Polc Jaroslav (1929–2004).....	142
Salajka Antonín (1901–1975)	143
Zvěřina Josef (1913–1990)	145
Příloha č. II.....	147
Abstrakt	153
Abstract.....	154

ÚVOD

Eucharistie je pramenem a zároveň vrcholem života církve. Již ve své licenciátní práci na Papežské akademii v Krakově jsem se věnoval eucharistické účtě v řádové tradici, tedy v tradici premonstrátského řádu. Tato zkušenost vedle možnosti přednášet sakramentologii na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích mě pak přivedla k možnosti zpracovat téma *Eucharistie v české katolické teologii od roku 1948 do roku 1989*. Jde o období totalitního režimu, který si jako jeden z hlavních cílů vytkl vyrovnání se s tzv. náboženskou otázkou, čímž se rozumělo vytěsnění náboženství ze společnosti.

Právě toto období bylo charakteristické systematickým utlačováním nejen křesťanského života, ale i teologie jako takové. Přes všechny represe však církve žila a stejně tak jevila známky života i teologie, i když možnosti byly značně omezené. Proto jsem se rozhodl zpracovat toto téma, které jednak jako celek zpracováno nebylo a jednak může posloužit jako doplnění snahy teologie v českém prostředí o poznání sebe sama.

Cíl práce

Cílem mé práce bylo poznání stavu eucharistické teologie v českém prostředí v období mezi roky 1948 a 1989.

Nejdříve jsem zpracoval východiska, z nichž česká eucharistická teologie vycházela, a sledoval formy, ve kterých se ve sledovaném období realizovala. Jedním z dílčích cílů bylo vyzvednout specifika eucharistické nauky u tajného studia, například u jednotlivých řádových studií. Následovalo zpracování děl základních autorů a okruhů, které byly v této oblasti řešeny.

Na tomto základě jsem dále sledoval jednak zdroje a vlivy, jež působily na nauku v našem prostředí, a následně vymezil okruhy, které v korespondenci se světovou teologií obohacovaly i naše autory.

Po analýze jak teologických okruhů v eucharistické nauce, tak jednotlivých autorů jsem přistoupil ke zhodnocení zpracovaných témat, kde se začaly rýsovat základní

teologické orientace a vlivy, které se u našich autorů v oblasti eucharistické teologie projevovaly.

Práce s prameny

Ve stručnosti bych rád naznačil svoji práci s prameny. Hlavním cílem bylo objevení a zpracování teologie eucharistie ve vytyčeném období (1948–1989). Prvním krokem bylo zkoumání pramenů a bibliografie, a to především se zřetelem na eucharistii.

Vedle pramenů oficiálních to byly často prameny samizdatové, velký prostor pak nabídla dobová periodika a jejich jednotlivá pojednání o eucharistii. Také posloužila svědectví několika kněží, kteří bezprostředně zažívali formaci v námi sledovaném období.

Druhým krokem pak bylo uspořádání eucharistické nauky podle jednotlivých teologických okruhů, které autoři zpracovávali z různých východisek a s různými důrazy. Následně jsem zpracovával významné autory, kteří v eucharistické teologii přinášeli nové podněty a otázky, k nimž následně nabízeli řešení a možné výklady.

Dalším krokem pak byly charakteristika, zhodnocení a přínos jak jednotlivých okruhů, tak autorů. Hlavním zdrojem pro mě byla Strahovská knihovna a archiv. Dále to byla knihovna Ktf UK. Nedílnou součástí pak různá samizdatová vydání ať už skript, či studijního materiálu jednotlivých podzemních studií.

Periodika

Během své práce jsem zkoumal periodika, která se věnovala eucharistickým tématům. V období po 1. světové válce do roku 1948 to bylo mnoho tiskovin. Některé vycházely v předválečné době, během první republiky, např. *Kazatelna, Pelhřimov* (1902–1938); *SS Eucharistia, spolek klanějících se kněží Olomouc* (1901–1913); *Škola Božského srdce Páně, Praha a Brno* (1901–1936) atp. Tyto časopisy se často věnovaly spirituálnímu rozměru úcty k eucharistii.

Druhou skupinou byla periodika, která znovu obnovila svou činnost po 2. světové válce: *Na hlubinu, Olomouc* (1926–1948); *Věstník katolického duchovenstva, Praha* (1903–1951); *Věstník jednot duchovenských, Brno* (1918–1948) atp.

Všechny tyto publikace však přestaly vycházet po únoru 1948, kdy byla omezena svoboda tisku, křesťanský nevyjímaje. Jedinou oficiální výjimkou byly Katolické noviny a Duchovní pastýř, které byly ovšem pod silnou kontrolou totalitní moci a cenzury.

Další vývoj směřoval k samizdatu, neboť to byla jediná možnost jak svobodně vyjádřit a prohlubovat víru v době totality. Jednak šlo o opisy již starších autorů a jednak se pomalu objevovaly i tituly aktuální teologie. Byl to např. časopis Znamení doby Jaroslava Knittla (od roku 1973), v Brně patřili mezi samizdatové vydavatele např. J. Adámek nebo A. Navrátil. Zvěřina a Mádr přicházejí s Teologickým časopisem, který přešel ve sborník, pak v Texty a Teologické texty. Zvěřinův časopis Via během „pražského jara“ nahradil Duchovního pastýře. Dalším časopisem byl Akord, revue pro literaturu, umění a život, nebo Nový život, který vydávala Křesťanská akademie v Římě (1960–1999) a který se tajnými cestami dostával do vlasti.

Zde bych také rád uvedl zahraniční autory, kteří se zabývali eucharistií a jejichž díla byla přeložena do češtiny či slovenštiny. Jejich vydávání přibližovalo nauku o eucharistii v nových a světové teologii odpovídajících kategoriích. Byl to především Wincenty Granat, jeho dílo *K člověku a k Bohu v Kristu*,¹ a Michael Schmaus se svojí knihou *Sviatosti*.²

Duchovní pastýř

Časopis Duchovní pastýř vycházel od roku 1950 do roku 1990 s přestávkou v letech 1968–1970, kdy jeho roli přebírá časopis Via. Vzhledem k době, ve které je možno časopis sledovat, je zřejmé, že šlo o cenzurovaný tisk, který v první fázi spadal pod Hnutí vlasteneckých kněží, později ho vydával Celostátní mírový výbor katolického duchovenstva. Od roku 1970 pak časopis vydává Česká katolická charita a je zajišťován mírovým hnutím *Pacem in terris*.

Vedle zpolitizovaných článků se zde ovšem objevují homiletická, pastorační a teologická pojednání, která dokreslují, jak reagovala česká teologie na určitá témata.

¹ GRANAT, Wincenty. *K člověku a k Bohu v Kristu*. Velehrad - Křesťanská akademie Řím 1982. ISBN nevedeno.

² SCHMAUS, Michael. *Sviatosti*. Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda Rím 1986, Druhé vydání. ISBN nevedeno.

Jedním z témat byla i samotná eucharistie. Vedle kněžských zamyšlení či meditací (např. Václava Šebka,³ Karla Sahana,⁴ Václava Medka,⁵) se zde setkáváme i s hlubším pojednáním o eucharistii. Všimneme si především Františka Panušky, Jana Michala, Bonaventury Boušeho, Josefa Zvěřiny, Metoděje Habáně a Františka Poláška.

Katolické noviny

Katolické noviny byly v letech 1948 –1989 jediným oficiálním periodikem katolické církve v naší zemi. Začaly být vydávány po zákazu dosavadních katolických časopisů v souvislosti se založením tzv. Katolické akce. Zprvu byly podobně jako u jiných denominací – husitského Českého zápasu a evangelických Kostnických jisker – řízeny komunistickým režimem, a ačkoliv se jako redaktoři uváděli v tiráži kněží, často za příspěvky stáli dobře prokádrováni komunisté. První redaktoři byli z okruhu Lidové demokracie, která v předválečné době splývala s katolicky a lidovecky orientovanými deníky.

Později byly Katolické noviny zařazeny do tzv. Ústředního církevního nakladatelství. Jisté uvolnění přišlo v období „pražského jara“ – pokud jde o obsah, ale také i o personální vedení listu. Po normalizaci se ale vše vrátilo do starých kolejí a Katolické noviny opět podléhaly přísné cenzuře.

Posláním Katolických novin bylo především informovat o činnosti mírového výboru katolického duchovenstva, později mírové hnutí *Pacem in terris*. Měly být dokladem svobody náboženství v naší zemi. Až postupem času se v nich objevovaly liturgické texty, někdy malá zamyšlení či fejetony. Pozvolna také začaly uvádět zprávy

³ ŠEBEK, Václav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1951, ISBN neuvedeno. s.10, 90.

ŠEBEK, Václav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1954, ISBN neuvedeno. s. 136.

ŠEBEK, Václav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1955, ISBN neuvedeno. s. 26

⁴ SAHAN, Karel. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1954, ISBN neuvedeno. s. 118

SAHAN, Karel. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1958, ISBN neuvedeno. s. 51, 189, 13, 151.

⁵ MEDEK, Václav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1961, ISBN neuvedeno. s. 29.

MEDEK, Václav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1962, ISBN neuvedeno. s. 124.

z katolického světa. Vše ovšem bylo velmi hlídáno, po celou dobu své existence zůstaly více či méně pod vlivem totalitního režimu.

Pokud jde o eucharistii, pak v tomto periodiku nacházíme zamyšlení a pojednání buďto praktického, nebo spirituálního rázu. Vzhledem k celkovému rozsahu se však nejeví jako podnětné či prohlubující eucharistickou teologii, nelze ani říci, že bychom v nich vystopovali nějakou teologii.

Ostatní prameny

Dalšími prameny mé práce byla vydání starších autorů, kteří se eucharistii věnovali systematicky. Jsou to autoři, jejichž díla byla publikována ještě před rokem 1948, ale i nadále nám dokreslovala nauku o eucharistii a čerpalo se z nich především při studiu. Zde ve své zpravidla věroučné nauce podávají přehled eucharistické nauky, který vyjadřuje svou dobu a otázky, které byly v té době aktuální. Jako příklad bych uvedl Dacíkův text *Bůh ve svátostech*.⁶

Vedle těchto pramenů to byla samizdatová vydání ať už skript, nebo rozličných pojednání o eucharistii, která buď byla datována, nebo ne a leckdy ani nebyl uveden autor. Jde o zcela zvláštní druh pramenů, ve kterém je zachycena snaha vydavatelů doplňovat chybějící okruhy (nejen teologické) v českém prostředí, jež žilo v izolaci. Některá z těchto pojednání byla později znovu přepracována a nově vydána, např. Zvěřinova *Teologie Agapé*.⁷ Některá byla předkládána jako doplněk ke studiu z dřívější doby, například Čalova skripta.⁸ Jiná zachycují eucharistii jen okrajově a věnují se spíše otázkám např. řádové formace a jejího prohloubení.

Nedílnou součástí sledovaných pramenů byla skripta týkající se výuky dogmatické teologie. Některá vyšla oficiálně, jako např. Salajkova skripta *Katolická věrouka v přehledu*,⁹ většina materiálů se ovšem šířila neoficiálními cestami. Důležitá jsou skripta *Dogmatika zpracovaná podle L. Otta*,¹⁰ se kterými se lze setkat jak v samizdatovém, tak později v oficiálním vydání. Pozornost budeme věnovat

⁶ DACÍK, Reginald. *Bůh ve svátostech*. II. vydání. Olomouc: Krystal, 1948. ISBN neuvedeno.

⁷ ZVĚŘINA, Josef. *Teologie Agapé: dogmatika*. Praha: Scriptum, 1994. ISBN 80855281931.

⁸ ČALA, Antonín, O.P. Skripta o dogmatice., samizdatové vydání.. Olomouc, 1944.

⁹ SALAJKA, Antonín. *Katolická věrouka v přehledu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1958. ISBN neuvedeno.

¹⁰ Dogmatika podle OTTA, L., VI.díl, *De sacramentis*. OLOMOUC 1994.

i materiálům o liturgice Bradáče a Pokorného, jejichž díla se také dochovala v samizdatové podobě i v pozdějším oficiálním vydání.

V neposlední řadě jsem čerpal z doplňující literatury, která mi byla nápomocná při zařazování jednotlivých údajů do celkového kontextu doby. Tato literatura také zpracovává dějinný vývoj života církve v jejich různých projevech, ať už v tzv. podzemní, nebo v oficiální struktuře.

Základními zdroji, o které se moje práce opírá, byla především teologická pojednání o eucharistii. V pramenech šlo jistě čerpat i z homiletických vydání či eucharistických zamyšlení spirituálního rázu, tyto však nebyly předmětem mého zkoumání. Proto jsem se zaměřil především na naukovou stránku. Ve druhé příloze jsou pak základní informace o jednotlivých autorech i jejich bibliografie.

Struktura práce

První kapitola této práce pojednává o východiscích, ze kterých česká eucharistická teologie čerpala nebo jimi byla ovlivněna. Zde jsem také uvedl oficiální nauku církve, která často potvrzovala závěry různých hnutí a vnášela je do života církve. Dalším okruhem se stalo seznámení s tím, jak byla česká teologie prezentována v oficiální rovině, ale i v podzemním hnutí, jež se stalo její neodmyslitelnou součástí – jako příklad lze uvést řádová studia či studia podzemní církve. Tento okruh je pak uzavřen dílem koncilní obnovy u nás.

Samotným jádrem práce je druhá kapitola, která si již konkrétně všímá eucharistické teologie. Tuto oblast jsem rozčlenil na „starší školu“, kde si především všímám okruhů, které byly nosné v eucharistické teologii a které zpracovávali námi sledovaní autoři, a „mladší školu“.

Mladší škola se již vymykala těmto pouze klasickým tématům a přinášela díky určité otevřenosti v druhé polovině námi sledovaného období nová témata, východiska a okruhy, které se vázaly k eucharistii. Šlo i o určitou disputaci nad těmito tématy. Významnou roli zde sehrává Vladimír Boublík, který nejenže přináší nové podněty, ale také jako jediný prohlubuje jejich teologii. Podobnou snahu v našem prostředí vidíme také u Josefa Zvěřiny, který dává novým podnětům filozoficko-teologický základ.

Poslední oblastí druhé kapitoly je liturgie a pohled autorů, kteří se jí zabývají, na eucharistii především v praktické rovině – ale i zde zaznamenáváme propojení s dějinami, zvláště v některých specificky českých otázkách.

Třetí kapitola poskytuje zhodnocení české eucharistické teologie. Jednak jde o charakteristiku jednotlivých témat a autorů, ale především o hledání souvislostí, ze kterých tato teologie čerpala či jimi byla ovlivněna. Na druhé straně jsou to pak specifika a výzvy, jimiž se naše teologie v rámci eucharistie zabývala. Vedle jasného propojení s teologickými školami jednotlivých hnutí to jsou i nové okruhy, které jsou reflektovány, ale až na výjimky se u nich neseťkáváme s hlubším zpracováním. Specifikem se ovšem stává nástin některých okruhů, které bychom mohli nazvat ryze českými, protože v dějinném kontextu se jim dostalo zvláštního rozvoje právě v našem prostředí, a které byly také ovocem následného zakotvení v učení církve.

1. PODNĚTY A VÝCHODISKA K ČESKÉ TEOLOGII O EUCHARISTII

1.1 Liturgické hnutí

Liturgická obnova je často spojována se jmény Prospera Guerangera, Lamberta Beauduina, Romana Guardiniho, Pia Parsche, Oda Casela a dalších. Kořeny hnutí nalézáme již v době po Tridentském koncilu, kdy jeho mnohá nařízení a doporučení vůbec nebyla realizována.¹¹ Samotné hnutí procházelo svým vývojem, od charakteristicky mnišského přešlo k důrazům na pastorační a zapojování věřících do aktivní účasti na liturgii. Nedílnou součástí liturgického hnutí byl návrat k pramenům liturgie a možnost srozumitelného prožívání tajemství víry. Postupně nacházelo odezvu (i přes některé výhrady) v učení církve a můžeme říci, že závěry 2. vatikánského koncilu v mnohém potvrdily správnost nastoupené cesty.

1.1.1 Prosper Gueranger (1805–1875)

Benediktin, který započal své dílo v Solesmes, jež se stalo centrem liturgického života. Ve svých dílech usiloval o to, znovu poukázat na krásu římské liturgie v její čisté linii oproštěné od různých nánosů. Stavěl na Bibli a církevních Otcích, viděl liturgii jako veřejný kult církve, který oživuje Duch svatý, a proto si přál, aby dosáhl aktivní účasti všech věřících na bohoslužbě.

Guerangera považujeme za představitele mnišského liturgického hnutí. Jeho zásluhou se opět oživuje zájem o gregoriánský zpěv (chorál). Konal semináře, při nichž se zájemci učili aktivně prožívat liturgii. Bylo mu však vytýkáno, že velkým důrazem na liturgii, zvláště v modlitbě, se umenšuje význam modlitby osobní – rozjímavé, která měla v té době velkou váhu. Na tuto výtku odpověděl, že je to právě aktivní přístup k liturgii, který dává podněty k duchovnímu životu.

¹¹ Srov. AUMANN, Jordan. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*. Vyd. 1. v Praze: Karolinum, 2000. ISBN 8071849286. s. 247-248.

1.1.2 Lambert Beauduin (1873–1960)

Představitel pastoračního liturgického hnutí byl opatem belgického kláštera Mont Cesar a současně představitelem tzv. beuronské benediktinské kongregace. Jeho snahou bylo přiblížit liturgii lidem.

Liturgii chápal jako modlitbu církve a snažil se ji vidět v pastoračním kontextu. Na liturgické téma vydal několik knih a založil časopis *Les Questions Liturgiques*.¹² Organizoval liturgické dny, konference a jeho přičiněním vzniklo v Paříži Centrum liturgického života.

1.1.3 Pius Parsch (1884–1954)

Augustinián z Vídně, je zakladatelem tzv. *Liturgia popularis*. Snažil se o obnovu na základě znalosti Písma, vracel se k liturgii prvotní církve v Jeruzalémě. Založil také lidový biblický apoštolát *Bibel und Liturgie*.

Ve svém díle *Poznej mši svatou*¹³, které bylo přeloženo do češtiny, píše: „*Znám však ještě jiný poklad v Církvi svaté, který tak mnohým křesťanům jest skryt, je to oběť mše svaté, opravdu velký poklad na poli Církve. Jest však většině křesťanů neznám a zakopán.*“¹⁴ V tomto díle pak vysvětluje význam jednotlivých částí mše svaté i s jejich historickým vývojem.

1.1.4 Liturgické hnutí v Čechách

V českých zemích to byli především emauzští benediktini, kteří v napojení na slavnou beuronskou kongregaci přinášeli její snahy i do naší vlasti, například šlo o gregoriánský chorál, který se stal jednou z cest k uskutečnění a naplnění poznání liturgie, především v intelektuálních kruzích.

Jedním z propagátorů liturgického hnutí byl např. pastoralista Antonín V. Hnojek (1799–1866), autor několika teologických spisů, z nichž nejznámější je vícedílná

¹² Srov. POLC, Jaroslav V. *Posvátná liturgie*. Řím: Křesťanská akademie, 1981. ISBN nevedeno. s. 162.

¹³ PARSCH, P. *Poznej mši svatou*.. Hlučín 1937. ISBN nevedeno.

¹⁴ PARSCH, P. *Poznej mši svatou*.. Hlučín 1937. ISBN nevedeno, s.5.

Liturgika. Navrhoval zavedení lidového jazyka do částí týkajících se lidu, obrácení oltáře k lidu atp.¹⁵

Vedle těchto snah je v Čechách ještě jedna důležitá okolnost a tou bylo zavedení národního jazyka v liturgii. Byla to slovanská liturgie, liturgické zpěvy v národním jazyce i neustálá snaha o zavedení češtiny do liturgie samotné. Již koncem 19. století se objevují požadavky duchovenstva revidovat liturgické knihy, které souzněly s požadavky katolické moderny i jednoty katolického duchovenstva.

Hlavními nositeli byli u nás pastoralista Jan Nepomuk Brynych, pozdější biskup, emauzský benediktin Prokop Josef Baudyš a dále brněnský biskup Josef Kupka. Právě to byli autoři, kteří v naší vlasti v duchu světového liturgického hnutí aplikovali závěry a snahy liturgického hnutí u nás. Šlo o vytištění českolatinského misálu, tematická kázání o mši svaté, o církevním roce a podobně. Postupně byly vydávány česko-latinské misály Marianem Schallerem (1927, popáté 1952), lidový misálek pro neděle a svátky v překladu Antonína Stříže (1937), také vycházela periodika (Pax, Na hlubinu, Legio Angelika, Akord, Dobré dílo atd.), která postupně přinášela myšlenky liturgického hnutí do povědomí věřících.

Na žádost českomoravských biskupů pak byla v roce 1920 částečně povolena čeština v liturgii, křest, svatby, pohřby, částečné užívání staroslověnské liturgie o svátcích národních patronů. Dále se organizovaly liturgické týdny. Na Moravě jsou propagátory liturgické obnovy především olomoucká fakulta a dominikáni, např. Braito, Habáň, Dacík atp. Následně vznikaly lidové misálky pro aktivní porozumění lidu bohoslužbám.¹⁶

1.2 Eucharistické hnutí

1.2.1 Eucharistické kongresy

Eucharistické hnutí bylo dalším podnětem, který na sklonku 19. století přispěl k oživení

¹⁵ Srov. POLC, Jaroslav V. *Posvátná liturgie*. Řím: Křesťanská akademie, 1981. ISBN nevedeno. s. 150.

¹⁶ Srov. ADAM, Adolf. *Liturgika: křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2001. ISBN 8070214201. s. 59-61.

duchovního života širokých vrstev věřících. Ovoce se pak staly Eucharistické kongresy, jichž na mezinárodní rovině proběhlo.⁴⁹

U zrodu stojí dva laici, Emilia Tamisier a Leon Dupont. Jejich aktivity směřující k úctě Nejsvětější svátosti oltářní vycházely z reakce na tehdejší sekularizovanou společnost. A tak eucharistické poutě hlavně mladých lidí do významných francouzských svatyní se stávaly středem zájmu. Jejich aktivity byly podporovány vznikem eucharistických bratrstev, která si kladla za cíl především účast na slavení mše svaté a dále hodlala využívat forem adorací a eucharistických procesí. S velkým ohlasem se toto hnutí setkalo i u duchovních, kteří žádali papeže Lva XIII. a Pia X. o schválení.

První Eucharistický kongres se konal v Lille roku 1881. Právě zde se ozývaly hlasy po častém svatém přijímání, které propagoval i Pius X. Kongresy prohlubovaly učení o eucharistii, měly tak svůj teologický rozměr, hovořilo se o eucharistických dogmatech, o mši svaté, o eucharistii a mládeži atp.

Druhý rozměr byl pastorační, spočíval ve veřejném vyznání víry v přítomnost Ježíše Krista v eucharistii. Vše obnovit v Kristu, právě to byla myšlenka papeže Pia X. Proto se doporučovalo obnovit význam eucharistie na všech úrovních – v rodinách, farnostech, zemích a v celé církvi. Vycházelo se z předpokladu, že eucharistie byla, je a bude vždy středem duchovního života a vztah k ní je jakoby ukazatelem intenzity naší víry.¹⁷

1.2.2 Ohlas v českých zemích

I v našem prostředí se dílo eucharistického hnutí postupně rozvíjelo. Vznikaly eucharistické týdny, místní Eucharistické kongresy na diecézní úrovni i na jiných úrovních. Témata eucharistie se stávala předmětem úvah, zamyšlení i jednotlivých studií. Jako příklad bych uvedl biblistu dr. Jana Hejčla, který ve svém díle *Eucharistická četba bible*¹⁸ nastiňuje jeden z možných podnětů vycházejících z témat Eucharistických

¹⁷ Srov. KOPEREK, Stefan. *Oczekując na Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny*. Kraków: Wydawnictwo "Unum", 1997. ISBN 83-870-2209-8.

¹⁸ HEJČL, J. *Eucharistická četba bible*. Praha 1933. ISBN nevedeno.

kongresů, a to nahlížet eucharisticky na četbu Bible.¹⁹ Na jednotlivých biblických tématech (jde např. o kapitoly *Náš ráj*, *Kain a Abel*, *Tobjáš*, *Velká hostina*) poukazuje autor na předobrazy jak samotného Krista, tak i Krista eucharistického. Autor také upozorňuje na tendenci a úkol soudobé homiletiky, který zní „*Hlásej často a často velikost Eucharistie*“ a který zazněl i na diecézním eucharistickém sjezdu v Brně roku 1913.²⁰

1.2.3 Metoděj Zavoral (1862–1942)

Velkým propagátorem i účastníkem Eucharistických kongresů byl i strahovský opat Metoděj Zavoral, který se v Eucharistických kongresech velmi angažoval.

Eucharistická úcta je sama o sobě pro premonstrátský řád typická. Proto ji Zavoral velmi podporoval – a to jak na místní úrovni na Strahově, tak i na úrovni mezinárodní, kdy se účastnil Eucharistických kongresů. Po určitou dobu byl v jejich organizačním výboru, ale často tam také doprovázel české skupiny poutníků.

S jeho jménem se setkáváme na kongresu v Montrealu roku 1910, významnou roli pak sehraje na dalším kongresu ve Vídni roku 1912, jehož se zúčastnilo na 20 000 obyvatel Čech, Moravy a Slezska. Zde byl Zavoral předsedou české eucharistické sekce.²¹ V kostele minoritů na Alserstrasse, kde bylo centrum české sekce, pronesl Zavoral svoje kázání *Eucharistie světlem a silou lidstva*.²²

I ostatní témata tohoto Eucharistického kongresu nám ukazují jednak osobnosti, které je přednášely, a jednak otázky, které byly aktuální. Pro přehled je zde také uvádím: *Eucharistie a Panna Maria*, Tumpach; *Eucharistie a národ český*, Sedlák; *Katolické spolky a Eucharistie*, Vaněček; *Král Eucharistický*, biskup Doubrava; *O častém svatém přijímání*, Ocetek; *O Eucharistii v české hudbě*, Orel; *Eucharistie zdrojem života nadpřirozeného*, Špaček; *Eucharistický apoštolát ženy v rodině*, Reyl; *Nebezpečí velkoměsta a Nejsvět. Svátost*, Dvořák; *Moment konsekrace a vel. Svátost ve východní církvi*, Kopečný; *Úkol Mariánské družiny v šíření úcty k nejsvětější Svátosti oltářní*,

¹⁹ Srov. HEJČL, J. *Eucharistická četba bible*. Praha 1933. ISBN nevedeno, s.7.

²⁰ Srov. HEJČL, J. *Eucharistická četba bible*. Praha 1933. ISBN nevedeno, s.8.

²¹ Srov. XXIII. *Mezinárodní eucharistický kongres ve Vídni*, Cyrilo-Methodějská Knihtiskárna V. Kotrba V Praze 1912. ISBN nevedeno, s.1.

²² Viz Příloha I

Ostrčilík; *O díkučinění po častém sv. přijímání*, Škárek; *Třetí řády a jejich apoštolát eucharistický*, Saip; *Svěcení neděle a svátků jest povinností a právem pracujícího lidu*, Budař; *O škole a Eucharistii*, Kupka; *Zušlechtěte srdce lidské*, Baar; *Život Ježíše eucharistického ve svatostánku*, Roubíček; *Jak možno s plným užitkem účastniti se mše svaté*, Jindra; *O katolickém dorostu kolem svatostánku*, Žůrek; *Obrození rodiny Eucharistií*, Hejčl; *Časté návštěvy nejsvětější svátosti*, Šelbický; *Populárnost Ježíše Krista v Eucharistii*, Stojan; *Organisace katolíků a svatostánek*, Šulc; *Charitativní spolky a Nejsvětější Svátost*, K. Schwarzenberg; *Adorační dny*, Jemelka; *Čeští vystěhovalci a eucharistická péče o ně*, Voňavka; *Eucharistie světlem a silou lidstva*, Zavoral.²³

Opat Zavoral se zúčastnil ještě mnoha dalších kongresů, z mezinárodních to byl především kongres v americkém Chicagu v roce 1926 a tehdy zároveň podnikl tříměsíční cestu za českými krajany v USA. Zde také pronesl svoji řeč o Nejsvětější svátosti jako Svátosti bratrské charity.²⁴

Mimo tuto mezinárodní účast byly Eucharistické kongresy konány i v naší zemi. První eucharistický sjezd u nás se konal roku 1894 na Velehradě, rok nato v Olomouci, roku 1896 byl první sjezd v Praze. Od té doby se téměř každý rok nějaký eucharistický sjezd pořádal, a to v Čechách nebo na Moravě.²⁵

K Zavoralovým velkým počínům náleží i ustanovení adoračních dnů²⁶ každou třetí neděli v měsíci, kdy vedle samotné adorace pronášel opat eucharistická kázání, jež se setkávala s velkým ohlasem zvláště u inteligence a různých literátů, ale i u obyčejných lidí.

Vedle tohoto opata však byla i spousta dalších osobností, které se angažovaly v eucharistickém hnutí. Právě toto hnutí pak odráželo směřování jak místní, tak světové církve v eucharistických tématech.

²³ Srov. XXIII. *Mezinárodní eucharistický kongres ve Vídni*. Cyrilo-Methodějská Knihovna V. Kotrba V Praze 1912. ISBN nevedeno, s. 187-188.

²⁴ Srov. HANUŠ, J. MYSLIVEC V. *Světový Eucharistický kongres v Chicagu a účast katolíků z Československa*. PRAHA 1927. ISBN nevedeno. S 76.

²⁵ Srov. PODLAHA, Antonín. *Eucharistické kongresy*. Český slovník bohovědný, díl III. Praha. V. Kotrba, 1962. ISBN nevedeno.

²⁶ Srov. POVOLNÝ, L. *Životopis Metoda Zavorala*. Rukopis, nedatováno, Fond SK, kt.2 M/64, s. 2. Dopis Metoděje Zavorala pražskému ordinariátu, ze dne 3. 8. 1911. Fond NA: Premonstráti Strahov, kt.1214, složka Korespondence 1911.

1.3 Učení církve

Po Tridentuském koncilu, kde bylo ustanoveno jasné vymezení nauky o eucharistii – a to především jako reakce na učení reformátorů –, ovšem zaznívaly z různých stran i výzvy k tomu, aby se opustilo od jansenistického pojetí o nehodnosti často přijímat eucharistii. Setkáváme se s rozhodnutími v učení církve o této chybné praxi, která byla velmi rozšířena.

Již roku 1671 Inocenc XI. dekretem *Cum ad aures* vyzývá k návratu k zásadám a přáním Tridentuského koncilu. Pozdější papež Pius X., který vycházel ze své pastorační praxe, vydává znovu podobnou výzvu v dekretu *Sacra Tridentina synodus* (1905), kde uvádí, že se věřící nemají spokojovat jen s takzvaným duchovním přijímáním, ale aby během každé mešní oběti přijímali Krista i svátostně. Hlavním přínosem pak bylo potvrzení liturgického hnutí papežem Piem X. v dekretu *Quam singulari* (1910), kde mimo jiné jasně stanovil užívání rozumu jako hranici jak pro zpověď, tak pro svaté přijímání.

Pius X. podporoval liturgické hnutí i eucharistická hnutí, ve kterých viděl možnost obrody života církve. Věnoval se obnově církevní hudby a zpěvu, reformoval církevní kalendář a breviář. Jeho snahou bylo dát věřícím plnější účast na prožívání tajemství spásy a na veřejné modlitbě církve. Jeho nástupci, třebaže žili v nelehkých válečných dobách, potvrzovali kroky svého předchůdce ve svém učení.²⁷

Další velký krok učinil až Pius XII. Již během války vydává svůj okružní list *Mystici corporis* (1943), v němž shrnuje nauku o církvi. Z našeho pohledu je to pak *Mediator Dei* (1947), kde mluví o liturgii, mši svaté a činné účasti na ní. Tento papež pak sám přistoupil i k určitým krokům v úpravě liturgie. Byla to odpověď na potřeby místních církví, případně misií. Umožnil zavedení večerních mší svatých, překlady modliteb atp., nejvýznamnější se stala jeho úprava velikonočních obřadů. Pius XII. v tomto ohledu velmi zohledňoval duchovní potřeby současného světa a tím také vytvářel prostor pro otázky, které byly později reflektovány na jednání 2. vatikánského koncilu.²⁸

²⁷ Srov. POLC, Jaroslav V. *Posvátná liturgie*. Řím: Křesťanská akademie, 1981. ISBN neuveдено. s. 121-129.

²⁸ Srov. tamtéž. s. 183-194.

Vyvrcholením všech snah o obnovu liturgického života se v učení církve stala konstituce *Sacrosanctum Concilium* 2. vatikánského koncilu, která se vedle důležitých liturgických témat zabývá i samotnou eucharistií. Šlo především o její slavení a o ty prvky, které díky příliš apologetickému rázu učení Tridentského koncilu nebyly rozvinuty.

Ve své druhé kapitole hovoří konstituce o tajemství eucharistie, konkrétně v čl. 47. – *Eucharistie a oběť kříže*. V tomto článku je konstatováno, že koncil nechce podávat novou nauku o eucharistii, ale snaží se představit její podstatné prvky, mezi něž patří, že mše svatá je eucharistickou obětí, zpřítomnění obětí kříže, památkou smrti a vzkříšení Ježíše Krista svátostnými znameními, tajemstvím víry, znamením jednoty, poutem lásky, velikonoční hostinou, duchovním pokrmem a zárukou eschatologické budoucnosti.

V čl. 48 – *Účast věřících* – je podpořena myšlenka aktivní účasti věřících na slavení eucharistické bohoslužby, jakožto povolání vycházející ze křtu. Spoluobětování se má stát vnitřním úkonem, který se navenek projeví činnou účastí.

Čl. 49 – *Potřeba nových směrnic* – konstatuje pohled na potřebu nové koncepce liturgie, která není jen záležitostí kněze, ale celého společenství, které slaví, zvláště o nedělích.

V čl. 50 – *Reforma mešního řádu* – se setkáváme s vyjádřením potřeby upravit mešní řád jako takový odstraněním mnohých prvků, které ztratily význam, a obnovením toho, co tradice vidí jako podstatné k vyjádření liturgických úkonů; hlavním požadavkem pak bylo zjednodušení.

Čl. 54 – *Národní jazyk* – umožňuje zavedení národních jazyků do liturgie, ovšem s výzvou, aby se latina úplně nevytratila.

Čl. 55 – *Přijímání* – se vrací k teologicky správnějšímu prožívání svatého přijímání, jde o to, aby bylo součástí především mše svaté, dále zmiňuje možnost přijímat v určitých případech podobojí.

V čl. 56 – *Účast na celé mši* – je eucharistie chápána jako účast na jednom bohoslužebném úkonu, a tak zvláště o nedělích a ve svátcích je tato účast žádoucí.

V čl. 57 – *Koncelebrace* – se uznává praxe koncelebrace s tím, že se rozšiřují její možnosti k vyjádření jednoty kněžství.

V čl. 58 – *Koncelebrační obřad* – se setkáváme s výzvou k uspořádání nového koncelebračního obřadu.²⁹

1.4 Teologická studia

1.4.1 Teologické fakulty

V námi sledovaném období (1948–1989) to byla s přestávkou tzv. „pražského jara“, kdy se rozběhlo studium v Olomouci, které však bylo opět uzavřeno, především jediná fakulta, a to Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Litoměřicích. Ze svazku Karlovy univerzity byla tato fakulta vyčleněna a přenesena právě do Litoměřic. Zde pod dohledem státu mohli studovat teologii kandidáti na kněžství v tzv. numerus klausus (tolik studentů, kolik stát umožnil) až do pádu totality.

Skripta tištěná a vydávaná pro vlastní potřebu vycházela ze seminární tiskárny, která též podléhala cenzuře. Ovšem čerpalo se i ze skript, která byla vydána přímo pro fakultu (viz Salajka).

Šedesátá léta přinášela postupné uvolňování politických poměrů, část politických vězňů se dočkala amnestie a přišlo tzv. „pražské jaro“. Byla to doba, kdy v Římě probíhal 2. vatikánský koncil, jehož se mohl zúčastnit pouze František Tomášek se třemi slovenskými biskupy. V jeho závěru se zúčastnil i arcibiskup Beran, který se už nemohl vrátit do vlasti.

Během „pražského jara“ se do svých úřadů navrátili biskupové Skoupý (Brno), Trochta (Litoměřice) a Hlouch (České Budějovice), Karlu Otčenáškoví (Hradec Králové) to nebylo umožněno. Na bohosloveckou fakultu mohli krátce nastoupit teologové jako Zvěřina, Mádr, Kadlec, Bouše a Novák. To vše bylo nakonec pozastaveno kvůli invazi armád zemí Varšavské smlouvy 21. srpna 1968 a následné normalizaci. Přesto ovoce bylo znát ještě v následujících letech.

²⁹ Srov. *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1995, ISBN 8071130893. s. 148-150.

1.4.2 Tajná studia

V období, kterému se věnujeme, byl kvůli komunistické cenzuře a dohledu nad církvemi téměř úplně utlumen svobodný způsob života. Právě proto se církev, ale nejen ona, rozhodla přejít částečně do ilegality. Bylo zakázáno rozvíjet se svobodně, přesto již od počátku vznikaly skupiny, které se nenechaly odradit, jako např. řeholní rodiny.

Po zaboru klášterů a utlumení řeholního života, ať už internací či odsouzením představitelů, začali mnozí podnikat kroky směřující k uchování tradičního stylu života. Tak například již v padesátých letech vznikl tajný noviciát premonstrátů v Jihlavě, kdy po odhalení museli adeпти řeholního života nastoupit na nucené práce do dolů a kněží byli odsouzeni.

1.4.3 Studium řeholních společenství

Různá řeholní společenství se snažila o to, aby jejich život nezanikl, a proto přijímala tajně nové členy a starala se také o jejich vzdělání. Byli to především dominikáni, salesiáni, františkáni, k tomuto studiu se také přidávali i členové dalších řeholí, například premonstráti.

Dominikáni ve svém studiu čerpali vedle svých starých autorů (Braitto, Habáň, Čala a Dacík) z *Úvodu do teologie*³⁰ francouzské teologické provenience. V dominikánském neoficiálním studiu se vedle teologie, filozofie a církevních dějin vyučovala historie, sociologie a psychologie. Přednášeli zde pedagogové starší generace i další, kteří dostudovali v Polsku. Polské studium zajišťovala pod patronací kardinála Wyszyňského papežská fakulta v Krakově. Od Štěpána Trochty získává provinciál Svatoš i mimořádné fakulty pro řeholníky.

Kardinál Dominik Duka O. P., který byl v dalším období magistrem dominikánského studia, k tomu říká: „*Tematické okruhy studia byly dány ratiem studiorum, které vycházelo z klasického učebního programu teologických fakult ve světě a bylo schváleno generální kurií řádu bratří kazatelů-dominikánů. Program byl*

³⁰ LARCHER, CH. O. P., PAISSAC, H. O. P., ISSAC, J. O.P. a další. *Úvod do teologie: Bůh a jeho stvoření; Bůh existuje*. Paříž: Cerf, 1962. svazek druhý. ISBN neuvedeno. Samizdatový překlad z francouzštiny.

*vytváren a probírán ve spolupráci s provinčním řádovým studiem v Krakově. Ve vyučování se čerpalo zejména z českého překladu Úvodu do teologie, což byl francouzský manuál, který vyšel jako skripta nakonec i po roce 1989, šlo tedy o zahraniční pramen poměrně současné teologie. V eucharistické nauce se vycházelo z pohledu dogmatiky a liturgiky.*³¹

Salesiánské aktivity fungovaly tajně prakticky i nadále během celého období po druhé světové válce. Salesiánská rodina, která se orientuje na formaci mládeže, si vytvořila malé komunity, v nichž pokračovala v duchovní formaci. Co se studia týče, vytvořil František Míša studijní materiály a systém formace. Během „pražského jara“ ne všichni salesiáni vystoupili z ilegality, studovali v malých skupinách, kdy zodpovědnost přijal Josef Šplícha. V letech 1970–1990 absolvovalo studium až devadesát osob.

Další skupinou byli františkáni, kteří se zpočátku vzdělávali soukromě a jednotlivě. Později studium vybudoval a vedl p. Jan Bárta s přispěním Jana Ev. Urbana. Lektori dojížděli za svými studenty do malých komunit.

Otázka svěcení tajných řeholních kandidátů se řešila různě, velkou pomoc našly řády v Polsku, kde světil tehdejší krakovský arcibiskup Wojtyła. Tato cesta se časem zproblematizovala, a proto přivezl kardinál Tomášek od papeže instrukce, kde byli určeni dva tajní biskupové – Korec a Dubovský. Další cestou k získání svěcení se stala orientace na východoněmeckou církev, kde světil např. biskup mons. Koch. Pokud to šlo, světil salesiánům tajně biskup Trochta. Později se také obrátili na německé biskupy Schaffrana a Meissnera.

1.4.4 Studia podzemní církve

Podobně vznikala i další podzemní studia v různých skupinách tzv. podzemní církve. Zde se opět čerpalo od autorů, kteří mohli publikovat do roku 1948, ale postupně se díky zahraničním kontaktům překládaly také materiály, které sloužily pro studium jako takové. Například lze uvést německé dvousvazkové kompendium dogmatické teologie

³¹ Odpověď kardinála Duky prostřednictvím P. Badala O.P. na mail ze dne 31.1. 2014. Milan Badal. Re: Dotazník k eucharistii (elektronická pošta). Message to: František Vehovský. 2.2.2014. Osobní komunikace, citováno se svolením autora.

přeložila skupina kolem Václava Dvořáka, jež připravovala adepty pro řádné podzemní kněžské svěcení.³²

Vedle řeholních společenství působily na neveřejné bázi i další skupiny a hnutí. Již za války vznikla skupina kolem osobnosti kněze Václava Hovorky, která byla později oživena Antonínem Bělohávkem, tajně vysvěceným knězem. Tito se spojili s okruhem kolem p. Václava Dvořáka, kněze bez státního souhlasu. Společenství okolo Václava Dvořáka bylo v podstatě laickou skupinou.

Postupně se ukazovala potřeba vytvořit model spojení kněžství s civilním povoláním, což bylo chápáno jako vlastní charisma a budoucí pastorece církve samotné. Svěcení tato skupina získávala u východoněmeckých biskupů. V 80. letech se část této skupiny propojila s další skupinou shromážděnou kolem Felixe Davidka.

Široký kontext působení měly skupiny okolo Mádra a Zvěřiny, kteří organizovali teologické kurzy jak pro řeholníky a kandidáty kněžství, tak pro laiky.³³ Tak zvaná podzemní církev se snažila vytvářet struktury církve k uchování víry v naší vlasti. Důvodem byla perzekuce státních úřadů a nedůvěra vůči formaci kněží v oficiálním semináři, který byl pod dohledem státních orgánů.

Významné místo zaujímá Koinótés Felixe Davidka. Jeho velkým snem bylo vytvoření univerzity v podzemí, kterou začal realizovat již během druhé světové války (1941) jako mladý kněz. Ovšem kvůli perzekucím a uvěznění mohl tento projekt rozvinout až v 60. letech. Davídek nastínil svůj záměr v textu *Konkrétní spirituální práce* (1964). Postupně se snažil obklopit spolupracovníky (například Stanislav Krátký) a vypracovával systém studia, který spočíval ve večerních a víkendových seminářích na různých místech. Studium rozložil takto:

1. Religionistika – Psychologie náboženského fenoménu, Teologie pouti, Dějiny mystiky, Vybraná tematika o modlitbě, Dialog – co od něj očekává ateista
2. Teorie řízení – Výchozí hlediska pro Koinótés, Řízení, Teologie teorie řízení, Neformální řízení, Systémový přístup k práci
3. Teorie evoluce a antropologie – Spiritualita z hlediska kosmu, Pedagogika a evoluce, Umění a evoluce, Svoboda a evoluce, Pohled na morálku z hlediska

³² Srov. Teologické texty 2/2003, MÁDR, O. *Pražská dílna katolického samizdatu*. s. 73,74.

³³ Srov. LIŠKA, Ondřej. *Církev v podzemí a společenství Koinótés*:. 1. vyd. Brno: Sursum, 1999, ISBN 8085799480. s. 25-42.

antropologie, Nejzákladnější racionalizace teilhardovské spirituality, Askeze a evoluce, Antropologický koncept nového člověka

4. Dogmatika – Pojem hřích, dědičný hřích a otázka celibátu, Kratší semináře z dogmatiky, Obcování svatých, Co schází dnešní teologii

5. Morální a pastorální teologie – Dynamická morálka, Čistota a celibát, Svatá zpověď prakticky, Teologie pastorálky duchovního života, Nová východiska současné morálky, Kněz a osobní spiritualita, Úkoly pastoralisty, Psychologická struktura práce s mládeží, Exercicie

6. Řádový život – Obsah noviciátní práce, Řádová náplň – kongregace, instituty, Přístup ze současného hlediska

7. Exegeze – nejrůznější texty Starého i Nového zákona

8. Společenské a politické analýzy – přehledy historických i současných politických událostí, zaměřené na vatikánskou diplomacii a mezinárodní vztahy³⁴

Davídkova univerzita měla sloužit nejen pro formaci kněží, ale také pro laiky, kteří se toužili vzdělat v křesťanské spiritualitě. Zpočátku byla formace ke kněžství v intencích biskupa Skoupého. Takto formování kněží získávali svěcení u tajných biskupů Otčenáška, Matouška, Tomáška a Hlada. To vše ještě pod vedením Stanislava Krátkého. Po spojení Krátkého s okruhem Felixe Davídka, kterého znal už z dob studií, se rozvíjela další spolupráce celého společenství.³⁵

Vytvoření společenství Koinótés chápal Davídek jako model lokální církve v podmínkách totalitní diktatury. Ve své univerzitě se osobně věnoval formaci kněží, ale vyvstala také otázka jejich svěcení. K jeho získání vedly tři cesty. Bylo to jednak svěcení v zahraničí – světil například pomocný biskup východoněmeckého Görlitzu Gerthard Schaffran, který zajišťoval také kontakt s Vatikánem. Druhou možností bylo svěcení pomocí domácích biskupů, což se ukázalo jako neschůdné.

Třetí cesta, na kterou se Davídek později soustředil, bylo získání vlastního tajného biskupa, který by mohl udělovat svěcení v řádné apoštolské posloupnosti. Tuto cestu našli po kontaktu se slovenskými jezuitami (Hnilica, Korec, Kařata, Dubovský), od

³⁴ FIALA, Petr a Jiří HANUŠ. *Skrytá církev: Felix M. Davídek a společenství Koinótés*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, ISBN 8085959399. s. 64-65.

³⁵ Srov. LIŠKA, Ondřej. *Církev v podzemí a společenství Koinótés*.: 1. vyd. Brno: Sursum, 1999, ISBN 8085799480. s. 25.

kterého přijal svěcení Jan Bláha. Ten zřejmě bez souhlasu Dubovského vysvětil Davídka, čímž se mu otevřela cesta ke svěcení kněží.³⁶

Aniž bychom chtěli hodnotit působení Felixe Davídka, zůstává pravdou, že patřil k významným postavám hnutí, která se zasloužila o formaci kněží a snahu o udržení duchovního rozměru křesťanů v době totalitního režimu.

Jedním z tajně vysvěcených kněží byl i profesor Petr Piřha, který procházel svojí formací v tajných seminářích. Zde je jeho odpověď na otázku studia a eucharistické formace: „*Nestudoval jsem, učil jsem se. V době mé přípravy bylo utajení tak ostré, že mě spíše duchovně vedli, než vyučovali dva kněží. Neměli literaturu a vedli mě podle vlastních znalostí. Vybudovali ve mně vřelou a vděčnou eucharistickou úctu. O skutečně teologických otázkách jsem se nejvíc dozvěděl při debatách nad koncilovými texty, které jsem v anglickém vydání přivezl z ciziny ihned po koncilu. To by se dalo nazvat obstojnou až dobrou prací nad textem vedenou zčásti kněžími, zčásti jinak odborně zdatnými lidmi. Jsem jazykovědec a to nám pomáhalo. Náš hlavní tehdejší zájem se však týkal otázek liturgických. V sedmdesátých letech jsem při zcela přeplněném programu stačil při přednáškách v zahraničí přečíst jednu studii Ed. Schillebeeckxe o velikonočním základu eucharistie.*“³⁷

1.4.5. Dílo koncilové obnovy

Po ukončení 2. vatikánského koncilu nastal velký úkol uvádět jeho závěry do života místní církve, která stále žila pod drobnohledem komunistického režimu. Ten se obával i samotných závěrů koncilu.

Prvotní iniciativu vzalo na sebe Mírové hnutí katolických duchovních, které se ovšem spolehlo jen na to, že určité závěry koncilu publikovalo ve svém periodiku. Teprve v roce 1968 se podařilo toto hnutí rozpustit a na jeho místo nastoupilo Dílo koncilové obnovy, v jehož čele stanul biskup Tomášek. Přípravovala se první celostátní konference na květen 1968 na Velehradě. V meziobdobí vznikaly vikariátní a diecézní

³⁶ Srov. FIALA, Petr a Jiří HANUŠ. *Skrytá církev: Felix M. Davídek a společenství Koinótés*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, ISBN 8085959399, s. 80-86..

³⁷ Odpověď Prof. Piřhy na mail ze dne 4. 2. 2014. Re: Prosba (elektronická pošta): František Vehovský. 7. 2. 2014. Osobní omunikace, citováno se svolením autora.

a národní pracovní skupiny, které přizvaly i odborníky z řad laiků. Byl vytvořen akční program, který si dal za cíl v druhé části šířit a rozvíjet koncilovou teologii jak v církevní nauce, tak v jejím působení.

Dílo koncilové obnovy si stanovilo následující okruhy:

- a) duchovní služby – formace, liturgie, katecheze;
- b) křesťanský život – rodiny, děti, mládež a další oblasti;
- c) odborná činnost – teologie, ekumenismus, dialog, vzdělání, umění, tisk a sdělovací prostředky.

Celé dílo se ovšem stalo záhy trnem v oku tehdejšímu režimu a začalo se od listopadu 1968 postupně pracovat na jeho odstranění pro údajné protisocialistické tendence. Jeho založení se stalo největší akcí k realizaci koncilového učení v naší vlasti.³⁸

Nejviditelnějším úspěchem následujících let byla u nás obnova liturgie. Přes dozor státní moci a různé překážky se částečně podařilo realizovat jednak překlady liturgických textů do češtiny, ale také postupně aplikovat zásady koncilu do života církve (např. úprava liturgického prostoru).

Některé cíle, jako překlad eucharistických modliteb pro děti či uvádění do plného křesťanského života, nebylo možno uskutečnit, neboť nebylo myslitelné, aby se církev rozvíjela, když měla být jen trpěna. Co se týká okruhu dosažených změn v liturgické rovině, pak bychom mohli konstatovat, že se dotkly především: mešní liturgie a liturgie hodin; zpěvu během liturgie; užívání Božího slova v liturgii; liturgie služby laiků; udílení svátostí.

V podstatě bylo velkou zásluhou biskupa Tomáška, že se snažil především v oběžnících zdůrazňovat význam a správné pochopení změn v liturgii. Jeho instruktivní výklady byly poměrně dobře přijímány. Byl to také Tomášek, který vyzýval kněze, aby i ve všední den věnovali prostor v rámci kázání katechezím a biblickým výkladům, jelikož jiná podoba duchovní formace byla nahlížena jako protistátní činnost.

Lze tedy konstatovat, že jediným rozvinutým naplněním koncilových závěrů se stala právě liturgická obnova. Ostatní teologické roviny koncilu byly pro odpor státní

³⁸ Srov. OPATRŇY, Aleš. *Kardinál Tomášek a pokoncilní proměna pražské arcidiecéze*. Karmelitánské nakl., 2002, 300 p. ISBN 80-719-2778-3. s. 132-142.

moci uváděny do života církve jen díky tajným překladům a jejich aplikace se projevovala ponejvíce v podzemní církvi. V oficiálních strukturách se mnohé začalo naplňovat až ke konci totality a s nástupem nového období jak ve společnosti, tak v církvi po roce 1989.³⁹

³⁹ Srov. OPATRŇY, Aleš. *Kardinál Tomášek a pokoncilní proměna pražské arcidiecéze*. Karmelitánské nakl., 2002, 300 p. ISBN 80-719-2778-3. s. 197-212.

2. UČENÍ O EUCHARISTII V ČESKÉ TEOLOGII

V této části práce bude chronologicky zpracována nauka o eucharistii podle jednotlivých okruhů, se kterými se setkáváme u některých autorů zabývajících se naukou o eucharistii. Při zkoumání pramenů jsem tuto část rozdělil na dvě školy, které se ale v některých aspektech prolínají:

Starší škola zahrnuje autory a prameny, které byly využívány v první etapě námi sledovaného období. Podobně jako ve světové teologii je toto období charakteristické tradičními teologickými paradigmaty, na které je v duchu neoscholastické filozofie odpovídáno v obhajobě základních pravd víry v nauce o eucharistii. Tento styl traktátových kategorií se především dotýkal nauky v otázkách reálné přítomnosti, oběti a svátostí. Byl to styl, ze kterého čerpala česká teologie často již z doby před rokem 1948 a který byl nosným prvkem v nauce o eucharistii.

Mladší škola se prosazovala ve druhé polovině námi sledovaného období. Zde už se setkáváme nejen s klasickým učením o eucharistii, ale i s konfrontací s novými podněty, které přicházely s vývojem eucharistické teologie ve světě. V ní stále větší význam nabývala konfrontace mezi teologií a historickými prameny z doby prvotní církve, ať už to bylo Písmo, tradice či liturgie. Dále jde o nové pohledy na církev, které přinášely ekleziologii, ekumenismus, pneumatologii. To vše přinášelo nové základy pro chápání eucharistie, její nauky i výkladu a v neposlední řadě také snahu aktuálně na základě nových filozofických směrů aplikovat nauku o eucharistii v těchto kategoriích.

Například Guardini a Pascher zdůrazňovali eucharistii jako hostinu, která je rovněž neoddělitelná od skutečnosti slova.

Karl Rahner sledoval slavení eucharistie ve svém vztahu k Božímu slovu. Schoonenberg předložil návrh na určení skutečnou přítomností Krista v eucharistii prostřednictvím fenomenologie.

Ratzinger vidí osobní přítomnost na ikoně těla před čistě teologickým chápáním, eucharistické způsoby chápe jako existenci vzkříšeného Pána sui generis (secundum modum personae), který předčí všechny přírodní kategorie. Zde se již objevují nové náznaky, které obohacovaly eucharistickou teologii o nové podněty a rozšiřovaly tak poznání o její nauce.

Někdy ovšem sledujeme, že se oba okruhy vzájemně prolínají (viz Zvěřina – Habáň). V příloze I je podán podrobný přehled jednotlivých autorů, z jejichž prací je čerpáno, a jejich bibliografie.⁴⁰

2.1. Autoři starší školy

Během svého studia pramenů jsem se setkal s následujícími autory, kteří se v našem prostředí věnovali tématu eucharistie v naukové rovině. Nyní uvádím jejich stručné profily:

Antonín Salajka (1901–1975)

Vystudoval Bohosloveckou fakultu Karlovy univerzity v Praze, kde získal doktorát. Další doktorát získal na Pontificium Institutum Orientale v Římě. Na kněze byl vysvěcen v roce 1925. Habilitoval se z orientální teologie, kterou také přednášel. V roce 1950 byl jmenován na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze se sídlem v Litoměřicích profesorem církevní slovanštiny, vyučoval též staroslověnštinu, dogmatiku, morálku a věrouku.⁴¹

Reginald Dacík (1907–1988)

Studoval na Arcibiskupském gymnáziu v Praze, v roce 1925 vstoupil do noviciátu na dominikánském učilišti v Olomouci a přijal řeholní jméno Reginald. Po roce noviciátu a třech letech studia filozofie odešel do Říma, kde pokračoval ve studiích na TF v Římě (Angelicum). V roce 1931 byl vysvěcen na kněze. Působil jako profesor dogmatiky na filozofickém a teologickém učilišti dominikánského řádu v Olomouci, spolu s S. M. Braitem řídil edici Krystal. V první polovině 40. let byl převorem dominikánského konventu v Praze. V letech 1950–60 byl vězněn za inscenovaný „pokus o ilegální přechod hranic“, po propuštění pracoval jako dělník. Na přelomu 60. a 70. let působil na

⁴⁰ Viz. Příloha I.

⁴¹ Srov. NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939-1990: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2007, ISBN 9788024613697. s. 388-389.

Velehradě v duchovní správě. Významný je jeho spis *Žij a modli se s Církví*, kde vysvětluje konstituci o posvátné liturgii přijatou 2. vatikánským koncilem a snaží se obnovit náboženský život liturgií. Věnoval se překládání (podílel se např. na překladu Akvinského Summy theologické).⁴²

Antonín František Čala (1907–1984)

Na kněze byl vysvěcen v roce 1928. Poté studoval na dominikánském řádovém učilišti v Olomouci, v belgickém Saulchoiru a také na Angeliku v Římě. Mezi roky 1935 a 1950 působil jako profesor filozofie, sociologie a teologie na řádovém učilišti v Olomouci, během války také na olomouckém arcibiskupském bohovědném učilišti. Roku 1950 byl internován v Želivě, po propuštění pracoval nejprve v civilním zaměstnání, později jako duchovní správce dominikánek ve Viceměřicích. Společně s M. Habáňem, E. Soukupem, S. M. Braitem nebo R. Dacíkem patřil k olomouckému novotomistickému kruhu.⁴³

František Panuška (1909–1992)

V roce 1933 byl vysvěcen na kněze. Vystudoval Řádové bohoslovecké učiliště redemptoristů v Obořišti, kde byl profesorem od roku 1934 do roku 1950 a kde přednášel filozofii a fundamentální teologii. Poté byl postupně jmenován docentem filozofie, dogmatiky a morální teologie na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze. Na této škole působil v různých funkcích až do roku 1974, kdy odešel do důchodu.⁴⁴

⁴² Srov. Reginald, Dacík. In: [online]. Brno: FF MU Brno, Pro-Fil [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/dacik.html>

⁴³ Srov. Antonín Čala. In: [online]. Brno: FF MU Brno, Pro-Fil [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/cala.html>.

⁴⁴ Srov. NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939-1990: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2007, ISBN 9788024613697.s. 378-380.

Josef Zvěřina (1913–1990)

Na kněze byl vysvěcen roku 1937. O rok později získal licenciát z teologie na Pontificium Athaenum Lateranense. V letech 1941–42 přednášel na Arcidiecésním bohosloveckém učilišti pražském křesťanskou archeologii, poté byl po zásahu gestapa krátce internován v kněžském demeritním domě v Zásnkumkách. Po válce byl jmenován na Bohoslovecké fakultě Karlovy univerzity smluvním asistentem, později zde získal doktorát z teologie. Mezi lety 1952 a 1965 byl vězněn, pak čtyři roky pracoval jako dělník, než byl jmenován na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze se sídlem v Litoměřicích odborným asistentem. Byl navržen na jmenování docentem, ale ke jmenování nedošlo. Roku 1974 odešel do důchodu a o tři roky později podepsal Chartu 77. Zařadil se mezi čelní představitele utajované výuky teologie. Po revoluci byl jmenován čestným děkanem a profesorem ekumenické teologie Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakulty.⁴⁵

Alois Honek (1938–2011)

Na kněze byl vysvěcen roku 1961. Působil jako kaplan v Kroměříži, v Prostějově a v Holešově, jako administrátor v Buchlovicích a na Moravci. Od roku 1992 konal službu cenzora pro brněnskou diecézi. V roce 2007 získal za obětavou kněžskou službu Medaili sv. Petra a Pavla. Publikoval v *Duchovním pastýři*.⁴⁶

Jaroslav Michal (1911–1988)

Roku 1940 byl vysvěcen na kněze. Vystudoval Bohosloveckou fakultu Karlovy univerzity v Praze, působil jako středoškolský profesor a později jako lektor pro obor církevního práva, pedagogiky a katechetiky na Římskokatolické Cyrilometodějské

⁴⁵ Srov. NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939-1990: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2007, ISBN 9788024613697. s. 408-410.

⁴⁶ Srov. Fatym.com. In: [online]. Vranov nad Dyjí [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://fatym.com/view.php?navezclanku=zemrel-p-alois-honek&cislocclanku=2011050072>.

bohoslovecké fakultě v Praze se sídlem v Litoměřicích, kde získal doktorát a docenturu z církevního práva.⁴⁷

2.2 Okruhy v nauce starší školy

2.2.1 Ustanovení eucharistie

Prvním okruhem, který je probírán v rámci eucharistické nauky, je její ustanovení. S různými důrazy a vysvětlením se autoři věnují jak starozákonním předobrazům, tak především samotnému ustanovení. V některých pojednáních se konstatuje pouze skutečnost, že ustanovení pochází od samotného Krista, další názor spíše vidí formulaci slov ustanovení v prvních liturgických tradicích prvotní církve. Autoři však, jakkoliv se dopodrobna věnují slovům ustanovení, shodně tvrdí, že ustanovení je dáno samotným Kristem u poslední večeře. Někteří se spokojí s tímto pohledem, jiní doplňují vývoj a formy slavení během staletí.

Salajkův biblický pohled na ustanovení Nejsvětější svátosti je viděn nejprve v jejím příslibu při zázračném rozmnožení chlebě u sv. Jana (Jan 6,50–59). Dále v jejím vlastním ustanovení, kde se zdůrazňuje doslovné znění slov ustanovení u synoptických evangelistů (Mat 26,26–28; Mar 14, 22–24; Luk 22, 19–20) a v popisu sv. Pavla z Prvního listu Korint'ánům (1Kor 11,23–27). Kristus jednak ustanovením této svátosti naplnil, co slíbil, a také slavnostně prohlásil, že zanechává tuto závěť apoštolům. Její doslovné naplňování je naplněním a uskutečňováním jeho příslibů. Apoštol Pavel pak potvrzuje přijetí této svátosti i její naplňování.⁴⁸

Ottova dogmatika vedle starozákonních svědectví, jako je Melchizedechova oběť (Gn 14–18n.), Malachiášovo proroctví (Mal 1,10n.) a Izaiášova zvěstování mesiánské doby

⁴⁷ Srov. NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939-1990: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2007, ISBN 9788024613697.s. 372-373.

⁴⁸ Srov. SALAJKA, Antonín. *Katolická věrouka v přehledu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1958. ISBN neuvedeno. s. 190 – 191.

(Iz 66,21), postupuje k Novému zákonu, kde se poukazuje na ustanovení eucharistie, která jsou spojena se zřetelnými náznaky oběti.⁴⁹

Dacík u biblického ustanovení eucharistie konstatuje, že je ustanovena samotným Kristem. Vychází z janovské eucharistické řeči a aplikuje ji na událost poslední večeře. Snaží se oddělit samotné ustanovení a jako vedlejší produkt obřad slavení mše, který se vyvíjel, srovnává s jádrem a obalem. Následně hájí pavlovský přínos oproti tvrzení, že právě apoštol národů přešel při vysvětlování ustanovení z řádu metaforického do řádu skutečnosti.⁵⁰

V Čalově zpracování je ustanovení eucharistie viděno v novozákonním svědectví o poslední večeři Páně. Vydání za mnohé se opírá o svědectví synoptiků a evangelisty Matouše (Mat 20,28), kde Ježíš potvrzuje vydání svého života za mnohé. Dále si všímá rozdílu mezi vulgátou (budoucí čas) a řeckým originálem (participia přítomného času) u slov ustanovení, kdy shledává poslední večeři již jako naplnění oběti.⁵¹

Panuška začíná u Janovy eucharistické řeči (Jan 6,22–71), kde zdůrazňuje Ježíšova slova, že jeho tělo je v pravdě pokrmem a krev v pravdě nápojem. U synoptiků si všímá konsekračních slov, kde u Marka a Lukáše se objevuje pasivní participium u slov *dávati* a *vylévati*. Tentýž smysl vyplývá i z Prvního listu Korint'ánům (1Kor 1, 11). Forma, které tedy Kristus použil, má tento smysl: toto je tělo mé, totéž (to samé) za vás vydané – toto je krev má, tatáž (ta samá) za vás vylitá. Kristus tedy při poslední večeři proměňoval chléb ne v tělo, které aktuálně měl, a víno ne v krev, která aktuálně proudila ze srdce do cév, nýbrž proměňoval chléb v tělo, které měl mít druhého dne v okamžiku smrti, a víno v krev, kterou do onoho okamžiku prolil, ale se kterou zůstal hypostaticky spojen.⁵²

⁴⁹ Srov. Dogmatika podle OTTA, L., VI.díl, *De sacramentis*, OLOMOUC 1994. s. 3-5.

⁵⁰ Srov. DACÍK, Reginald. *Bůh ve svátostech*. II. vydání. Olomouc: Krystal, 1948. ISBN neuvedeno. s.65-70.

⁵¹ Srov. ČALA, Antonín, O.P. Skripta o dogmatice: *O eucharistické oběti.*, samizdatové vydání. Olomouc, 1944. s. 1-5.

⁵² Srov. PANUŠKA, František. *Duchovní pastýř*: měsíčník katolického duchovenstva. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1954, ISBN neuvedeno. s. 95.

Zvěřina konstatuje, že máme čtyři zprávy o ustanovení eucharistie, jež mají společný historický základ, jsou však odlišné v některých výrazech, což přisuzuje potřebě liturgie. Pavlovskou tradici vidí v 1Kor 11, 23–25; Lk 22, 15–20. Markovskou tradici v Mk 14, 22–25; Mt 26, 26–29. Nejstarší svědectví je Pavlovo, ve kterém se opírá o apoštolskou tradici (datuje k letům 54–57), v něm vyzvedává ekleziologický moment, kde společenství s Kristem v chlebě a kalichu vytváří jedno tělo. Následně si všímá struktury „služebníka Jahvova“, kterou vidí v prorockém činu, ve skutečné přítomnosti Krista v chlebě a vínu a v příkazu slavit tuto památku. U Matoušova a Markova evangelia vidí úzké spojení během proměny chleba a vína v jednom liturgickém obřadu. U sv. Jana si všímá myšlenkového pochodu: nebeský chléb – Ježíš sestoupil z nebe a dává své tělo a krev jako pokrm a nápoj potřebný pro život světa (Jan 6, 26–63).⁵³

2.2.2 Skutečná přítomnost Krista v eucharistii

Druhým okruhem je skutečná přítomnost Krista v eucharistii. Je to téma, které se opírá o závazné učení tridentského koncilu. Jde tedy o konstatování učení církve, ale její výklad a vývoj k tomuto rozhodnutí je nadále zpracováván různými způsoby. Od pojetí v tradici církve východních a západních Otců až po vývoj a stabilizaci pojmu transsubstanciace, který je dodnes pilířem nauky o přepodstatnění. Celá přítomnost Krista v eucharistii je přijímána jako závazné učení a v jednotlivých odkazech se tato skutečnost vysvětluje. Je vysvětlována i v konfrontaci s odlišnými názory (např. reformace).

Salajka ve svých skriptech pojednává o skutečné přítomnosti Ježíše Krista v Nejsvětější svátosti oltářní, kde se zdůrazňuje, že v Nejsvětější svátosti oltářní je Ježíš Kristus pravdivě, skutečně a podstatně přítomen. Následně se zabývá pohledy hlavně reformátorů, kteří tuto skutečnost popírali: O. Zwingli, J. Kalvín, M. Luther

⁵³ Srov. ZVĚŘINA, Josef. *Teologie Agapé: dogmatika*. Praha: Scriptum, 1994, ISBN 80855281931. s. 281-283.

a církev českobratrská.

Víru ve skutečnou přítomnost Kristovu ve Svátosti oltářní dokazuje nejstarší církevní podání a autor konstatuje, že Kristus se stává přítomen ve Svátosti oltářní předpodstatněním. Po slovech proměnění je přítomno pod způsobou chleba nejdříve tělo Kristovo, pod způsobou vína pak krev Kristova. Kristova přítomnost ve Svátosti oltářní trvá tak dlouho, dokud trvají způsoby chleba a vína neporušeny. Protože je ve Svátosti oltářní přítomen skutečný Kristus s božstvím i lidstvím, prokazuje se jí největší úcta, tedy klanění. Proto se pokleká před svatostánkem a hoří před ním světlo.⁵⁴

Dacík se v první kapitole svého pojednání zabývá otázkou skutečné přítomnosti Krista pod způsobou chleba a vína, kde uvádí i odlišné postoje. Pojetí skutečné přítomnosti Krista v eucharistii dále dokládá především patristickou literaturou a církevními Otcí, jako je Ignác z Antiochie, Justin či Irenej.

Ve druhé kapitole přechází do středověku, kdy po velkých eucharistických sporech (viz Beranger z Tours) se ujalo nové teologické označení proměny jako *předpodstatnění* – transsubstantio. Oficiálně je toto předpodstatnění přijato na 4. lateránském sněmu a potvrzeno Tridentským koncilem. Předpodstatnění chápe jako zvláštní podivuhodnou proměnu celé podstaty chleba a vína v celou podstatu těla a krve Páně, kdy zůstávají pouze případy. Autor hájí i přítomnost celého Krista v jednotlivých proměněných částech, jak pod způsobou chleba, tak pod způsobou vína.

Dalším okruhem vyplývajícím z předpodstatnění jsou projevy Krista v eucharistii. Jsou rozděleny na imanentní, jejichž vykonávání nezáleží na smyslech, a smyslově vnější a vnitřní, které vzhledem k přítomnosti Krista v podstatné proměně nemohou existovat (jako je slyšet a vidět). Přesto pro přítomnost Krista v eucharistii platí, že na způsob podstaty je to živý Kristus, který nás vidí i objímá svojí vůlí.⁵⁵

⁵⁴ Srov. SALAJKA, Antonín. *Katolická věrouka v přehledu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1958. ISBN nevedeno. s. 192 – 194.

⁵⁵ Srov. DACÍK, Reginald. *Bůh ve svátostech*. II. vydání. Olomouc: Krystal, 1948. ISBN nevedeno. s.70-76.

Panuška zpracovává pojednání o podstatné přítomnosti následovně. Nejdříve konstatuje, že s pojmem přítomnost se neustále setkáváme v různých teologických traktátech. Ovšem vysvětlení, co samotná přítomnost znamená, není tak samozřejmé. Přitom pochopení pojmu se může stát velkou pomocí pro chápání této skutečnosti v rámci konstatování, že je něco přítomno či někdo přítomen.

Přítomnost se může stát zřetelnější buď rozborem, nebo sledováním praktického užití a sledováním důvodu jeho užívání. Autor se soustředil na druhou cestu – co se nazývá přítomným a komu přítomnost přisuzujeme. Nejběžnějším užíváním je vyjádření koexistence věci s námi, tedy to, co vidíme, to, co je před námi a my si to uvědomujeme. Druhou možností je přítomnost času, kterou autor dělí na tu, která již byla uskutečněna – minulost; na tu, která právě probíhá – přítomnost; a na tu, která se ještě neuskutečnila – budoucnost. Je ovšem důležité se také ptát na předmět přítomnosti a její subjekt, protože to určí její formální stránku.

Osobní přítomnost se stává podmínkou, že věci vidíme, ovšem není důvodem samotné přítomnosti. To, že něco vidíme, je konstatování přítomnosti, a tak vidění věci je formálním účinkem vnímavé schopnosti, a to smysly nebo rozumem, nikoliv však materiálně, nýbrž formálně.

Formální přítomnost spatřujeme v její metafyzické podstatě, kdežto materiální přítomnost hledá způsob, jak se uskutečňuje, projevuje. U formální přítomnosti jsou nutné dva faktory, a sice potvrzení existence a její působení ve vztahu k nám. Rozum činí závěr o možnosti existence poznávané věci. Druhým faktorem pak je, že existenci věci poznává rozum nebo ji přijímá na základě sdělení někým druhým, ovšem pak ji přijímá vírou, že je. Bytí před rozumem nebo smyslem není ovšem vlastním důvodem přítomnosti, ale jejím znamením. Jde o uznání takových znaků, které nám věc jeví tím, čím skutečně je. U podstaty je takovým závěrem soběstačnost, že věc je sama o sobě, je odlišná od věcí, které jsou vnitřně závislé na jiné věci i činnosti.

Přítomnost nastává, když se věc projevuje a končí, když se již neprojevuje, a to vše je způsob přítomnosti, který je někdy označován jako místní (na způsob místa), nebo časový. Formálním důvodem přítomnosti je schopnost se projevovat, ovšem to je spíše jejím účinkem. Důležité je uznání reality bytí „zde“. Ono „zde“ je důležité, aby si

poznání rozumu uvědomilo spolubytí a tím mohlo uznat, že věc je skutečně přítomná. Schopnost „bytí zde“ má dvojí význam: absolutní – to jest, že „bytí zde“ ukazuje na bytí v řádu reality (být uskutečněn); relativní význam pak znamená, že „bytí zde“ určuje poměr mezi absolutním „zde“ jedné věci vůči absolutnímu „zde“ druhé věci.⁵⁶

Ve druhé části si Panuška klade otázku přítomnosti po materiální stránce, jak konkrétně se fyzicky tato přítomnost projevuje. Na otázku, co může být přítomno, autor dovozuje, že ve vlastním slova smyslu to může být jen podstata. Tato je přítomna buďto „per se“, nebo „per accidens“. Všechny podstaty mohou být přítomny „per se“ podle svého „esse“, ostatní esenciálně nejednoduché též „per accidens“. Další otázkou je, jakým způsobem je přítomná podstata. Podstatu vidí jako celou a nerozdělenou. Hmotná podstata je ovšem složená, nikoliv integrálně, ale esenciálně. Jako neomezená podstata s ohledem na stvořené věci je repletivní a jako podstata omezená (v různé dokonalosti) se pak nazývá definitivní. Podstatná přítomnost Krista v eucharistii je tedy viděna jako repletivní (přítomen je jako Bůh) a definitivní (přítomen je jako člověk).⁵⁷

Dalším Panuškovým pojednáním je výklad transsubstanciacie. Autor se odvolává na definici Tridentina o konsekračních slovech. Na základě svého studia vytýká některým dogmatikům, že na místo pravého přepodstatnění se zabývají výkladem pojmů výměny podstat.

Otázkou je, zda transsubstanciaci můžeme chápat jako konverzi celé podstaty chleba na podstatu těla Kristova. Rozdíl mezi pojmem výměny podstaty jedné za druhou a vlastní přeměny je ten, že při výměně podstaty jedna podstata, z níž se vychází, nějakým způsobem odstupuje a toto odstoupení je důvodem, že na místo odstoupivší podstaty nastupuje jiná podstata. Při přeměně v přesném smyslu je podstata, z níž se vychází, pasivní činností přetvořována, předělávána na jinou podstatu. Takže není zničena, ale přestává existovat, když z ní byla vytvořena nová podstata.

Autor dále hájí pohled, že Tridentický koncil v přesném slova smyslu hovoří o přepodstatnění, nikoliv o výměně podstat. V další části toto své tvrzení podkládá

⁵⁶ Srov. PANUŠKA, František. *Duchovní pastýř*: měsíčník katolického duchovenstva. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1953, ISBN nevedeno. s. 98-100.

⁵⁷ Srov. PANUŠKA, František. *Duchovní pastýř*: měsíčník katolického duchovenstva. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1953, ISBN nevedeno. s. 119-120.

biblickými citacemi o eucharistii. Okamžik smrti byl i okamžikem dokonalé a dovršené oběti. V argumentaci dále autor pokračuje, že pokud je duše spojená s tělem, tvoří s ní podstatnou jednotu. Tuto jednotu lze rozrušit, ale nikdy přeměnit v jinou. Měla-li být oběť dána jako dar Bohu, bylo nutno tento dar lidské přirozenosti zničit, aby přestala existovat jeho podstata. To je také důvod faktu, že Kristova oběť nepřestala jeho smrtí, ale může se obnovovat v oběti a skrze ni být přítomna v eucharistii.

Při mši je z podstaty chleba vytvářeno a reprodukováno mrtvé tělo Kristovo, ale mocí přirozené souvislosti je opět oživeno duší, a tak se stává toto reprodukováno tělo tělem živým. Vytvořená podstata těla Kristova je pak důsledkově přičleněna do podstaty těla Kristova skrze duši, takže je zde numericky jedno a totéž tělo Kristovo v nebi i v eucharistii. V nebi je oslavené, kdežto v eucharistii je přítomno způsobem podstatným. Na základě tohoto svého výkladu autor argumentuje, že je důležité rozlišit předpodstatnění a výměnu podstaty.⁵⁸

Nauka o předpodstatnění nás podle Honka utvrzuje o přítomnosti Krista v eucharistii, a to podstatně. Podstata podtrhuje jednoho a téhož Krista, i když vidí různý způsob jeho bytí (během pozemského života, v eucharistii). Podstatná přítomnost v eucharistii se vymyká obvyklým rozměrům a místu v prostoru. Je přítomen, ale není obsažen. Není přesné hovořit o přítomnosti pod nebo ve způsobách, ale spíše je přítomen způsobám chleba a vína.⁵⁹

Zvěřina se v teologickém výkladu věnuje skutečné přítomnosti celého Krista v eucharistii, kdy se opírá o nauku Tridentina, že je Kristus přítomen v eucharistii celý, opravdově, skutečně a podstatně.

Klade důraz na tvrzení, že dnešní chápání „skutečna“ je víc než chápání „podstatna“, protože obsahuje i mnohé vztahy a významy. Přítomnost nechápe jen

⁵⁸ Srov. PANUŠKA, František. *Duchovní pastýř*: měsíčník katolického duchovenstva. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1954, ISBN nevedeno. s. 94-96.

⁵⁹ Srov. HONEK, Alois. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1980, ISBN nevedeno. s. 120-121.

tělesně, ale i osobnostně, což znamená, že je v ní přítomno i celé dílo spásy.⁶⁰

2.2.3 Eucharistie jako oběť

Třetím okruhem je eucharistie jako oběť. Po vymezení pojmu oběti je věnována část jejímu významu i opodstatnění v lidsko-náboženském úkonu. Starozákonní oběti a jejich jednotlivé kroky jsou spojovány s obětí Ježíše Krista na Kalvárii. Tytéž znaky jsou pak spatřovány i v mystické oběti mše svaté, která je v katolickém pojetí nikoliv opakováním kalvarské oběti, ale jejím zpřítomněním.

Reformace přináší na oběť Ježíše Krista různé pohledy, od jejího úplného popírání až po připuštění některých aspektů této oběti. Odpovědí se stává katolický výklad významu a účinků oběti. Nechybějí ani teorie katolické teologie, které se snažily nově vysvětlovat smysl mešní oběti (destrukční a oblační teorie).

Salajka se věnuje Nejsvětější svátosti oltární jakožto oběti takto: V Nejsvětější svátosti oltární se Ježíš Kristus neustále obětuje. Oběť je viditelný dar, který přinášíme Bohu, abychom jej zničením nebo změněním uznali za nejvyššího Pána. Starozákonní oběti ustoupily oběti Nového zákona, jimž byly předobrazem. Jedinou a pravou obětí Nového zákona je Ježíš Kristus sám, který se svou smrtí na kříži obětoval za lidské hříchy nebeskému Otci. Kristus to učinil ze tří důvodů: chtěl stále přebývat mezi lidmi (Přísl 8,31), neustále se chtěl obětovat, aby tak lidem přivlastňoval vykupitelské milosti, chtěl se dát za pokrm našich duší. Vnější obrazem těchto myšlenek jsou svatostánek, oltář a svaté přijímání.⁶¹

Ottova dogmatika v první kapitole hovoří o skutečnosti mešní oběti, kde se obětní charakter eucharistie hodnotí z pohledu učení církve, mše svatá se vnímá jako pravá a vlastní oběť a všímá si rozdílů mezi svátostí a obětí. Obětní charakter je také dokládán

⁶⁰ Srov. ZVĚŘINA, Josef. *Teologie Agapé: dogmatika*. Praha: Scriptum, 1994, ISBN 80855281931. s. 284-285.

⁶¹ Srov. SALAJKA, Antonín. *Katolická věrouka v přehledu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1958. ISBN nevedeno. s. 194 – 197.

ze svědectví tradice, a to přednicejské a ponicejské doby.⁶²

Druhá kapitola je věnována vztahu mešní oběti k oběti kříže, kde se ve vzájemném vztahu ukazuje *representatio*, *memoria* a *aplicatio* v mešní oběti. Podstatná totožnost mešní oběti a oběti kříže je rozdílná pouze ve způsobu přinesení oběti. Následným okruhem je fyzická podstata mešní oběti, kdy se vylučovací metodou ukazuje na podstatu mešní oběti, která spočívá v samotném proměňování. V metafyzické podstatě mešní oběti se staví na dvojím významu obětování – vnějším kultickém a vnitřním mystickým. Zde jsou také naznačeny teorie mešní oběti, které vznikaly v protikladu k reformačnímu popírání obětního charakteru. Jsou to destruktivní a oblační teorie.⁶³

Dacík charakterizuje eucharistii jako oběť Nového zákona ustanovenou samotným Kristem i jako souhrn milostí poskytovaných Bohem k rozvoji života duše. Na základě učení Tridentského koncilu ji pak charakterizuje jako svátost Nového zákona, která je viditelným znamením v případcích chleba a vína, které jsou posvátnými slovy zbaveny podstaty a zahalují podstatu Kristova těla.

Ve třetí kapitole se zabývá křesťanskou obětí. Vzhledem k ostatním svátostem má eucharistie ještě jeden důležitý význam, a to že je i obětí Nového zákona. Kristus je jako kněz i oběť. Souvztažnost této oběti pak vidí v naplnění tří prvků, a to v poslední večeři, na kříži a u oltáře:

Při poslední večeři je kněz Kristus, obětní dar je Kristus pod svátostnými způsoby, podání daru předchází obětování krvavému a mystickému.

V oběti kalvarské je knězem Kristus, obětním darem je Kristus ve své lidské přirozenosti, podání daru probíhá současně s krvavým a skutečným obětováním.

U oltáře je hlavním knězem Kristus, vedlejším člověk, obětním darem je Kristus pod svátostnými způsoby, podání daru se uskutečňuje obětí krvavou a mystickou.⁶⁴

Čala se v první hlavě svého pojednání zabývá existencí eucharistické oběti. Na prvním

⁶² Srov. Dogmatika podle OTTA, L., VI.díl, *De sacramentis*. OLOMOUC 1994. s. 3-6.

⁶³ Srov. Tamtéž. s. 7-10.

⁶⁴ Srov. DACÍK, Reginald. *Bůh ve svátostech*. II. vydání. Olomouc: Krystal, 1948. ISBN neuvedeno. s.76-81.

místě se věnuje autorům, kteří popírají existenci skutečné oběti – od Pelágia až po modernistické výklady. Článek víry, že mše svatá je pravá a vlastní oběť, totiž nekrvavá oběť těla a krve Ježíše Krista, podkládá naukou církve, nejdříve 4. lateránským sněmem, dále učením Tridentina a konečně výroky papežů Pia IV., Řehoře XIII. a Benedikta XIV.

Celou nauku o oběti mše svaté potom staví na starozákonních výpovědích a předobrazech: oběť Melchizedechova, Abraháмова a Malachiášovo proroctví, které dává předobrazy mesiánské doby a naplnění. Oběť bude dle proroctví všeobecná, pravá a čistá a tyto znaky se naplňují při mši svaté, což potvrzuje i katolickou tradici (Justin, Irenej, Augustin, Jan Damašský) a konečně je to podstatou i v nauce Tridentského sněmu.

Oběť je viditelný obřad, jímž je obětována „žertela“, již je uzavřena úmluva mezi Bohem a lidem a již se odpouštějí hříchy. Při poslední večeři se Kristus vydává za „mnohé“, to znamená, že se obětuje Bohu za své. Již při poslední večeři mluví Kristus o svém těle jako o vydaném a o své krvi jako o vylité. Tím tedy potvrzuje, že jeho tělo i krev jsou již nyní při poslední večeři obětovány. Svědectví, kdy se Kristus obětuje za mnohé na odpuštění hříchů, je jasným důkazem, že se svědectví vztahuje i na jeho vlastní oběť. Kristova slova, zvláště u Matouše a Marka, hovoří, že jeho krev je krví úmluvy, u Lukáše a Pavla je to kalich nové úmluvy. Význam krve u obětí byla u apoštolů velmi výmluvná. Kristus užívá podobná slova jako Mojžíš a tuto úmluvu nazývá novou, která nahradí oběti staré úmluvy. Evangelisté chápou eucharistickou hostinu jako velikou slavnost. Spatřují v ní, co bylo předobrazeno velikonočním beránkem. Tím Písmo dosvědčuje, že poslední večeře byla pravou obětí.

Večeře prvních křesťanů je naplňování smyslu Ježíšových slov „to číňte“, to je dáno v kontextu „číňte, co jsem právě učinil, a číňte to na mou památku“ – v tomto duchu obnovovali večeři Páně už první křesťané v Jeruzalémě. Drželi se učení apoštolů ve společenství lámání chleba a při modlitbách, jak nám to dosvědčují Skutky apoštolů (Sk 2, 41–42). Podobně slavili večeři Páně ve Troadě. Je zřejmé, že ono lámání chleba bylo uskutečňováno, i když věřící ještě navštěvovali synagogu. Večeře Páně podle svatého Pavla měla být zřetelně oddělena od pohanských náboženských hostin a obětí (1Kor 10, 14–22). Svatý Pavel proti pohanským židovským obětem staví chléb, který

lámou křesťané u stolu Páně, a to, co pijí z kalicha Páně.

V tradici se autor opírá o Didaché svatého Ignáce Antiošského, svatého Justýna, svatého Ireneje, Tertuliána a svatého Cypriána. Tato svědectví Otců dokazují, že od poloviny 3. století byla mše svatá považována za pravou oběť těla a krve Kristovy. I nejstarší liturgie nazývají eucharistii obětí (oblatio, immolatio, sacrificium). I obrazy v katakombách dosvědčují rozdíl mezi starozákonní a novozákonní obětí.

V rozumovém odůvodnění se autor opírá o tvrzení, že Kristus nemohl nechat církev bez kultu, kterým by chválil Boha, což patří k přirozenosti člověka. Náboženství bez oběti by bylo kusé a neúplné. Již přirozený zákon vyžaduje, aby byly Bohu přinášeny oběti, čímž se vyjadřuje, že Bůh je pánem života i smrti a ostatní tvorstvo vše čerpá z jeho dobroty. Milost neruší přirozenost, ale uzdravuje ji a pozvedá, proto člověk potřebuje oběti, aby mohl zadostiučinit svým náboženským povinnostem. Bohopocta a oběť spolu souvisejí.

Vztah eucharistické oběti a oběti kříže:

Oběť mše svaté i oběť kříže je jedna a táž oběť jak z hlediska obětního daru, tak z hlediska hlavního kněze; liší se jen způsobem obětování.

Obětní dar je bohočlověk Ježíš Kristus.

Obětující kněz ve mši je též Kristus.

Dar i obětující kněz jsou totožní. Jen způsob oběti mše a oběti kříže se liší. Krvavě byla oběť přinesena na Kalvárii a nekrvavá oběť Kristova trvá navždy. Není už záslužná, ale je to oběť klanění, díkučinění, smíru a prosby, což přivlastňuje věřícím zásluhy krvavé oběti na Kalvárii.

Další odlišnosti jsou:

Na kříži byl obětní dar v přirozeném způsobu existence (utrpení a smrt byla viditelná) a dále ve mši má svátostní způsob existence (neviditelná, nepodléhá utrpení a smrti).

Na kříži byl knězem Kristus, ve mši je to Kristus, ovšem skrze posvěcené kněze. Oběť kříže je absolutní, kdežto ve mši je oběť relativní. Oběť kříže je přinesena jen jednou, oběť mše se obnovuje až do konce světa.

Na kříži byly získány výkupné zásluhy, ve mši se tyto zásluhy přivlastňují

jednotlivcům. Oběť kříže byla přinesena za všechny lidi, oběť mše je přinášena za údy církve.

Potvrzení této nauky autor podkládá učením církve (Tridentský sněm), dále z Písma svatého a svědectvím tradice (sv. Cyprián, sv. Řehoř Veliký, sv. Ambrož a sv. Augustin). Zde všude jasně vyplývá, že k podstatě oběti mše náleží, aby byla obrazem znázorňujícím oběť kříže.

Podstata eucharistické oběti: Podstatným úkonem mše svaté je proměňování. Není to přímo definováno, ale mnohá prohlášení a kritéria tomu nasvědčují. Autor si dále všímá jednotlivých bodů liturgie mše svaté, jako je obětování, pozdvihování, lámání, přijímání, a zde hledá zmíněnou podstatu.

Sama obětní hostina nebyla v žádném náboženství považována za podstatnou část oběti, nýbrž jen za prostředek k dosažení plodů oběti. Autor tak dochází k závěru, že pouze proměňování je podstatný obětní úkon. Jsou zde splněny všechny podmínky vyžadované k podstatě oběti.

K podstatě oběti se vyžaduje proměňování pod obojí způsobou, jak chleba v tělo Páně, tak vína v krev Páně. K odůvodnění užívá oběti Melchizedechovy, dále proměnění obou způsob při poslední večeři a mše jako znázornění Kristovy krvavé oběti na kříži. Je to vydání těla a prolití krve Páně. Silou slov je krev Páně oddělena od jeho těla a tak je znázorněno prolití krve Páně.

V druhém paragrafu se autor věnuje podstatě oběti mše svaté. Podstata oběti mše záleží v tom, že Kristus jako hlavní kněz prostřednictvím viditelného kněze svátostným oddělením své krve od těla znázorňuje své utrpení a svou smrt nekrvavým (mystickým) usmrcením a zároveň obnovuje vnitřní obětní úkon, jímž se na kříži obětoval Bohu Otcí.

V duchu svatého Tomáše je oběť mše svaté obětování (oblatio) – úkon Kristovy vůle, jímž sám sebe podává v oběť.

Mše svatá je připomínkou utrpení Kristova (comemoratio sacrificii).

Mše svatá je znázornění utrpení Kristova (repraesentatur passio Christi).

Mše svatá je usmrcení Krista (mactatio).

Mše svatá je pravá a vlastní oběť, obsahuje samého Krista, ne pouze ve znamení nebo obrazně, ale také v pravdě věci.

Následně autor představuje pozdější výklady po Tridentuském sněmu, kde podstata mše svaté záleží:

- jen ve vnějším zničení obětovaného daru (*destructione* – Suarez, Lessius a Vacant);
- jen ve vnitřním úkonu obětujícího se Krista (Marmiono);
- ve vnějším zničení obětního daru i ve vnitřním úkonu obětujícího se Krista (Billot, Hugeni).

Autor si následně všímá jednotlivých výkladů a teorií. Eucharistická oběť je zvláštní a jedinečná hlavně v tom, že je obětována ve zvláštní formě pod svátostnými způsoby, kdežto jiné oběti jsou přinášeny ve své vlastní formě. V eucharistii se obětuje živý Kristus, oslavený, který už nemůže trpět a zemřít, obětuje se nekrvavě.⁶⁵

Také Honek zpracovává eucharistii tematicky jako oběť. Tridentinum proti reformaci zdůraznilo, že mše svatá je pravou a jasnou obětí. Jde o tutéž oběť, v níž je podstatná totožnost – slavení eucharistie a Kristova oběť. Nelze říci, že se koná opětovně nebo zase, nýbrž se zpřítomňuje jediný, jedinečný a neopakovatelný obětní čin bohočlověka Ježíše Krista. V tomto duchu se o eucharistii hovoří jako o památce, což opět není pouhou vzpomínkovou slavností.

Vedle termínu zpřítomnění a památka se setkáváme ještě s pojmem přivlastnění, to znamená, že ovocem Kristovy oběti, která byla vykonána za odpuštění našich hříchů, je milost, které jsme hodni na základě své víry o pokání. Tomáš Akvinský ještě dodává, že je to bohoslužební úkon. To znamená, že eucharistie jako oběť je největší oslavou Boha skrze poslušnost Kristovu, jež se projevila v poslušnosti kříže.

Tento Kristův úkon začal vtělením a vyvrcholil na kříži. Oběť je činnost, nikoliv stav. Sám Kristus prožíval bolest a smrtelnou agonii, proto i naše prožívání eucharistické oběti může mít závratný smysl: oslavení Boha a budování spásy světa. Dalším rozměrem eucharistie je oběť jednoty. Je to vznik nového božího lidu, který není spojen pokrevním příbuzenstvím, ale vírou v Krista a spasitelnou moc jeho oběti.⁶⁶

⁶⁵ Srov. ČALA, Antonín, O.P. Skripta o dogmatice: *O eucharistické oběti.*, samizdatové vydání.. Olomouc, 1944. s. 1-18.

⁶⁶ Srov. HONEK, Alois. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva.* Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1980, ISBN neuvedeno. s. 120-121.

Tajemství eucharistie je uzavřeno v tajemství oběti, přítomnosti a svátosti Ježíše Krista, což nás také přivádí k reálné přítomnosti Kristově. Tridentinum učí, že v eucharistii je opravdu reálně a podstatně přítomno tělo a krev, duše i božství Ježíše Krista.

Pavel VI. v encyklice *Mysterium fidei* odmítá zúžené či jednostranné výklady této přítomnosti (pneumaticko-duchovní či v mezisymbolismu). Francouzský teolog Roguet to formuluje, že eucharistie obsahuje Krista celého, živého a zmrtvýchvstalého, jinými slovy v eucharistii trvají všechna tajemství Kristova života – celého Krista. Proto můžeme o eucharistii hovořit jako o památce. Ta nespočívá jenom v minulosti či přítomnosti, ale nese v sobě i eschatologický rozměr.

Co se symbolu týče, je Kristus v eucharistii symbolem jednoty a lásky, což ovšem neznamená, že je v eucharistii přítomen jen symbolicky.⁶⁷

Zvěřina svátostnou oběť vidí jako zástupnou, ne jen jako přátelskou hostinu, ale jako sebedílání Krista, které bylo započato již jeho vtělením. Oběť vidí jako dar dobra pro vyšší dobro, které se projevuje jako viditelné znamení, jež nás zastupuje. V Kristově oběti vidí zpřítomnění jeho smrti na kříži, což bylo dání se Otci, v jehož slávě už neumírá, ale žije ve stavu oběti za nás. Celý smysl chleba a vína se stává po proměnění duchovním pokrmem a nápojem.⁶⁸

2.2.4 Eucharistie jako svátost

Čtvrtým okruhem v eucharistické teologii je pojetí eucharistie jako svátosti. Vedle samotného ustanovení Ježíšem Kristem jde o otázky materie a formy této svátosti a také podmínek k jejímu vysluhování. Tedy jak u vysluhovatele (to jest úmysl a všechny podmínky), tak u přijímajícího.

Svátost eucharistie je nám dána jako pokrm duše a vede člověka ke spojení s Bohem a dává mu také záruku věčnosti.

⁶⁷ Srov. HONEK, Alois. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1980, ISBN neuvedeno. s. 120-121.

⁶⁸ Srov. ZVĚŘINA, Josef. *Teologie Agapé: dogmatika*. Praha: Scriptum, 1994,. ISBN 80855281931. s.284-285.

Salajka se také věnuje eucharistii jako svátosti. Nejsvětější svátost oltářní je podle něj pravá svátost a nadpřirozený pokrm duše. Eucharistie je svátost. Ve křtu započaté a u biřmování pevněji uzavřené spojení člověka s Kristem dosahuje svého vrcholu v okamžiku přijetí Svátosti oltářní. Kristus ustanovil Svátost oltářní jako pokrm pro naše duše, což je obsaženo ve slovech, jimiž tuto svátost přislíbil (Jan 6, 51–56). Svaté přijímání je skutečné požívání těla a krve Kristovy v Nejsvětější svátosti oltářní jakožto pokrmu duše.⁶⁹

V Ottově dogmatice je svátostnost eucharistie viděna v odlišnosti její oběti i přesto, že k oběma dochází toutéž konsekrací. Svátost eucharistie je tehdy, když přijímáme Krista jako pokrm duše, a je tedy trvalou realitou. Kdežto eucharistie je oběť pokud se v ní Kristus nabízí jako dar svému Otci, a je přechodným úkonem.⁷⁰

Dacík si všímá, že eucharistie zaujímá zvláštní místo mezi ostatními svátostmi, protože je svátostí i obětí a nepředává jenom milost, ale samotného Krista. Jako svátost vrcholným způsobem v sobě uzavírá veškeré vztahy mezi nebem a zemí. Eucharistii dále vidí jako svátost Nového zákona, viditelné znamení ve viditelných případcích chleba a vína, které přijmou podstatu těla a krve Krista, kterého obsahují a zahalují.⁷¹

Také Honek zpracovává téma eucharistie jako svátosti. Odvolává se na Tomáše Akvinského, podle něhož je eucharistie svátost, pokud se v ní Kristus přijímá jako pokrm duše; obětí je tehdy, pokud se v ní Kristus nabízí jako obětní dar.

Zvláštností této svátosti je, že je „sacramentum permamens“ – trvajícím svátost ve třech časových skupinách:

- slavení (sacramentum in fieri, consecratio),
- bytí (sacramentum in esse),

⁶⁹ Srov. SALAJKA, Antonín. *Katolická věrouka v přehledu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1958. ISBN nevedeno. s. 201 – 202.

⁷⁰ Srov. Dogmatika podle OTTA, L., VI. díl, *De sacramentis*, OLOMOUC 1994. s. 3.

⁷¹ Srov. DACÍK, Reginald. *Bůh ve svátostech*. II. vydání. Olomouc: Krystal, 1948. ISBN nevedeno. s.62-63.

– přijímání (communio, sacramentum in usu).

Z tohoto důvodu bývá tato svátost nazývána nejsvětější. Vyvrcholení eucharistie jako svátosti je ve spojení duše s Kristem. Proto také udržuje a rozmnožuje nadpřirozený život, stává se i zárukou našeho budoucího oslavení a věčné blaženosti. Prožívání eucharistie nemá umenšovat naši touhu po Kristu, ale má ji zvětšovat.⁷²

Zvěřina charakterizuje svátostnost znamení jako Kristovu památku, Kristovu přítomnost v církvi a spojení s ní, jako počátek Hostiny Beránkovy a tajemství víry, protože kořeny sahá k Nejsvětější trojici a Kristus vtahuje celou církev do své oběti, dokud znovu nepřijde. Ve svém všeobecném a zvláštním kněžství církev spoluobětuje s Kristem tuto oběť. V chlebu a víně jsme posvěcováni Bohem v zastoupení.⁷³

2.2.5 Účinky eucharistie

Dalším probíraným tématem jsou účinky eucharistie. Vycházíme-li z konstatování, že mše svatá je skutečnou obětí, pak k ní patří i účinky vyplývající z této skutečnosti. V jednotlivostech se autoři liší, ovšem podstatné účiny této svátosti jsou vyjmenovány a přijímány. Jde o jejich sociální a veřejný charakter a o dobro, které je skrze tuto svátost nabídnuto k dobru člověka.

Salajka zpracovává toto téma jako účinky svatého přijímání. Protože Nejsvětější svátost oltářní je pravé tělo a krev Ježíše Krista, působí veliké a bohaté milosti. Přijetí Svátosti oltářní působí v nás tyto milosti:

- Spojuje nás co nejužěji s Kristem, pramenem všech milostí. Toto spojení v nás rozmnožuje milost posvěcující a uděluje nám milosti pomáhající.
- Zeslabuje naše zlé náklonnosti, dává nám sílu k dobrému a chrání nás před těžkým hříchem.

⁷² Srov. HONEK, Alois. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1980, ISBN neuvedeno. s. 152-153.

⁷³ Srov. ZVĚŘINA, Josef. *Teologie Agapé: dogmatika*. Praha: Scriptum, 1994, ISBN 80855281931. s. 285-286.

– Ctnosti, které vzbuzujeme při svatém přijímání, zvláště úkony lásky, nás očisťují od hříchů všedních a posilují náš duchovní pokrok.

– Svaté přijímání je též zárukou našeho slavného vzkříšení z mrtvých a věčné blaženosti (Jan 6,55–57).

Příprava na svaté přijímání: K hodnému přijetí Svátosti oltářní je třeba dvojí přípravy – duševní a tělesné. Podle motu proprio „Sacram comunione“ z 19. března 1957 byl však eucharistický půst před mší svatou a svatým přijímáním zjednodušen: dosavadní termín „půlnoc“ se ruší, je nutné se tři hodiny před mší svatou a svatým přijímáním zdržet pokrmu a alkoholických nápojů, dále se jednu hodinu před mší svatou a svatým přijímáním zdržet nealkoholických nápojů kromě vody (zde se míní i voda sodová, minerálka apod.), která se může pít kdykoliv. Večerní mše svatá může být sloužena po čtvrté hodině odpoledne s výslovným dovolením místního ordináře, a to knězem, který toho dne ještě mši svatou nesloužil, pokud nemá výslovné dovolení sloužit mši dvakrát nebo třikrát denně. Večerní mše svaté mohou být slouženy v neděli a zasvěcené svátky, v zasvěcené svátky zrušené, na první pátek každého měsíce, v jiné slavnostní dny s velkým shromážděním lidu a jeden den v týdnu kromě uvedených dnů, žádá-li si to dobro pracujících osob.

Kněz i věřící jsou vázáni zdrženlivostí od pití likéru od půlnoci, od každého druhu alkoholického nápoje mimo hlavní jídlo, od nealkoholického nápoje po dobu jedné hodiny před mší svatou a od pevných pokrmů tři hodiny před mší svatou. Přírozená voda bez jakýchkoliv příměšků neporušuje eucharistický půst.

Věřící mohou přistoupit k svatému přijímání, nestalo-li se tak již téhož dne, při večerní mši svaté, buď bezprostředně před ní, nebo hned po mši svaté, nikoli však bez spojitosti se mší svatou (se zachováním uvedeného eucharistického postu). Poslední část je pak věnována otázce časného a častého svatého přijímání.⁷⁴

Třetí kapitola Ottovy dogmatiky pojednává o účincích eucharistie, které jsou obětí chvály a díků, ale také smírnou a prosebnou obětí.

–V účinnosti mešní oběti se poukazuje na její veřejný a sociální charakter.

⁷⁴ Srov. SALAJKA, Antonín. *Katolická věrouka v přehledu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1958. ISBN nevedeno. s. 203 – 207.

- V účinnosti smírné oběti se jeví ovoce v odpuštění hříchů, trestů a dostiučinění.
- V prosebné oběti pak jsou ovocem jiné záležitosti. Hodnota mešní oběti je vnitřní a vnější.
- V části o užitcích mešní oběti se rozumí účinky smírné, satisfakční a prosebné – jsou sledovány tři, a to všeobecný mešní užitek, zvláštní mešní užitek a osobní mešní užitek.⁷⁵

Dacíkem je ve čtvrté kapitole nesoucí název *Chléb dětí Božích* eucharistie viděna nejen jako svátost a oběť, ale také jako zdroj obživy na cestě do věčnosti. Je zdrojem Boží lásky a moudrosti vedoucí k duši člověka.

Každá svátost plní duši milostí, ale eucharistie zvláště, protože je to svátost božského života, neboť nám dává samotného původce milosti.

Dále je svátostí živých, proto předpokládá u přijímatele život duše – posvěcující milost. Se svatým Tomášem Akvinským potvrzuje mínění, že všechen užitek, který přináší tělesný pokrm vzhledem k tělesnému životu, má i eucharistie vzhledem k životu duchovnímu. Eucharistie živí člověka na pouti životem a je zárukou věčné budoucí slávy.

Věčný život vidí jako splynutí duše s Bohem a toto splynutí v životě není nikde tak intenzivní jako v eucharistii.⁷⁶

Čala vidí účinky eucharistické oběti následovně: Mše svatá je oběť klanění, díky, smíru a prosby. Nejvíce je popírán smírný ráz eucharistické oběti. Mnozí uznávají oběť klanění a díky, ne však smíru (hlavně protestanté). Mše svatá jako oběť klanění je charakterizována tím, že je přinášena jedině Bohu, nikoliv nějakému tvorů.

Při mši prosíme o přímluvu (světce) předně proto, aby mše svatá, pokud je také naší obětí, byla Bohu milejší a abychom se silou Kristovy oběti stali účastni přímluvy svatých.

Mše svatá je oběť díky. Díkučinění při ustanovení eucharistie naznačuje cíl oběti mše svaté. Mše svatá je oběť prosebná, protože se obětuje i za jiné potřeby.

⁷⁵ Srov. Dogmatika podle OTTA, L., VI. díl, *De sacramentis*. OLOMOUC 1994. s. 10-13.

⁷⁶ Srov. DACÍK, Reginald. *Bůh ve svátostech*. II. vydání. Olomouc: Krystal, 1948. ISBN neuváděno. s.82-85.

Už svědectví starých liturgií ukazují na prosby za vyplnění rozličných potřeb.

Mše svatá je oběť smírná, neboť usmírňuje Boha a je zdrojem udělení milosti (zahlázení viny a odpuštění trestu za hřích). Tridentský sněm rozlišuje hříchy, tresty, zadostiučinění a jiné potřeby.

V dalším pojednání se autor věnuje tomu, jak mše svatá působí v duchu smírné oběti s jejími účinky buďto bezprostředně (svátost smíření), nebo prostředně.

Dalším okruhem je otázka, zda jsou všední hříchy odpouštěny ve mši bezprostředně a přímo. Jinou otázkou, kterou se Čala zabývá, je, zda mše svatá odpouští časné tresty.

Následně pak, zda mše svatá se smírnými a prosebnými účinky působí z vykonaného úkonu, či závisle na dispozicích celebrujícího kněze. Posledním okruhem, jemuž se autor věnuje, je, zda účinnost oběti mše svaté je neomylná.

Podměty, jež mohou mít účast na plodech eucharistické oběti: Jsou jimi všichni lidé žijící na zemi (katechumeni i pohani), zemřelí a blažení v nebi. Ti, kteří byli pozitivním zákonem vyloučeni (exkomunikace), nepřijímají toto duchovní dobro.

Pokud jde o aplikování plodů eucharistické oběti, uvádí tři rozlišující druhy plodů: všeobecný užitek všech věřících a zvláště přítomných, zvláštní užitek, který kněz aplikuje určitým osobám, zcela zvláštní užitek, který připadá celebrujícímu knězi.⁷⁷

2.2.6 Mše svatá – slavení eucharistie

Posledním okruhem, který nezpracovávají všichni autoři stejně, je samotné slavení mše svaté (to je předmětem zvláště liturgů, ale nejen jich). Starší autoři ještě vykládají mši svatou v tridentském ritu, v novějších pojednáních vidíme díky 2. vatikánskému koncilu a jeho úpravám již novou liturgii. Podstata eucharistie je ovšem tatáž, liturgické otázky se nedotýkají nauky, ale spíše se jí snaží lépe a srozumitelněji vyjádřit. Nauková rovina je však průvodním jevem u jednotlivých částí mše svaté, což se zvláště dotýká její druhé části – bohoslužby oběti.

⁷⁷ Srov. ČALA, Antonín, O.P. Skripta o dogmatice: *O eucharistické oběti.*, samizdatové vydání. Olomouc, 1944. s. 18-27.

Salajka se věnuje mši svaté jako eucharistické oběti. Na památku své oběti na kříži ustanovil Kristus při poslední večeři nekrvavou oběť, mši svatou. Mše svatá je ustavičná oběť Nového zákona, ve které se Ježíš Kristus nekrvavým způsobem pod způsoby chleba a vína obětuje svému nebeskému Otci.

Kristus ustanovil oběť mše svaté takto:

– proměnil chléb a víno ve své tělo a svoji krev a tak se obětoval svému nebeskému Otci,

– světil apoštolům, aby tuto oběť konali na jeho památku.

Oběť Svátosti oltářní dosvědčuje již Starý zákon tím, že byla novozákonní oběť předobrazena a předpověděna. V Novém zákoně nám synoptická evangelia podávají zprávu o poslední večeři Páně – apoštolové setrvali v přesvědčení, že Svátost oltářní je obětí.

Následně se autor věnuje struktuře mše svaté. Mše svatá je ve své podstatě a nesměnitelné části ustanovena od Ježíše Krista. Obřady mše svaté západního ritu:

Úvodní modlitby a poučení (tzv. mše katechumenů) připravují obětní smýšlení kněze a věřících. Vlastní mše svatá (tzv. věřících) začíná offertoriem (obětováním). Podstata, účel a užítky mše svaté tkví v nadpřirozené hodnotě (ceně), mše svatá je určena jejím poměrem k oběti Kristově na kříži. Ve mši svaté je nejdokonalejší oběť chvály, díků, prosby a smíření. Kristus ustanovil oběť mše svaté nejen proto, aby nám připomínal svou krvavou oběť na kříži, nýbrž aby nám přivlastnil ovoce a užítky své vykupitelské oběti.⁷⁸

Dalším okruhem, který v tomto ohledu nabízí Zvěřina, je historický vývoj nauky o eucharistii. První období je spjato s liturgií a jejím výkladem, dále rozlišuje ve východní teologii Antiošskou a Alexandrijskou školu. V západní teologii se opírá o Ambrože a Augustina. Z karolinské doby vyzvedl Paschasia, který napsal první monografii o eucharistii. Dále zmiňuje Berangera z Tours a jeho výklad symbolu. Následně pak nástup aristotelovské nauky ve výkladu o eucharistii s rozvojem nauky o transsubstanciaci. Jako tradiční nauku představuje učení Tridentu.

⁷⁸ Srov. SALAJKA, Antonín. *Katolická věrouka v přehledu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1958. ISBN nevedeno. s. 197 – 199.

V dalším období se Zvěřina věnuje oblačním a destrukční teoriím v eucharistické nauce. V našem století se zmiňuje o pokusech vysvětlit tajemství proměny pomocí nukleární fyziky. Také zmiňuje pokusy vysvětlit proměnu ve významech transsignifikace a cílech transfinalizace. Ze závěrů 2. vatikánského koncilu pak hodnotí vyzvednutí eucharistie jako středu svátostného života a spojení staré a nové teologie v konkrétní praxi.⁷⁹

2.2.7 Eucharistie v CIC 1917

Jednomu z dalších okruhů – i když k našemu tématu patří okrajově – se věnuje Jaroslav Michal.

Autor působil na CMBF v Litoměřicích a jeho oborem bylo církevní právo. Jakkoli jeho pojednání *Kodex a nejsvětější svátost* ukazuje na disciplínu v eucharistických otázkách starého církevního práva, přesto nám doplňuje obraz k eucharistické praxi v námi sledovaném období.

Michal si ve svém pojednání všímá členění CIC 1917 a rozlišení v rámci kanonického práva. První část je výkladem kánonů směřujících k nejsvětější oběti mše svaté. Jde o moc přinášet oběť mše svaté, která vychází z kněžského svěcení. Z této moci je pak aplikováno dovolení celebrace a podmínky a povinnosti.

Dále se zabývá na základě práva tělesnou dispozicí a duševní dispozicí celebrujícího. Následným okruhem je původce a podmět aplikace, která je aktem moci kněze a jejíž platnost vyplývá z charakteru svěcení. Zmiňuje přípravu díkučinění, dále přísluhování a řeší otázku pokrývky hlavy (užití pilleolu).

V závěrečných ustanoveních se věnuje látce mše svaté. Upozorňuje, že není dovoleno celebrovat pod jednou způsobou. Není možné měnit obřad mše svaté, vyskytnou-li se vážné důvody, které vyjmenovává, je třeba mít povolení Svaté stolice.⁸⁰

Další oblastí, které se věnuje CIC 1917, je místo a čas celebrace. Místo celebrování se řídí místním nebo diecézním direktářem. Čas denní celebrace má být

⁷⁹ Srov. ZVĚŘINA, Josef. *Teologie Agapé: dogmatika*. Praha: Scriptum, 1994, ISBN 80855281931. s. 284.

⁸⁰ Srov. MICHAL, Jaroslav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1957, ISBN neuvedeno. s. 84-85.

hodinu před východem slunce a nejpozději hodinu po poledni.

Dále si všímá výjimek, jako je např. půlnoční mše svatá nebo mše v soukromé kapli. Místně je zakázáno celebrovat v kostele heretiků a schizmatiků. Na takzvaných papežských oltářích nelze celebrovat bez apoštolského indultu.

Otázka stipendia je také řešena v určitých kánonech. Stipendia se dělí na dary pro mši svatou, dary přijaté od jiného kněze a dary fundální.

V dalším výkladu se pojednává o povinnostech a vzájemných vazbách mezi přijetím stipendia a celebrací. Kněz je také povinen vést intenční knihu.⁸¹

V pokračování se autor věnuje svatému přijímání, kde se hovoří o řádném udělovateli a roli jáhna. Svaté přijímání se může udělovat i mimo mši svatou. I toto však podléhá svolení duchovního správce místa.

Následnou oblastí je přijímání viatika, jehož podávání je výsadou faráře. Svaté přijímání nemocných může mít veřejnou či soukromou podobu. Obřad svatého přijímání se řídí podle příslušného obřadu. Přijímat může každý pokřtěný, jemuž to není právem zakázáno (nestačí křest touhy, ohně či krve).

U přijímání dětí je předpoklad zralosti věku a užívání rozumu tak, aby pochopily podstatu přijímání. Autor zmiňuje dekret Pia X. *Quam singulari*, kde se stanoví, aby „*dítky přijaly tělo Páně v nejuťlějším dětství hned v počátku užívání rozumu, pokud se do jejich srdce nevloudil hřích*“. K přijetí svatého pokání a Nejsvětější svátosti není ještě zapotřebí úplné a dokonalé znalosti křesťanského učení, které se doplňuje na základě individuálního vývoje.

Autor se zabývá na základě CIC 1917, komu není dovoleno přistoupit k svatému přijímání. Vedle exkomunikovaných a interdikovaných jsou to veřejní hříšníci, pokud nenastoupili zřetelně cestu pokání. Následně upozorňuje na možnost užití vzbuzení dokonalé lítosti.⁸²

Ke svatému přijímání se ještě vážou podmínky přirozeného půstu. Ty jsou v kánonech poměrně přísné, týkají se půstu od půlnoci. Následně pak jsou vyjmenovány

⁸¹ Srov. MICHAL, Jaroslav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1957, ISBN nevedeno. s. 103-104.

⁸² Srov. MICHAL, Jaroslav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1957, ISBN nevedeno. s.124-125

úlevy od tohoto půstu. Zvláštní úleva je pak pouze hodinový půst, a to při vysilující práci, pozdější hodině bohoslužby nebo při dlouhé cestě. Vynětí z eucharistického půstu jsou případy v nebezpečí smrti a zneuctění eucharistie. Následně je řešen eucharistický půst u nemocných a jeho pravidla.

Vlastní ustanovení má velikonoční svaté přijímání, kdy jsou věřící vázáni přijímat jednou v roce v čase velikonočním.

Další ustanovení se týkají viatika a podmínek jeho přijetí. U obřadu svatého přijímání si všímá času k svatému přijímání a zdůrazňuje, že není den kromě Velkého pátku a Bílé soboty, kdy by se nesmělo podávat svaté přijímání. Viatikum se může podávat kdykoliv a v kteroukoliv hodinu.⁸³

V tomto souboru pojednání o eucharistii, která je ošetřena v jednotlivých oblastech kánony CIC 1917, se neukazuje žádný z naukových teologických momentů, ale spíše je zde prezentována disciplína církve, jak ji chápal kodex CIC 1917.

Co však je autorem zdůrazněno, je pohled na aplikaci dekretu Pia X. *Quam singulari*, ve kterém papež vydává nová pravidla a zásady pro svaté přijímání dětí.

2.2.8 Eucharistie v Katolickém katechismu

Katolický katechismus vydaný českou katolickou charitou v roce 1968 byl zpracován Františkem Tomáškem. Vyšel tedy v období po 2. vatikánském koncilu, kterého se Tomášek také účastnil.

Katechismus se stal jediným oficiálním zpracováním nauky církve v totalitní době a byl tak cennou pomůckou, ve které se zvláště věřící mohli prohlubovat ve svém životě z víry. Byl i jedním z mála materiálů, který se používal při výuce náboženství. V klasické formě otázka–odpověď se dotýká také svátosti eucharistie.

Ve druhé části *Žij v milosti posvěcující* probírá vedle ostatních svátostí i svátost oltářní.

Nejprve se věnuje ustanovení svátosti oltářní. Kdo ji ustanovil, kterými slovy, jak

⁸³ Srov. MICHAL, Jaroslav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1957, ISBN nevedeno. s. 147-149

předává moc proměňovat chléb a víno v tělo a krev Kristovu. Tato moc pak přechází na apoštoly, biskupy a kněze.

V článku věnovaném otázce, k čemu slouží svátost oltářní, pak sumarizuje, že ji Ježíš ustanovil, aby se za nás obětoval, aby se stal pokrmem naší duše a aby mezi námi neustále přebýval nejen jako Bůh, ale i jako člověk.

V následném výkladu se věnuje pojmenování eucharistie, jejím předobrazům a ustanovení.

Přítomnost Krista v eucharistii popisuje jako celostní přítomnost pod jednotlivými způsoby, tedy živé tělo i krev a duše. Setrvání Krista v eucharistii zůstává, dokud nejsou porušeny způsoby chleba a vína. Úcta k Ježíši ve svátosti oltářní má být nejvyšší, totiž úcta klanění živému Bohu.

Mše svatá jako oběť Nového zákona je chápána jako oběť Ježíšova na kříži a následně zpřítomňována na oltáři. Ve výkladu potom sleduje oběti ve Starém zákoně a charakterizuje podstatné rysy novozákonní oběti. Ježíšova krvavá oběť na kříži, kde byl obětován jako beránek, je znamením jeho lásky k nám a při mši se neustále zpřítomňuje.

Užitky mše svaté dělí na obecné – ty, které se dostávají všem lidem, zvláště křesťanům a duším v očistci. Zvláštní účinky získávají: kněz, ti, za které je mše obětovaná, a ostatní přítomní. Při mši se nabývají milosti k dobrému životu, odpuštění časných trestů a pomoc v pozemských potřebách.

Následně vysvětluje části mše svaté, kde se již objevuje její nové uspořádání podle výnosů 2. vatikánského koncilu. Je to bohoslužba slova a bohoslužba oběti s jejími částmi.

U svatého přijímání si všímá slov Kristových o nutnosti přijímat Ježíšovo tělo a krev jako záruku věčného života a příslib vzkříšení. Ovocem této svátosti je, že nás spojuje s Kristem, rozmnožuje milost posvěcující, očišťuje od lehkých hříchů a chrání před těžkými. Na tuto svátost se máme připravit duševně i tělesně.⁸⁴

⁸⁴ Srov. TOMÁŠEK, František. *Katolický katechismus*. Praha: Česká katolická charita, 1968, ISBN nevedeno. s. 57-70.

2.3 Okruhy v nauce u mladší školy

Světová teologie, která žila ve svobodě, se také svobodně rozvíjela a díky tomu se ukazují na základě filozofických analýz možnosti jak nově přiblížit pochopení velkého tajemství, kterým je přepodstatnění chleba a vína v tělo a krev Kristovu.

Argumentem bylo, že scholastické myšlení i kategorie podstaty a případku již neodpovídají současné terminologii a chápání. Díky především existencialismu a fenomenologii je tu snaha toto tajemství nově pojmenovat. Je to tedy okruh o podstatné přítomnosti Krista v eucharistii, který byl zpracován již u *starší školy*. To, co je zde nového, jsou nové podněty, jak východiska, tak závěry, které v novém světle a perspektivách nabízejí možná řešení a výklady.

2.3.1 Autoři mladší školy

Při zpracovávání tématu o eucharistii můžeme zaznamenat, že autoři tzv. starší školy systematizovali tuto nauku v přesných kategoriích, o nichž byla řeč v minulém oddíle této práce. Naproti tomu autoři tzv. mladší školy se již věnovali tématu eucharistie na základě podnětů vycházejících z poznatků světové teologie. Než se jejich vývodům budeme věnovat, připomeňme si tyto autory v krátkých profilech:

Josef Zvěřina (1913–1990)

Tento významný autor rozsahem svého teologického zkoumání spadá jak do starší, tak do mladší školy. Jeho medailon je uveden mezi autory starší školy (viz str. 33).

František Polášek (1934)

Vysokoškolská studia na CMBF ukončil v roce 1965 v Litoměřicích, na kněze byl vysvěcen roku 1965. V devadesátých letech se habilitoval na Papežském institutu ve Wroclavi. V letech 1969–1984 přednášel v ilegálně organizovaných teologických

kroužcích vedených Josefem Zvěřinou. Od roku 1990 přednáší na CMTF UP Olomouc církevní právo.⁸⁵

Vladimír Boublík (1928–1974)

Vystudoval českobudějovický biskupský seminář. Po únoru 1948 byl uvězněn, po čtyřech letech uprchl a zakotvil v Římě. Studoval na Lateránské univerzitě, po vysvěcení na kněze v roce 1957 působil v severní Itálii. V Itálii vyučoval dogmatiku a fundamentální teologii.⁸⁶

Metoděj Habáň (1899–1984)

Dominikánský teolog, který vystudoval filozofii na dominikánském učilišti v Olomouci a teologii na Papežské univerzitě – Angeliku v Římě, kde získal doktorát. Na kněze byl vysvěcen roku 1924. Ve švýcarském Fribourgu studoval psychologii a posléze přednášel v Olomouci. Organizoval kurzy katolické filozofie a teologie. Po válce působil v litoměřickém semináři s učilištěm, kde zastával funkci děkana a spirituála a přednášel filozofii. Po roce 1948 byl uvězněn a po dvou letech amnestován. V šedesátých letech pořádal v Praze teologické přednášky a hojně publikoval.⁸⁷

2.3.2 Reakce českých autorů mladší školy na nové podněty

V našem teologickém prostředí se novými podněty k tématu eucharistie zabýval především Josef Zvěřina, jemuž oponoval Metoděj Habáň. Dělo se tak v období uvolnění v naší zemi díky „pražskému jaru“ a s tímto uvolněním přichází jednak lepší

⁸⁵ Srov. Životopis: Univerzita Palackého: doc. ICLic. František Polášek, Th.D. In: *Univerzita Palackého: Cyrilometodějská Teologická fakulta* [online]. Olomouc [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: archive.is/8xC4R

⁸⁶ Srov. Vladimír, Boublík. In: [online]. Brno: FF MU Brno, Pro-Fil [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/boubl.html.

⁸⁷ Srov. Metoděj Habáň In: [online]. Brno: FF MU Brno, Pro-Fil [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/haban.html>.

kontakt se světem a tím i prostor k hodnocení nových podnětů v nauce o eucharistii. V podobném duchu, tedy předkládání zhodnocení a východisek, pojednává i František Polášek.

Druhým okruhem se stává významná studie Vladimíra Boublíka, kterou bychom mohli vnímat jako prohloubení tématu o účincích eucharistie. Boublík podrobnou a hlubokou analýzou učení sv. Tomáše Akvinského sleduje plody eucharistie v eschatologickém kontextu. Autor sám patří k teologům, kteří se opírají o tomistickou nauku a její schopnost správně interpretovat základní pravdy v teologii. Jeho studie je tak velkým přínosem v eucharistické české teologii.

2.3.2.1 Zvěřinova eucharistická studie

Josef Zvěřina v časopise pro teologii *Via* prezentuje studii *Transsubstanciace, trassignifikace a sémiotika*. Na základě studia zahraničních autorů a jejich argumentace se snaží přiblížit nové principy a jejich výklad k terminologii eucharistické teologie.

Jde především o transfinalizaci a transsignifikaci, tedy čím je Kristus po proměňování – jaké je jeho určení, cíl a čím se stává po proměňování – a jakým je znamením. Podle Zvěřiny tyto nové pojmy nemají plně nahradit pojem transsubstanciace (přepodstatnění), ale spíše na základě nových pohledů ho rozšířit o nové momenty, které lépe vyjadřují to, co se odehrává během proměňování.

Autor dále reflektuje učení církve Pia XII. i Pavla VI., přesto se přimlouvá, aby nové pohledy nerozdělovaly, ale byly spíše vyjádřením plurality teologických názorů na objasnění toho, co Tridentinum závazně ve své době nazvalo přepodstatnění. Ve své studii se na základě nových teologických výkladů snaží ozřejmit jak nauku církve, tak nové pojetí jejího výkladu.

V první kapitole se věnuje výrazům, které užívají Otcové, Magisterium před a po Tridentinu. Liturgické názvy v různých liturgiích mluví o nebeské proměně, o posvěcené proměně a o transformaci. Východní Otcové označují tuto proměnu výrazy přetvořit – metapolein, přeměnit – metabalein, proměnit prvky – metastochein a přestrukturovat – metarrhithnidzein.

U západních Otců se setkáváme s pojmy transformare, transfigurare, transfundere,

transmutare. V předtridentském Magisteriu se poprvé setkáváme s pojmem transsubstanciavit. Nauka Tridentina využívá tvrzení, že reálná přítomnost vznikla jedině ontologickou proměnou, kterou nazývá transsubstanciací.

V nauce po Tridentu se stále hovoří již o dogmatu transsubstanciace. Hájí ji také Pius XII. v *Humani generis* a Pavel VI. v *Mysterium fidei*. Jakkoli je východiskem nauka Tridentina, objevují se v nové době pokusy o novou interpretaci přítomnosti Kristovy obecně i o novou interpretaci transsubstanciace.

Tyto pokusy po druhé světové válce užívaly výrazu transfinalizace, transfunkcionalizace. Nehovoří se o fyzikální skutečnosti chleba, ale o jeho funkci (de Bacciocchi).

Německá škola dochází k podobným závěrům biblickou cestou (Scheffzcyk). Tito autoři vidí osobní a duchovní vztahy jako důležitější než fyzicko-materiální – ve smyslu pro někoho.

Davis poukazuje na to, že kdyby se změnila fyzická realita chleba a vína, nešlo by o svátost; proto se chléb a víno stává objektem lidským, znamením a prostředkem přítomnosti Krista, druhotně přichází milost setkávání Krista s námi.

Shoonenberg zdůrazňuje, že osobní přítomnost je větší než prostorová. Schillebeeckx hledá význam eucharistie ve slavení společenství a v eschatologické naději, druhotný je kult. Co je fenomenálně značeno, to se reálně změnilo. Transsubstanciace a transsignifikace nejsou totéž, ale souvisejí spolu.⁸⁸

Následně se Josef Zvěřina ve druhé kapitole studie zabývá významy jednotlivých pojmů, které jsou použity v Tridentinu k vysvětlení pojmu transsubstanciace. Autor se ptá, zda je to ohlas Aristotelovy přírodní filozofie a zda je tato formulace časově podmíněným výrazivem středověkého myšlení, anebo je nutnou a navždy platnou formulací. I noví katoličtí teologové přijímají skutečnou přítomnost Krista, která vyplývá ze Zjevení. Přesto si všímají, že tato teologie neodpovídá jazykům Otců, liturgie a Magisteria.

Dále si autor všímá sémantických termínů *přítomnost a proměna* – u Otců je v popředí proměna, kdy na západě se mluví o přítomnosti těla a krve Kristovy a na východě spíše o přítomnosti jeho božství. Ve středověku se ztotožňuje reálná přítomnost

⁸⁸ Srov. ZVĚŘINA, Josef. *Via časopis pro teologii* II/4, Praha: 1969 s. 53-54.

Kristova s přítomností eucharistickou, čímž se zastírají i jiné skutečné Kristovy přítomnosti například ve slově, shromáždění. Proměna je tedy chápána ontologicky, bez ní bychom nepochopili slova ustanovení.

Skutečnost – tento termín nebyl definován a má možné různé výklady. Scholastika ji vidí jako základní ontologickou danost, k níž přistupuje vše ostatní zvenčí. Otázkou je, zda to zevní, fenomenální, je také ontologické.

Substance – aby se Tridentinum vyhnulo aristotelovské nauce o podstatě a případcích, uvažuje v kategoriích aristotelovských, které mu nejsou jen výrazem, ale jedinou možnou formou vyjádření víry. Substance je objektivní realita nebo něco pevného, trvalého.

Substance a transsubstanciace – poprvé se s výrazem substance u eucharistie setkáváme v pátém století. Zde se viditelné věci (chléb a víno) mění v podstatu těla a krve Kristovy. Slovo transsubstanciace vychází z Launské školy jedenáctého století, první jistý doklad máme v *Sentencích* Bandinelliho z Boloně.

V eucharistickém kontextu užívání tohoto výrazu není stálé, například svatý Tomáš mluví o *conversio totius entis*. Vývoj tedy směřuje až k užívání pojmu transsubstancio. Tridentinum užívá k vyjádření reálné přítomnosti oproti přítomnosti dynamické ontologickou proměnu a k rozlišení podstaty a případku pojem substance. Podle některých teologů se tím pojem skutečnosti i reálné přítomnosti ochuzují o své vlastní dimenze. Nejde o popření transsubstanciace, ale o její plnější interpretaci, která se zdá být výstižnější.

Důvody nové interpretace. Moderní fyzika a její výklady na téma teologie a eucharistie říkají, že transsubstanciace nemá co činit s fyzikálně-chemickou strukturou chleba a vína. Někteří teologové pokládají aristotelovské pojmy za preambula fidei.

K. Rahner tvrdí, že definice Tridentu vyjadřuje totéž co Bible, ovšem v aristotelovských kategoriích. Jiní autoři zdůrazňují znakovost eucharistie, kdy od

metafyzické interpretace se přicházelo k sakramentální. Zde už se objevují vlivy existenciální a fenomenologické filozofie. Tělo není jen znakem ducha, ale také niternosti, ovšem je viditelné. Vystávají otázky symbolické činnosti, vyjádření niternosti, prožitek skutečnosti.

Svátosti tedy nejsou jenom věci, ale svojí znakovostí vstupují do oblastí osobního vztahu. Právě proto jsou v tomto myšlení cizí Aristotelovy pojmy substance a akcident. Dokonce někteří protestanté se kloní k nearistotelovské formulaci transsubstanciace.

Třetí kapitola – *Sémiotika*: V tomto století se stále více propracovává obecná teorie znaků, které by se mohly vztáhnout i na teologické disciplíny. Autor upozorňuje, že první teorie znaků jsou už v před Sokratovské filozofii Antisthenia. Jejich pochopení může napomoci řešení pojmů transsignifikace a transfinalizace. I ve scholastice probíhá diskuse o znaku. V novověku se člení sémantika na různé směry, například lingvistický a matematicko-logický.

Znak – znakem se rozumí jakákoliv skutečnost, která se jako znak vykládá. Předmět je nějaká skutečnost, která se poznávací činností formuje v myšlenku, ta se pak objektivuje v materiální skutečnost a vzniká znak.

Význam – obecně lze říci, že význam je to, co znak vyjadřuje. Význam (smysl) nemůže být hypostazován, že je vztahem nebo vlastností znaku.

Interpretace – v procesu znakového sdělení je nejdůležitější dešifrace znaku a jeho interpretace. Tento proces ovšem může mít mnoho významů, které podléhají interpretaci.

Stupně analýzy – jsou tři základní stupně sématické analýzy. Zkoumají se prvky znaku, jeho struktura, dále vztah mezi znakem a významem a další souvislosti týkající se komunikantů (psychologická, sociologická, kulturní).

Eucharistie jako svátostné znamení. Svátosti jsou znamením milosti. Podle tradice je znakem materia a forma. V čem je zvláštnost tohoto znaku? Chybí zde reference, znakovost eucharistie nevznikla myšlenkovou objektivací. Ve významovosti eucharistie znakové faktory splňuje v přibližném označení a smyslu, který je vztahem znaku k myšlence. Dešifrace a interpretace vycházejí z komunikačního znakového procesu. U eucharistie je komunikace zvláštní, doslovná, reálná. Tradičně se chápe jednosměrně – přijímající přijímá Krista, ale vedle proměny znaku přijímá Kristus církev – tedy komunikace opačná.

Josef Zvěřina dále konstatuje, že na úrovni syntaktické je možno hledat význam znaku na rovině sémantické, kde se ukazují rozdíly mezi znakem a významem. Teologická váha leží v rovině pragmatické. Zde končí fenomenologie i sémantika a ukazuje se jedinečnost, nadpřirozenost a velikost Kristovy památky a přítomnosti v eucharistii.⁸⁹

Ve třetí části své studie se autor zabývá instancí pragmatickou, kterou vztahuje na eucharistickou teologii, což znamená vidění eucharistického tajemství v souvislosti s jinými tajemstvími víry nebo skutečnosti. Referenční, významová a komunikační schémata vedou ke zkoumání celistvé skutečnosti, v jejím rámci je skutečnost značena a realizována – eucharistická přítomnost Krista. Způsob realizace je proměna. Po proměně transsubstanciací je otázka významů, které nastaly – to je transsignifikace. Tyto významy jsou určeny někomu – to je proces sdělování – nové určení – transfinalizace.

Tři soustavy skutečnosti. Ze Zjevení se nám ukazuje vtělení Slova a seslání Ducha svatého. Jde o vnitřní život nejsvětější Trojice.

a) Tajemství eucharistie začíná v tajemství živého Boha, v jeho sdělování, poznáním a láskou.

b) Stvoření je svobodné ničím nezasloužené sdílení bytí, jehož původce je Bůh. Znakovost světských věcí je založena v jejich bytí a přechází k interpretaci člověka. Člověk je obrazem a podobenstvím Boha. Moderní teologie uznává autonomii pozemských hodnot a snaží se vypracovat novou koncepci posvátného, kterou vidí

⁸⁹ Srov. ZVĚŘINA, Josef. *Via časopis pro teologii* II/6, Praha: 1969 s. 89-92

v nových momentech imanence a v její znakové otevřenosti transcendentálnímu.

c) Na tomto přirozeném pozadí je založena nadpřirozená soustava činů a Zjevení božího v dějinách spásy. Sebesdílení živého Boha je autentičtější způsobem vnitřního života nejsvětější Trojice. V eucharistické znakovosti je tvůrcem významu Boží čin. Tak je slavení eucharistie zdrojem života církve a záruka budoucí slávy.

Reálná přítomnost – při poslední večeři vyjadřují Kristova slova přítomnost jeho těla a krve. Západní církev důrazně trvá na této formulaci Kristovy přítomnosti. Konstituce 2. vatikánského koncilu o liturgii mluví o hojnější přítomnosti Kristově (v knězi, v bohoslužebném shromáždění, v Božím slově, především pod svátostnostnými způsoby).

Tridentský sněm i encyklika *Mysterium fidei* zdůrazňují reálnou přítomnost Kristovu. Eucharistická přítomnost začíná obětí a trvá i nadále. Schoonenberg rozlišuje přítomnost tělesnou a osobní. Tato osobní přítomnost vyvrcholuje přítomností osob celé nejsvětější Trojice. Svátostnost Kristovy přítomnosti v eucharistii má dvojí stránku. Boží zřetel k člověku – ve znamení.

Eucharistie je svou podstatou dění mezi zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením, kdy se pozemské skutečnosti stávají viditelnými dary milosti. Proto už chléb a víno není vlastní skutečností v eucharistii, ale tělem a krví Krista ve svátostném jevu.

Proměna – těžištěm nové reflexe není reálná přítomnost, ale snaha o nový výklad proměny.

a) O této proměně Zjevení nemluví, nýbrž až tradice a teologie. Magisterium ji nazývá transsubstanciací a přijímá ji jako nejvhodnější výraz. V encyklice *Humane generis* Pia XII. a také v *Mysterium fidei* Pavla VI. se hájí formulace, kterou předložil Tridentský sněm. Podle autora právě tato encyklika vyvolává hluboké nepochopení, když říká, že výrazy Tridentina nejsou vázány na určitou filozofii, přesto jsou vhodná pro vyjádření tajemství eucharistie.

b) Dnešní teologie se ptá po významu transsubstanciaci, zda není dnešní chápání substance na překážku toho, co chtělo říci Tridentinum. Dnešní substance se chápe ve smyslu hmotné reality – proto by se transsubstanciaci chápala jako fyzikální a chemická

změna. Na rozdíl od aristotelovského dělení skutečnosti na podstatu a případy chápe dnešek skutečnost jako podstatu, která se vlastnostmi projevuje. Aristotelovsky chápaná transsubstanciace vyjadřuje spíš víru ve věčnou přítomnost Kristovu než v přítomnost osobní.

c) Substance není jen to, co je pod případy, co existuje samo v sobě, ale souhrn všech základních vztahů, významů a smyslů. Patří k ní také to, co je věc pro Boha a co je pro nás. Transsubstanciace není pouhá předmětná změna, ale je to změna chleba a vína v tělo a krev Kristovu, které byly obětovány pro naši spásu na kříži. Stává se duchovním pokrmem a nápojem, znamením hostiny, která stupňuje nadpřirozené společenství, jeho naplnění v druhém příchodu Pána.

Svátostná přítomnost znamená přítomnost ve znamení – transsignifikace; přítomnost jako duchovní pokrm k novému cíli je transfinalizace.

Tyto pojmy nelze klást před transsubstanciaci, vedle ní nebo za ní a ani je chápat jako pouhá rozdílná hlediska, protože se mění celá podstata, jde tedy o proměnu významu i smyslu. Podle referenčního schématu je vztah mezi znakem a značením reálný. V tomto pohledu je ontologická proměna prvotní. Z pohledu toho, kdo klade znak pak i v eucharistickém dění, cíl předchází uskutečnění, pak by transfinalizace i transsignifikace byly první. Změna je způsobena Kristovým činem, který se nám dává. Je to čin v řádu spasení a uskutečňuje jej Kristus; transsubstanciace není příčinou ani způsobem, kterým se stává Kristus přítomen, ale způsobem, kterým sám sebe Kristus zpřítomňuje. Jeho spásný čin je nadřazený proměně chleba a vína.

d) Nejde o znakovou změnu, protože se mění celá skutečnost ontologicky. Chléb a víno se mění ve všech vztazích: k nejsvětější Trojici, k funkci, k službě soteriologické, ekleziologické a eschatologické. Proměna není jen ontologická, ale i sémantická jako znakovost sakramentální a finální – účel spásy. V terminologii aristotelovské zůstávají případy. V nové koncepci, kde se říká, že s fyzikální podstatou chleba změna nenastává, ale jeho hmotná struktura trvá, což není remanence. Celá koncepce počítá se změnou celé skutečnosti, její znakovosti a smyslu.

Významy eucharistie. V meziosobním vztahu dostává chléb zcela jiný význam než

pro fyzika nebo metafyzika. V transsignifikaci žije člověk stále – polidšťuje svět. Nejde o fyzické ani psychické změny, ale o změny v jeho podstatě. V eucharistii tuto změnu smyslu působí Kristus a Duch svatý. Z této koncepce vyplývají další roviny významu:

a) Z kristologického hlediska je tu především značena přítomnost Kristova těla a krve podle slov ustanovení.

b) Kristus je přítomen jako pokrm a nápoj.

c) Tento duchovní pokrm je nejvyšší dar Kristovy lásky, což znamená společenství v posvátné hostině. Hostina je vzpomínkou, památkou, ale i skutečnou hostinou.

d) Hostina má i obětní charakter pro zpřítomnění obětovaného beránka.

e) V liturgii se slaví celé velikonoční tajemství, tedy památka Kristovy smrti a zmrtvýchvstání, a tím je otevřena eschatologickému společenství. Druhou významovou rovinou je ekleziologický smysl eucharistie. Ta se stává znakem církevní jednoty. Třetí vrstva je kosmická – dle Chardinovy teologie mystického obětování světa. Dalším významem je trinitární rozměr, to znamená, že v tajemství eucharistie pokračuje vnitřní i vnější sdílení Otce, Syna i Ducha svatého.

Sdílení v eucharistii. Dnešní teologie mluví o účinnosti a působení svátostí. Pod pojmem sdílení sledujeme několik hledisek, která mohou mít jiná značení. Tímto sdílením se naplňuje smysl svátosti a její cíl, transsubstanciace, transsignifikace a transfinalizace.

a) Smysl a cíl zakládá v eucharistii Kristův čin. Kristus se osobně daruje lidem i Bohu a eucharistie je svátostná forma tohoto dění. Je to činnost Pána žijícího v církvi a znamená jeho skutečnou přítomnost. V tomto sdílení je možno vidět nově i oběť. Jde o Kristovo martyrologické sebe-celého vydávání.

b) Svátostný pokrm je také reálnou přítomností církve, to znamená, že církev je neoddělitelná od Krista.

c) komunikace v přijímání je vyjádřením communia a spojuje nás se svatými a zemřelými, s celou církví a světem.

Tato nová eucharistická teologie nepopírá reálnou přítomnost Krista, v eucharistii, ale obohacuje ji o nové pohledy. Neodmítá pojem transsubstanciace,

ale vyvazuje jej z aristotelovské přírodní filozofie. Obnovuje ideu sakramentální, její předpoklady i znakovost a doplňuje ji o nové podstatné činitele ve smyslu a cíli, tedy transsignifikaci a transfinalizaci. Tento výklad respektuje celou tradici před a po Tridentu a přináší nové interpretace především z vnitřního vývoje dogmatu, ale také z vnější nutnosti odpovídající na výzvy doby. Celá tato teologie podle Schillebeeckxe vyžaduje ještě souhlas nebo odmítnutí věřícího lidu a pohled světového episkopátu v jednotě s papežem.⁹⁰

2.3.2.2 Reakce Metoděje Habáně

Na tuto studii Josefa Zvěřiny reaguje v Duchovním pastýři v článku nazvaném *Eucharistie* Metoděj Habáň. Především se snaží znovu vyzvednout samotná slova ustanovení eucharistie, dále si všímá rozlišení mezi tělem a krví Kristovou a oslaveným Kristem.

Následně argumentuje, co vlastně chtělo říci Tridentinum, když mluví o předpodstatnění – tato přítomnost Krista po proměňování je vyšší než jen přítomnost prostorová. Následným okruhem výtek je pojem znamení a znakovosti.

Habáň provádí význam a analýzu pojmu znamení a zdůrazňuje nadpřirozený rozměr svátosti eucharistie a ani nové pojmenování (děje proměňování) jí nemůže dát nic navíc, co by lépe vyjádřilo její podstatu. Jelikož jde o nadpřirozené dění Božím zásahem, nelze je lépe vystihnout ani posunem znakovosti.

Nové pojetí dynamičnosti děje při proměňování, kdy podstata je nahrazena svébytností, vede k mnohoznačnosti a rozkládá ontologický význam přeměny.

Následně ještě konstatuje, že přípuštěním snahy vysvětlit proměnu novými pojmy se stejně neobejdeme bez nosného prvku, který vidí v transsubstanciaci.

Nejdříve podává biblický výklad eucharistie, kde se opírá o Lagrange. Zde je zdůrazněno na základě Janovy výpovědi o eucharistii, že Kristus v rozmnožení chlebů a v dalším rozhovoru přechází k nadpřirozené logice, na kterou nebyl izraelský lid připraven. Při příležitosti rozmnožení chlebů Ježíš zamítl pojetí království z hlediska svých oponentů a prezentuje své poslání o spáse. Nechce dávat život

⁹⁰ Srov. ZVĚŘINA, Josef. *Via časopis pro teologii* II/8, Praha: 1969 s. 121-126.

z plnosti obilí, vína a oleje, ale život duchovní, tedy věčný život.

V synagoze v Kafarnau se Ježíš setkává s odporem (Jan 6, 59). Je si vědom, že lidé v něm tuší proroka, a naráží na jejich pojetí mesianismu. Proti Ježíšovi se stavěli podle synoptiků farizeové a učitelé zákona, podle svatého Jana jsou to Židé. Právě zde Ježíš vysloví: „*Amen, amen, pravím vám, nebudete-li jíst tělo Syna člověka a pít jeho krev, nebudete mít v sobě život... Mé tělo je pravý pokrm a má krev je v pravý nápoj.*“ (Jan 6, 53,55). Kristus spojuje jasně tělo a krev, jak byly odděleny tyto dvě věci na kříži, neboť tím se stal Spasitelem světa. Eucharistie je reálně tělo a krev Kristova, ale požívání se děje mystickým způsobem.

Dále se autor věnuje ustanovení podle synoptiků a konstatuje, že všichni čtyři evangelisté se shodují v podstatné věci, byť se některá slova liší. Praxi církve pak dokládá i z Prvního listu svatého Pavla Korintřanům (1Kor 11, 24.)

V teologickém výkladu o eucharistii zdůrazňuje proměnu celé substance chleba v tělo Kristovo a celou substancí vína v jeho krev, aby byla vysvětlena reálná přítomnost Krista v eucharistii. Po zmrtvýchvstání nemůže tělo Kristovo trpět a není ani subjektem změny. Princip identity tělo a krve Kristovy vyžaduje přeměnu chleba v tělo. Předmětem této proměny se stane tělo a krev Krista, a to v nové svátostné způsobě.

Dále odkazuje na vyjádření Tridentina, že božský úkon změny, který působí přítomnost těla a krve Kristovy, se netýká oslaveného těla, protože se nemůže měnit, není ani v pohybu k eucharistii, není fyzicky změněno samo v sobě, není ani rozmnoženo přeměnou v eucharistii, je ale konečnou fází přeměny. Tento Boží zásah je pojmenován transsubstanciace. V eucharistii nezůstává společný subjekt, ale celá podstata chleba a vína se mění v podstatu těla a krve Kristovy. Způsob přítomnosti podstatou je vyšší než přítomnost prostorová.⁹¹

Ve druhé části se Habáň zabývá eucharistií jako znamením. Lidská vůle a mysl mají nutně vztah k něčemu. Mysl k pravdě, vůle k dobru a jsou určeny jako schopnosti ve své bytostné povaze. Svátosti mají ráz znamení jen ve společném generickém určení ke všem svátostem, pro jejich vztahy ke svátosti jako k cíli, k němuž svátost vede.

⁹¹ Srov. HABAŇ, Metoděj. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1971, ISBN nevedeno. s. 6-7.

Znamení se dává k tomu, aby něco, co je známé, přivedlo k neznámému. Svátost je znamení posvátné věci, která lidi posvěcuje.

Podle autora není třeba vyvazovat eucharistickou přítomnost z aristotelovské filozofie, protože žádná filozofie nevydala ovoce eucharistie, ta je dílem Krista. Proto ani nové filozofické pohledy nemohou vzkřísit vlastní ideu sakramentální ani připojit něco nového ke znakovosti nadpřirozeného tajemství. Znamenalo by to, že lidský zásah zdokonaluje svátost.

Nová označení transsignifikace a transfinalizace nevystihují reálnou velikost týkající se bytí zvláště nadpřirozeného, čili jsoucna svátostnosti eucharistie, a nepotvrzují tak změnu podstaty. Dynamický výklad nadále kromě nepřesností vede ke snížení plného významu a velikosti eucharistie.

U problematiky znamení autor argumentuje svatým Augustinem, že v eucharistii jsou dvě věci, skutečné tělo Kristovo a jeho mystické tělo – církvev.

Podle Tomáše Akvinského je cílem posvěcení člověka, jehož příčinou je utrpení Kristovo. Ve svátostech je dána přesnost a přímot ve znamení nejen toho, co znamenají, ale toho, co současně obsahují. Posvátné věci, jako znamení, obsahují duchovní a intelektem pochopitelné dobro. Eucharistické znaky chleba a vína zůstávají i po konsekraci, protože jsou znaky toho, co lidé požívají, ale obsahují tělo a krev Kristovu.

V pojmu substance je vše, co obsahuje řád úplného bytí jedince. Nejde tedy jen o vyjádření o eucharistii patřící jen jedné historické době, jehož se musí dnešní doba zbavit, jak říká Schillebeeckx. Podle tohoto autora se dogmatická pravda o reálné přítomnosti oděla relativně historickým myšlením. Jeho argumentace připravuje cestu k vyjádření existencialistické filozofii. Tím ovšem předělává a falšuje víru o transsubstanciaci. Schillebeeckx vyzývá nové generace, aby hledaly pravý obsah víry v Tridentinu.

Pravý obsah víry je dán Kristem a jeho realismem. Otázka je, zda ontologický ráz patří do historického vyjádření. Autor připouští, že Otcové před Tridentinem mluvili o skutečné proměně chleba v tělo Kristovo (transelementace).

Schillebeeckx dosáhl přechodu ve svém pojetí, když tvrdí, že dřívější chápání je dynamičtější. Podle toho proměna v eucharistii se děje tak, že Kristus-Logos

ovládně chléb a víno a činí je tělem a krví, což staví na řeckých slovech *metapoiein* – *metaballein*, v čemž vidí úroveň hypostatického spojení. Dále po odstranění aristotelismu – podstaty a akcidentů – zavádí pojem svébytnost. Tento výklad nepřináší nový vhled, je nepřesný a dynamičností je zaměřen proti ontologickému významu přeměny.

Žádný filozofický směr není schopen vyjadřovat pravdy, protože křesťanství stojí na pojmu Boží transcendence. Pojmy transsignifikace a transfinalizace nemohou samy o sobě nic znamenat v eucharistii bez podstatné změny transsubstanciacie. Z tohoto pojetí plyne nebezpečí bludu, a to že v pokulticko-sakramentálním úkonu nezůstávají způsoby, které by obsahovaly tělo a krev Kristovu, protože zůstává jakýsi posvátný nepoužitý materiál.

Nové pokusy o vyslovení tajemství eucharistie mohou dát podnět k většímu teologickému zájmu, což by mohlo být přínosem. Je v nich ale i to, co popisují někteří významní světoví teologové, když vyjadřují víru, že duch Ježíše Krista nemůže nechat svou církev bloudit při výkladu zjevených pravd, a tak nahrazovat pojem transsubstanciacie jinými pojmy. To platí nejen o tajemství eucharistie, ale i o jiných dogmatech víry.⁹²

2.3.2.3 Zvěřinova odpověď

Josef Zvěřina se v časopise *Duchovní pastýř* v článku *Dialog o eucharistii* vyjadřuje k námitkám Metoděje Habáňe na články o eucharistii v časopise *Via*. Zvěřina vítá prostor k diskuzi a svoji odpověď staví na pojetí hermeneutiky, dále znamení a svátosti. Konstatuje, že podstata je nahrazena skutečností, což lépe vyjadřuje východisko pro nové termíny vyjádření tajemství proměny v eucharistii, ovšem poznamenává, že tyto pojmy v sobě neskrývají vyloučení podstatné proměny, která byla vyjádřena Tridentinem. Následně se věnuje jednotlivým výtkám.

1. K hermeneutickým předpokladům říká, že víra není jen určitý druh poznání, protože obsah víry nemá přesný obsah a smysl a – se svatým Pavlem – všechno vidíme

⁹² Srov. HABAŇ, Metoděj. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1971, ISBN neuvedeno. s. 19-21.

jen jako v zrcadle nejasně. Naše poznání Zjevení je nedokonalé. Proto rozum nemůže souhlasit s pravdou víry pro její vnitřní zřejmost, ale z poslušnosti vůle vůči autoritě zjevujícího Boha. Ani výroky dogmatické definice nejsou vždy jasné, jak ukazuje historie koncilů. Každá definice problém neuzavírá, ale spíše otevírá.

Dále se zastává myšlenkového úsilí lidských bratří, kteří ve snaze o jiné vyjádření nemusí být hned narušitelé pokoje. Sémiotika rozlišuje věc samu a výraz, který ji vyjadřuje. Smysl a cíl jsou dány eucharistií, tak jako tajemství víry jejím zakladatelem. Proto k výpovědi Tridentina, jak je přítomen Kristus v eucharistii (transsubstancio), přistupuje výpověď, proč je přítomen – transsignifiakacio a transfinalizacio.

K výtce na téma nové modely o přítomnosti Krista v eucharistii hájí základ v Písmu a v učení církve. Vyslovuje myšlenku, že neznáme vlastní slova ustanovení, přesto přijímáme toto znění z Nového zákona jako inspirované Duchem svatým a interpretované církví. Zde vidíme například pavlovskou či janovskou teologii. Tridentinum nedefinovalo pojem substance, proto jeho definice transsubstanciace není definitivní, tím spíše že je nazývána vhodným výrazem, nikoliv však závazným, jediným. Tím je ponechána možnost mluvit smysluplně, pravdivě a ortodoxně i bez výrazu substance, je-li zachován vlastní smysl tajemství.

2. Pojem znamení. Od dob nominalismu se pojem znaku zužuje na prostředek poznání, čímž ztrácí svou ontologickou valenci. Tím se stává znamení v eucharistii ne symbolem, indexem či ikonem, ale je to znamení zvláštní, účinné (opus).

3. Pojem svátostí. Nové pojetí svátostí prohlubuje především znakovost, kdy ji vkládá do širšího rámce pozemských skutečností. Zdrojem účinnosti svátostí je skutečně Kristovo dílo, především jeho smrt na kříži.

4. Substance a transsubstanciace. Eucharistii můžeme přijímat vírou a přijímat s vírou svátostí. Ve svátostném přijímání se zvláštním způsobem viditelně neviditelným zpřítomňuje Kristova spásná moc. V eucharistii i jeho tělo a krev.

Následně si Zvěřina všimá odkazu na encykliku *Mysterium fidei* a konstatuje, že teolog nesmí jistě hledat na vlastní pěst, ale Zjevení z Písma a tradice je pro něj závazné. Obsah těchto pojmů nezávisí na určité kultuře, ale formy, kterými se vyjadřují, mohou být dvojí: ty, které mají stále význam, a ty, jejichž význam se mění. Tak výraz

substance má dnes jiný význam než měl v Tridentinu. Tridentinum tento výraz považovalo za velmi vhodný, ne za věčně platný. Přesto nejde o to odložit transsubstanciaci jako bezcennou.

5. Transsignifikace a transfinalizace. Zde je odpověď v několika bodech. Současné filozofické pozadí posunulo význam pojmu substance. Substance je nahrazena termínem skutečnost, což je přijatelnější. Ke skutečnosti přistupuje implikace pojmu smyslu a cíle, což obohacuje a rozšiřuje pohled na eucharistii. Toto zachovává nauku Tridentina a obohacuje ji o nové souvislosti. Otázka je, zda nové výrazy neurčují lépe, co starý výraz v Tridentinu vhodně vyjádřil transsubstanciací. V každém případě nejde o vyloučení bytostné proměny dané Tridentinem. Ani tyto nové termíny nevylučují reálnou přítomnost a bytostnou proměnu v eucharistii, což nelze přisuzovat ani Schillebeeckxovi.

6. K polemice proti E. Schillebeeckxovi. Podle autora Schillebeeckx hovoří ve dvou směrech. V prvním se věnuje řeckým Otcům a jejich chápání eucharistie, ale v druhé části jde jiným směrem. Neopírá se o Otce, ale hledá funkci znaků za účasti Ducha svatého. Ani neupřednostňuje hypostatické spojení, ale říká něco jiného. Chápe ontologicky stvoření i milost, proměnu i znakovost.

Dále si autor všímá, že nové pojetí i terminologie jsou v teologických kruzích v Anglii a Německu pozitivně přijímány, a vyjadřuje myšlenku, že učení v pluralismu bude i nadále jasně vyjadřovat tajemství eucharistie.⁹³

2.3.3 František Polášek

Také František Polášek se věnuje tématu, které bylo velmi aktuální. Podává přehled současného vnímání podstaty eucharistie, přítomnosti Krista v ní, zabývá se tím, co do problematiky vnesl ekumenismus a nové myšlenkové inspirace. Nové směry opouštějí staré pojetí a mluví o eucharistii v nových tezích a pojmech, jako je ekleziologie, transfinalizace a transsignifikace. Následně obohacuje a prohlubuje tyto interpretace u jednotlivých autorů a teologických směrů. Pak si všímá problematických okruhů, jako

⁹³ Srov. ZVĚŘINA, Josef. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1971, ISBN neuvedeno. s. 66-69.

jsou filozofické základy nových pokusů na nahlížení eucharistie, dále problémy důsledné verifikace a nové náhledy na Kristovu přítomnost. Závěrem zastává názor, že je potřeba nenahrazovat pojem transsubstanciace za každou cenu, ale i s přijetím nových pojmů se držet učení církve.

Na stránkách Duchovního pastýře prezentuje studii nazvanou *Eucharistie dnes*⁹⁴, kde konstatuje, že katolická teologie v duchu 2. vatikánského koncilu má zachovat věrnost Zjevení a Magisteriu a přitom promýšlet a aktualizovat pro dnešního člověka a jeho situaci to, co sdělila. Jde o hledání nových pojmů, přístupů a argumentací. Tato teologie má být více biblická, ekumenická. Odcizení dnešního člověka scholastice s jejím statickým přístupem si vyžaduje potřebu nově formulovat křesťanské učení i přes nebezpečí určitého subjektivismu či nepřesnosti. Nové pohledy nesmí překrýt víru církve, ale mají se s ní shodovat.

2.3.3.1 Eucharistie

K nejživějším a nejobtížnějším pokusům současné teologie patří nové interpretace eucharistického tajemství.

1. Problém podstaty. Soudobá filozofie i přírodní vědy vytykají pojmu a procesu transsubstanciace nesrozumitelnost. Podle fyziky existují podstaty různých velikostí. Proto se někteří domnívají, že je otřeseno i metafyzické pojetí podstaty. Existenciální myšlení nechce mluvit o podstatách, ale připouští rovinu vztahu a nepředmětnosti.

2. Problém přítomnosti. Místní a prostorová přítomnost je doplňována o osobní přítomnost. Caselova teorie mluví o aktivní přítomnosti Krista ve všech svátostech. Otázkou zůstalo, jak se liší reálná přítomnost Krista v eucharistii od přítomnosti v ostatních svátostech či od přítomnosti Krista v církvi, v učitelském úřadě, v udělovateli svátostí a shromáždění věřících.

3. Problém znamení. V dřívějších traktátech o eucharistii se zdůrazňovaly určité aspekty, přičemž chybělo harmonické zdůraznění, že je eucharistie také pokrm. Četné adorace přispěly k opomíjení přijímání. Eucharistie je svátost, oběť, hostina, památka

⁹⁴ POLÁŠEK, František. *Eucharistie dnes; Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1986, ISBN nevedeno.

a to celé je Kristus, který se stává i znamením jednoty církve.

4. Opomíjení některých aspektů. V reálné přítomnosti se jako by vytratilo, proč je Kristus v eucharistii přítomen, jaký je cíl a smysl této proměny. Částečně to řešila scholastika pojmy *sacramentum* – obřad, *res* – účinek svátosti, *res et sacramentum* – skutečnost uprostřed. Tímto se vysvětlovalo, že některé svátosti se nemohou opakovat. Také se tím u eucharistie myslí, že je orientována k cíli, tedy k udělení milosti.

Autoři nových termínů to vnímali tak, že smysl a cíl je příliš ve stínu. Pavel VI. v encyklice *Mysterium fidei* respektuje jejich připomínku, když připouští, že způsoby chleba a vína po transsubstanciaci získávají nový smysl a nový cíl. Další snahou teologů je vyzvednout prvky, které byly opomíjeny, například posvátný pokrm a hostina a také sjednocující charakter eucharistie.

5. Ekumenismus. Křesťanská vyznání uznávají pneumatickou přítomnost Krista při eucharistii. V reálné přítomnosti jsou rozdíly. Shoda je u ortodoxních a katolíků (přes odlišnosti obřadu), u evangelíků jsou proudy, kde se dosáhlo podivuhodného sblížení. Přijímají charakter oběti, spásné události Kristovy i oběť na kříži. Problém zůstává v uchování a uctívání svátosti po skončení eucharistie. Tradice nás ovšem v tomto nenechává na pochybách. V ekleziologické rovině je tu otázka nutnosti svěcení kněze.

6. Nové myšlenkové inspirace. Po překonání pozitivismu a materialismu se objevuje fenomenologie a její pokusy vyjádřit vztah člověka ke světu, ke společnosti a k Bohu. Filozofický personalismus se přenáší i do teologie svátosti. Nové směry docházejí pak k poznatku, že obsahem víry je osoba a její osud, tedy Kristus a to, co se s ním stalo. Jde o vystoupení nad věcnou předmětnost. Nové pohledy na eucharistii vycházejí z těchto myšlenek nebo jsou jimi ovlivněny.⁹⁵

2.3.3.2 Nové pokusy, tendence a názory

Dosavadní teologie hovořila o čtyřech základních eucharistických aspektech: o reálné přítomnosti, o předpodstatnění, o svátosti a oběti. Nové pohledy se snaží vidět i další

⁹⁵ Srov. POLÁŠEK, František. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1986, ISBN neuvedeno. s. 51-52.

aspekty na základě biblí a patristiky.

1. Eucharistie z hlediska eklesiálního. Zařazení eucharistie z hlediska dějin spásy a eklesiálního je viděno v hostině Krista v jeho obci. Reálná přítomnost není viděna izolovaně, ale v širokém rámci dějin spásy. Nejde o vysvětlení procesu zpřítomnění, ale jednoduše se věří, že Kristus je přítomen, což je ovšem tajemství a dílo Ducha svatého, které nelze vyjádřit pojmy (protestanský postoj).

U katolíků, kteří nezakoumají předpodstatnění, ale vyznávají pravdu o skutečné přítomnosti Krista v eucharistii, nelze vidět vědeckou rezignaci či agnosticismus, může to způsobovat prostě pokora.

2. Transfinalizace. Kalvínský teolog Leenthardt věří ve skutečnou přítomnost Krista v eucharistii, která způsobuje, že Kristus dává svým slovem chlebu a vínu nový smysl – funkci. Substanci nechápe metafyzicky ani empiricky, ale teologicky. Boží vůle určuje smysl, funkci a poslání. Ježíš prohlásil chléb za své tělo a tím proměnil substanci chleba. Baciocchi říká, že poslední skutečnost věci je závislá na Kristu. Vannens uvádí, že Bůh, tvůrce chleba, dává chlebu svrchovaný smysl. Eucharistii nemáme řešit filozoficky, ale vírou, čím jsou jednotlivé věci pro Boha.

3. Transsignifikace. Schoonenberg opouští substanci a zdůrazňuje osobní přítomnost. Přítomnost má svůj určitý znak, který je informující a realizující. Dále rozlišuje prostorovou a osobní přítomnost. Kristus je osobou a jeho přítomnost je osobní. V realizujícím znaku je přítomna i vůle osoby ke komunikaci. Kristovou smrtí se stává dárce v absolutním odevzdání. Tím se také mění funkce znaku chleba a vína, už nejsou potravou, ale stávají se znakem Kristovy přítomnosti pro nás, jeho darováním, jeho obětí. Tak se znak mění z hostiny na hostinu Kristovy oběti a Kristova zmrtvýchvstání, čímž se mění pokrmy v něj samotného.

Ratzinger přistupuje k problému antropologicky. Osobní přítomností překonává prostorové chápání přítomnosti. Materiální stránka zmrtvýchvstalého je neanalyzovatelná, protože v eucharistii je přítomen Kristus zmrtvýchvstalý. Pomocí řeckých Otců vidí jediným pohledem skutečnou přítomnost Krista směřující k plné skutečnosti, která nastane v božím království. Neždařilý je jeho pokus přiblížit pojmy substance a znaku.

4. Schillebeeckxova interpretace. Autor pracuje dogmaticko-historicky a hledá

odpověď, co znamenají výroky Tridentina pro naši dobu. Výroky o podstatné přítomnosti jsou proti učení o znamení nebo účinnosti v okamžiku přijímání. Reálná přítomnost je ontologická proměna. Transsubstanciaci nahrazuje výrazy řeckých a latinských Otců. Transsubstanciace stála hlavně proti Lutherově konsubstanciaci. Autor se domnívá, že učení o transsubstanciaci je v učení reálné přítomnosti podružnou věcí. K vyjádření proměny není nutný aristotelský výklad o podstatě a akcidentech, ale postačí ontologicky chápaná proměna.

Nové interpretace v eucharistické proměně mají pomoci člověku nově prožít pravdu víry. Znakový charakter eucharistie ustoupil do pozadí. Jeho syntéza pak staví na tom, že Bůh je přítomen pro člověka při stvoření. Bůh je tedy posledním smyslem lidského světa. Svět je znakem Boha před tvářič člověka. Na této bázi spočívá lidský čin, kterým člověk světu a sobě uděluje určitý smysl. Podobně je to se skutečností chleba, který je produktem lidské práce a má pro Schillebeeckxe jiný význam než potrava, společenství při jídle, které vede k přátelství. Fyzikálně se nemění, ale dochází k transsignifikaci – chléb je zlidštěn. V eucharistické hostině ztrácí chléb a víno profánní smysl a stává se symbolem Kristova sebedarování. Tento dar má hodnotu, protože se v něm dává sám Kristus. Schillebeeckx staví do vzájemného poměru transsubstanciaci s transsignifikací. V tomto smyslu je mu vytýkáno kolísavé myšlení.⁹⁶

5. Schelfhoutova klasická interpretace. Tento autor tvrdí, že tomistická interpretace není výlučně tomistická, ale vyjadřuje všeobecné znalosti a poznání. Podstata a akcidenty nejsou věcmi, nýbrž principy bytí, jež jsou základem transcendentních ontologických vztahů.

6. Čistě teologická interpretace Ivo Císaře. Podle něj je v eucharistii přítomen prvek pozemský – eucharistické způsoby jako znamení Krista, a prvek nebeský – pravá realita oslaveného Krista. Nejde tedy o změnu fyzického prvku, ale mocí přítomného Krista ztrácejí chléb a víno autonomní tvary tím, že přestanou existovat a stanou se čistými znaky Kristovy přítomnosti mezi námi. Tento nejhlubší základ je metafyzický a dynamický, v něm Kristus pozvedá církve k sobě, spojuje se s přijímajícím a vede jej

⁹⁶Srov. POLÁŠEK, František. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1986, ISBN nevedeno. s. 67-69.

k eschatologické budoucnosti.

7. Názory B. Welteho. Tento Heideggerův žák předpokládá, že osobní a duchovní vztahy jsou skutečnější než fyzicko-chemické. Věci mají smysl pro někoho. Když se mění vztahové souvislosti, mění se i bytí věci. Autor zastává relacionální ontologii. Pokrm je pokrmem jen s ohledem na hostinu. Slova ustanovení mají konstituující charakter. Kristova osoba a událost Krista, hostina jako děj a pokrm, patří k sobě a dává dohromady různé aspekty eucharistie.

2.3.3.3 Posouzení nových pokusů

1. Filozofické základy nových pokusů. Scholastika a její předpoklady se zdají být cizí dnešnímu myšlení, které se orientuje na osobní kategorie. Je to otázka především přesné pojmové interpretace. Teologie usiluje o poznání objektů víry. Cílem je vždy spása, proto v teologii musí pravda zůstat shodou poznání se skutečností. Současné filozofie nesou nebezpečí nebývalé subjektivity, což se projevilo u eucharistické problematiky. Soudobé filozofie jsou nesený protidualistickým směrem.

2. Problémy důsledné verifikace. Ověřujícími prostředky teologie je Písmo svaté a Magisterium. Nebezpečí spočívá v tom, že se staví pouze na Písmu a jeho subjektivním výkladu bez ohledu na Magisterium.

3. Nové názory na Kristovu přítomnost. Otázky časové a místní přítomnosti vidí současní teologové jako problém vyřešený scholastikou. Nová eucharistická teologie se ptá: „Kdo je přítomen?“ a dává odpověď: „Ježíš Kristus!“ Zatímco dříve bylo otázkou: „Co je v eucharistii přítomno?“ a odpovídalo se: „Tělo a krev Ježíše Krista, jeho duše, lidství i božství.“

4. Přepodstatnění. Středem úvah se stává, jak je Kristus přítomen v eucharistii. Církev věří v základní ontologickou proměnu během proměňování na úrovni podstat. Nový pohled spočívá v tom, že po konsekraci nabývá chléb a víno nového významu a mají nový účel. Z obyčejného pokrmu se stávají znamení duchovního pokrmu. Dochází k transsignifikaci a transfinalizaci. Je ale otázka, zda tyto pohledy implikují transsubstanciaci. Namísto substance se dnes pracuje s termínem skutečnost. Přesto nelze říci, že nové pojmy vyčerpávají transsubstanciaci, neboť

nelze ztotožnit podstatus významem a účelem.

Na základě encykliky *Mysterium fidei*, kde se znovu jako nejvhodnější termín doporučuje transsubstanciace, nelze souhlasit s těmi, kteří chtějí za každou cenu toto slovo odstranit.⁹⁷

2.3.4 Vladimír Boublík

Významným exilovým autorem je Vladimír Boublík, u nějž si všimneme jeho nástinu eucharistické teologie a samostatné studie o ovoci eucharistie, kterou bychom mohli zařadit k tématu účinku eucharistie. Svoji teologickou koncepci Boublík vyjadřuje následně: „*Nezamýšlíme opustit takové podání, jež po tak dlouhou dobu církvi sloužilo. Zdá se nám, že nejokouzlivější pravda je stále ona tradiční za předpokladu, že je znovu promyšlena a podána v novém rouše, jež lépe odpovídá současnému stavu teologického a filosofického myšlení.*“⁹⁸

2.3.4.1 Eucharistie a poslání církve

Svoji koncepci eucharistie představuje Boublík v *Božím lidu*, kde se opírá o zvukná jména teologů R.Tillarda, či Y. Congara. Můžeme zde již sledovat nové důrazy a okruhy, které naznačují, jakým směrem se pojetí eucharistie vydalo především po 2. vatikánském koncilu. Silný aspekt je zde viděn zvláště v ekleziologii.

V okruhu „eucharistie a církve v Písmě“ si autor na základě eucharistických citací o ustanovení a Janovy eucharistické řeči všímá vztahu mezi eucharistií a účastí církve na Kristově smrti a životě. Spojnici vidí v pojmu *koinonia*, kterým je vyjádřeno společenství s Kristovým tělem a krví, tím, které patří k nejdůležitějším zdrojům věčného života – proto církve staví eucharistii do středu svého života.

Eucharistie a společenství s Kristem. Zde si autor všímá pojmu *communio* – společenství, který lépe vyjadřuje podstatu proměněného Krista v církvi než české

⁹⁷ Srov. POLÁŠEK, František. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1986, ISBN nevedeno. s. 92-93.

⁹⁸ BOUBLÍK, Vladimír. *Teologie dějin spásy*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, 165 s. Studium (Křesťanská akademie v Římě). ISBN 80-719-2486-5. s.9.

přijímání. V přijímání se vytváří společenství věřícího s Kristovou smrtí a jeho životem, neboť „zůstává“ v Kristu a Kristus v něm (Jan 6,56). Význam tokového společenství spočívá ve skutečnosti, že Kristus je zde opravdově přítomen a stává se pokrmem našeho tajemného života.

Vedle Kristovy lidské a božské přítomnosti je ovšem nejdůležitější bohatství eucharistie, že je v ní celý Kristův život – celé jeho tajemství od vtělení až po věčné oslavení. Eucharistická oběť je činností ukřižovaného a vzkříšeného Krista, je společenstvím těla a Krve Kristovy (1Kor 10,16). Kristus neustanovil eucharistii, abychom se mu klaněli, ale abychom jej přijímali a tím vytvářeli společenství s ním, což je pravý význam a bohatství eucharistie.

Následným okruhem je eucharistie a oslava Boha. Kristus svojí smrtí dokončil v dějinách spásy nejvyšší oslavu Boha. Proto i církev Boha oslavuje, když vytváří společenství s Kristovou obětí, která je obětí chvály celé církve i světa. Církev do této oběti vkládá sama sebe, ale i celý svět s jeho radostmi i bolestmi, úzkostí a bolestí a hlavně smrtí každého člověka. Eucharistie je nejen obětí chvály tvorstva, ale díky jejímu přesahu i předchutí věčnosti.

Církev se uskutečňuje v eucharistii. V tomto okruhu autor věnuje pozornost realizaci církevní jednoty, která je společenstvím s Bohem, Kristem, a věřícími. Ovšem v širším slova smyslu je toto společenství skutečně katolické, tedy všeobecné, protože se neomezuje jen na přítomné na mši, ale na celou církev v dějinách i ve věčnosti. Tomu nasvědčují i eucharistické modlitby, kdy se zmiňují živí, zemřelí, společenství svatých, dokonce i andělé. Do tohoto společenství se zahrnuje i celý hmotný svět a přivádí lidstvo k tajemné účasti na oběti Kristově.

Eucharistie a spása světa. Církev tím, že slaví eucharistii, se nevěnuje jen sama sobě, ale spojuje s Kristovou obětí i oběť celého světa. Celé lidstvo, aniž si to uvědomuje, je zapojeno do Kristovy smrti a jeho života. Kristův kříž je osvobozením celého lidstva od hříchu a otevřením cesty k Bohu.

V okruhu účasti na eucharistické oběti si autor všímá několika stupňů:

Jistý podíl na tajemství eucharistie má celý svět a každý člověk, protože celé tvorstvo se zapojuje s církví do Kristovy oběti.

Bližší účast spočívá pak na základě křtu (i u odloučených křesťanů), protože

oběť mše je tajemným dílem celé církve.

Osobní účast pak spočívá ve slavení eucharistie ve společenství okolo oltáře, ale je to i touha, kterou projevují například nemocní. Může to být i modlitba spojená s touto touhou. Novou náplní se pak stává moment osobní účasti na mši svaté, kdy se vyžaduje účast v neděli a o zasvěcených svátcích. Církev ji vyžaduje, aby se posilovalo vědomí společenství Božího lidu a člověk tak mohl čerpat ze zdroje života.

Nejdokonalejší účast pak spočívá ve sjednocení se s eucharistickým Kristem u svatého přijímání. V tomto okamžiku starý člověk umírá a žije v něm tajemným způsobem Kristus. Mělo by být touhou každého věřícího přijímat na každé mši, pokud tomu nebrání vážná překážka. Vhodnost přijímat přímo při mši svaté je vyjádřena v souvislosti s celým eucharistickým dnem, je však možné přijímat i mimo mši svatou.

Evangelium a eucharistie: Kristova výpověď, že jeho slovo a tělo jsou nutným pokrmem pro život (Jan 6,32 násl.), nám ukazuje důležitost obojího – hlásání slova a slavení eucharistie. Dnešní podoba mše svaté napovídá tomuto požadavku. Je to slavení Božího slova a slavení Boží oběti, obojí nejlépe vyjadřuje Kristovo přání a uskutečňuje nezbytný zdroj života víry, naděje a lásky. Slavení eucharistie patří k základním právům Božího lidu a stává se zdrojem obnovy křesťanského života. Návrat k eucharistii je návratem k nejdokonalejšímu a nejdůležitějšímu dílu církve a světa.⁹⁹

V díle *Sacramentum praefigurativum fructificationis Dei* se Boublík zabývá učením svatého Tomáše Akvinského. Systematicky popisuje hlavní linie Tomášova pojetí a analýzu základních prvků, které vyjádřil čtyřmi momenty: zvláštní charakter eucharistie jako znamení příslibů, eschatologická dimenze eucharistického symbolismu, eucharistická přítomnost Krista a věčný život, eschatologický aspekt eucharistických účinků. Touto hlubokou studií autor navazuje na jedno z témat v eucharistické teologii, a to okruhu jejích účinků.

⁹⁹ Srov. BOUBLÍK, Vladimír. *Boží lid*. Řím: Křesťanská akademie, 1967. ISBN neuvedeno. s. 242-250.

2.3.4.2 Hlavní prameny

Hlavními prameny jsou: *Super ev. Sti. Joannis lectura* (dále jen *Lectura*) a *Summa theologiae* (dále jen *Summa*), ve kterých vidíme systematické zpracování učení sv. Tomáše o eschatologické dimenzi eucharistie.

Ve spisu *Lectura* sledujeme Tomášovo učení, které se opírá o traktát sv. Augustina k Janovu evangeliu. Hlavní důraz je v pohledu symboliky hostiny, symbolismus oběti zde naopak není vůbec přítomen. Učení o eucharistické přítomnosti v celém Kristu inspiruje ilustraci vztahu mezi eucharistií a věčným životem. Eucharistie je prezentována jako chléb života, který v okamžiku duchovního přijímání realizuje zvláštní vtělení do Kristovy plnosti; společenství s Kristem implikuje účast na božství Slova (které je zdrojem věčného života) a na Duchu Kristově (který je zárukou věčného života). Eschatologická orientace eucharistie tedy závisí na Slovu a Duchu Kristově; tělo Kristovo je pouhým nástrojem Božské síly Slova.

V *Summě* je učení o vztahu mezi eucharistií a věčným životem ilustrováno ve světle symbolismu oběti, která je vtělena do vize eucharistie jako oběti. Přítomnost Kristova utrpení a zpřítomnění utrpení se vysvětluje eschatologickou dimenzí účinků eucharistie.

Symbolismus pokrmu je přítomen i v *Summě*, ale idea duchovního osvěžení není vázána na božství Slova, ale na sílu utrpení. Typickým symbolem eucharistie zde není mana, ale velikonoční beránek. V tomto kontextu věčná sláva není prezentována jako účast na božství Slova, ale jako důsledek aspektu zásluh smrti Kristovy, skrze kterou se realizuje cesta, uvedení do života věčného. Eucharistická jednota s Kristovým utrpením umožňuje prostou účast na vykupitelské oběti, skrze kterou Kristus uskutečnil vstup do věčnosti. Síla utrpení, nikoli božská síla, je ve vizi *Summy* rozhodující pro eschatologickou dimenzi eucharistie.

Pojetí eschatologického rozměru eucharistie je v *Summě* bezprostředně inspirováno učením sv. Tomáše o obětní povaze eucharistie. Eucharistické spojení s Jeho utrpením realizuje zvláštním způsobem všechny důsledky Kristovy smrti; vstup do věčnosti je hlavním ovocem Kříže a podobně také oběti eucharistické. Eschatologický aspekt plodů Kříže a eucharistie jsou sv. Tomášem popisovány téměř identickými slovy. Tedy v *Summě* popis eschatologické dimenze eucharistie závisí

ve svém základním aspektu na učení sv. Tomáše o vztahu mezi utrpením a věčnou slávou.

Podrobným rozбором učení sv. Tomáše docházíme k závěru, že jde o dvojí základní orientaci ve výkladu vztahu eucharistie a věčného života: V *Lectuře* to je učení o eucharistické přítomnosti Slova. V *Summě* ve světle přítomnosti Kristova utrpení.

2.3.4.3 Eucharistie jako zjevující znamení

Eschatologická dimenze je přítomna ve všech svátostech a představuje jeden ze tří základních aspektů svátostného znamení. Každá svátost je znamením připomínky utrpení, znamením prezentace milosti a znamením předpovězení slávy. Eucharistie je znamením předpovězení, protože je svátostí, která je předobrazem požívání Boha, jež bude ve věčné vlasti. Dalšími pojmy charakterizuje Tomáš eschatologickou dimenzi eucharistie takto: viaticum, eucharistia, metalepsis.

Eschatologická dimenze eucharistie je popisována zvláště v dílech sv. Tomáše následovně:

Viatikum – síla eucharistie jako viatika tedy závisí na eucharistické přítomnosti krve Kristovy, skrze kterou nám byla otevřena brána nebes.

Eucharistie (přeloženo sv. Tomášem jako „dobrá milost“) – lze ji vztáhnout k životu věčnému, realizovanému eucharistií (život věčný, je Boží milost – podle Řím 6,23) nebo eucharistickou přítomností Krista, který je plností milosti.

Metalepsis – podle interpretace sv. Jana Damašského, kterou přebírá i sv. Tomáš, je nanebevzetím božství Syna a jeho účastí na věčnosti. Dále je viděna na eucharistické přítomnosti Kristově a na podřízení všech svátostí eucharistii.

Eucharistická přítomnost Kristova. V eucharistii je přítomen Kristus podstatně, obsahuje tedy Kristovo utrpení a představuje jeho utrpení; je tedy svátostí, která Pánovo utrpení dovršuje ve skutečnou oběť; naproti tomu ostatní svátosti se jeví z pohledu utrpení jako důsledek příčiny.

Eucharistie jako koruna svátostné struktury. Jako završení a poslední zdokonalení svátostné struktury není eucharistie určena k realizaci všech efektů utrpení, ale pro posilu duchovního života v konečném důsledku Kristova utrpení, který spočívá

ve vstupu do Nebeského království. Dokonalost uskutečněná eucharistií je dosažení cíle a zjevuje svou zvláštní schopnost zvláště v souvislosti s posledním koncem.

2.3.4.4 Symbolika eucharistie a život věčný

Podle sv. Tomáše se eschatologická dimenze eucharistie projevuje v materii a formě svátosti a také v různých sekundárních ritech mše (zvláště v jednotě vody a vína).

Texty, které se zabývají eschatologickým aspektem symboliky eucharistie, se koncentrují kolem tří základních témat: eucharistie jako chléb života (symbolika pokrmu), jako připomínka utrpení (symbolika oběti) a jako symbol jednoty církve (ekleziální symbolika).

Symbolika pokrmu (hostiny) a život věčný. Tomášova interpretace symboliky pokrmu je zahrnuta zvláště v *Lectuře*, kde základní myšlenkou této interpretace je paralela mezi chlebem a lidským životem a eucharistií a životem milosti. Eucharistie je duchovní pokrm, který nabízí neporušitelný život. Strom života v ráji je předobrazem eucharistie jako zdroje neporušitelnosti. Také myšlenka nebeského chleba obsahuje odkaz k životu věčnému.

Duchovní občerstvení realizované chlebem života zahrnuje dva základní odkazy na věčnou slávu:

1. Nedokonalé občerstvení realizované eucharistií předpovídá dokonalé občerstvení duše, uskutečněné ve věčné slávě a stav nasycení působený eucharistickým pokrmem předobrazuje věčný život.

2. Občerstvení eucharistie posiluje poutníky k věčnosti, protože jim nabízí sílu nezbytnou pro vstup do věčné slávy. Síla, která uskutečňuje občerstvení, je síla ukřížování, která nám otevřela bránu nebes (učení *Summy*), nebo síla duchovní a nebeská Vtěleného Slova (*Lectura*).

Duchovní pokrm je další symbolický výraz s výraznou eschatologickou orientací. Sv. Tomáš sleduje předchozí tradici a rozlišuje dvojí eucharistické stravování:

1. Svátostný pokrm se uskutečňuje, když je svátost přijatá bez jejího účinku.
2. Duchovní pokrm je jednoduchým procesem asimilace realizovaný ve strávení eucharistie. Během normálního trávení dochází k asimilaci pokrmu naším tělem; při

trávení eucharistie se naopak člověk mění v eucharistický pokrm – Krista. Duchovní pokrm těla a krve Kristovy uskutečňuje dosažení slávy získané utrpeníma reprezentované proměněnými způsoby.

Svátostná symbolika a věčný život. Materie a forma eucharistie jsou také symboly Kristova utrpení a ve významu smrti a vzkříšení je zřejmá eschatologická orientace, protože vstup do věčné slávy je hlavním plodem Kříže. Podle sv. Tomáše se odkaz k věčné slávě ukazuje zvláště v proměňování vína, které je hlavním plodem smrti. Slova proměňování vína tedy zvěstují, že podle Božího plánu se věčné dědictví získává skrze eucharistickou krev Kristovu.

Podle *Summy* je vztah mezi ukřižováním a věčným životem vyjádřen také symbolikou vody spojené s vínem, sv. Tomáš vidí v tomto ritu mše symbol ukřižování (krev a voda na Golgotě), skrze které byl Kristem otevřen vstup do věčného života.

Eschatologická orientace symbolismu oběti je předobrazena velikonočním beránkem, který je podle sv. Tomáše nejdokonalejším symbolem eucharistie. Také si všimá prolítí krve jako vyjití do zaslíbené země.

Ekleziální symbolismus a život věčný. Chléb a víno jsou symboly jednoty církve tvořené různými členy. Tato jednota vyjádřená způsoby se nedokonale realizuje v dějinách, ve slávě však získá formu dokonalosti.

Závěr:

Symbolika eucharistie v interpretaci sv. Tomáše obsahuje následující odkazy k životu věčnému.

1. Chléb a víno jako duchovní pokrm znamenají občerstvení církve během jejího putování k věčnosti, předobrazují věčné občerstvení a hostinu s Kristem.
2. Forma proměňování vína zvěstuje, že eucharistická krev je podle Božího úradku nástrojem pro získání věčného dědictví.
3. Chléb a víno jako symboly jednoty církve znamenají jednotu církve v dějinách a předobrazují eschatologické společenství Božího lidu.
4. Spojení vody a vína uskutečněné v mešním rituálu znamená spojení vody

a krve v okamžiku ukřižování a ukazuje na vstup do slávy, získaný Kristovou obětí na kříži, zpřítomněnou v eucharistii.

2.3.4.5 Skutečná přítomnost – základ eschatologické dimenze

Sv. Tomáš dvakrát systematicky vykládá své učení o základu eschatologické dimenze eucharistie. V *Summě* tvrdí, že dosažení slávy (které je eschatologickým jevem) závisí na Kristově přítomnosti a na zpřítomnění jeho umučení a realizuje se skrze užití svátosti.

Podle *Summy* eucharistická přítomnost Kristova utrpení a reprezentace utrpení jsou dva doplňující aspekty základu eschatologické dimenze eucharistie. *Lectura* prezentuje *res sacramenti* jako bezprostřední základ věčného života realizovaného eucharistií. Tedy Kristus (jako *res sacramenti*) a mystické tělo jako dva bezprostřední základy věčného života; ale v učení o vztahu skutečné přítomnosti a věčného života nehovoří o přítomnosti Kristova utrpení (jako v *Summě*), ale o celém Kristu a vkládá věčný život zvláště do eucharistické přítomnosti Slova.

Máme zde tři momenty:

1. přítomnost celého Krista a věčný život (v učení *Lectury*);
2. přítomnost Kristova utrpení, zpřítomnění utrpení a očekávání slávy (z učení dalších děl, zejména *Summy*);
3. mystické tělo (jako *res sacramenti*) a život věčný (z učení *Lectury*).

Ad 1: Přítomnost celého Krista a život věčný. V *Lectuře* je božství Kristovo prezentováno jako základní zdroj věčného života realizovaného eucharistií v duchovním pokrmu. Sv. Tomáš hovoří i o účasti Ducha a eucharistického těla Kristova na realizaci věčného života, který závisí na Slovu, Duchu a uskutečňuje se skrze tělo Kristovo.

Jinde sv. Tomáš podotýká – pod vlivem sv. Augustina, který čerpá z alexandrijské školy –, že Slovo je pramenem života duchovního a neporušitelného, a proto může oživovat a křisit duše. Ve svém výkladu oživující funkce eucharistického těla Kristova se sv. Tomáš nikdy neodvolává na oslaveného Krista přítomného v eucharistii, ale stále hovoří o těle hypostaticky sjednoceném se Slovem.

Ad 2: Kristovo utrpení, zpřítomnění utrpení a očekávání slávy. Všechna

Tomášova díla znají vztah mezi eucharistickou přítomností Kristova utrpení, svátostným zpřítomněním Kristova utrpení a vstupem do věčnosti. *Summa* hovoří o dosažení slávy (ne o věčném životě), která je hlavním důsledkem utrpení. Text hovoří o eucharistické přítomnosti Kristově (Kristus obsažený), vkládá ale do vztahu tuto přítomnost a utrpení. Eucharistická přítomnost Krista – Oběti a svátostné zpřítomnění jeho utrpení jsou základy směřování eucharistie k dosažení slávy.

Posledním fundamentem je přítomnost Kristova utrpení, na které závisí obětní charakter eucharistie a tedy také její směřování ke vstupu do věčného života. Avšak bezprostředním základem je zpřítomnění utrpení: eucharistické společenství s Kristovým utrpením realizuje účast na Kristově oběti, jejímž hlavním ovocem je dosažení slávy. V jeho pojetí je to především Kristova krev, kterou je završena Kristova oběť jejím vylitím, tím je završen přechod ze světa k branám věčnosti, proto realizuje dosažení slávy.

Ad 3: Mystické tělo a život věčný. Učení o mystickém těle jako *res sacramenti* je stálým prvkem eucharistické koncepce sv. Tomáše. Podle něj není přímým základem eschatologického rozměru eucharistie církev, ale Duch církve, který sjednocuje lidi v církvi a v Kristu. Duch církve je záruka věčného dědictví a „činí hodným vzkříšení“, což naznačuje jisté právo církve na věčnou slávu. Jednota církve realizovaná Duchem svatým je nedokonalá, ale definitivní, protože Duch je dán církvi pro celou věčnost.

Závěr:

Ve vizi sv. Tomáše závisí eschatologický charakter eucharistie na třech elementech: vtěleném Slovu, které je eschatologickou skutečností, na Smrti Kristově, která je eschatologickou událostí, a na Duchu svatém, který je eschatologickým darem církvi. V eucharistii je přítomno vtělené Slovo, utrpení Kristovo je zpřítomněno, jednota mystického těla tvořená eucharistií je realizována Duchem svatým. Eucharistické tělo Kristovo může dávat věčný život, protože je nástrojem Slova, neboť tajemství smrti se naplnilo v rozdělení těla a krve, a proto znamená jednotu mystického těla realizovanou v Duchu svatém.

2.3.4.6 Eschatologický aspekt důsledků eucharistie

Ve svém popisu eschatologické dimenze eucharistických důsledků sv. Tomáš neukazuje pouze na eschatologický aspekt společenství s Kristem a jeho mystickým tělem, ale hovoří také o eschatologických aspektech eucharistie. Texty, které systematicky pojednávají o vztahu mezi eucharistií a věčným životem, hovoří o dvou eschatologických účincích: život věčný (*Lectura*) a dosažení slávy (*Summa*). Ale celkově můžeme v učení sv. Tomáše najít následující fundamentální aspekty eschatologické dimenze důsledků eucharistie:

1. eucharistická milost je vstupem do věčného života;
2. eucharistie je svátostí Vzkříšení;
3. milost eucharistie je pokrmem božího lidu během jeho putování k věčnosti;
4. dosažení slávy je účinkem eucharistie;
5. jednota církve realizovaná eucharistií v momentě duchovního stravování předobrazuje věčnou slávu.

Ad 1: Eucharistická milost jako věčný život. Učení o věčném životě uskutečněném eucharistií je systematicky popsáno pouze ve Čtení Evangelia sv. Jana. Význam termínu věčný život v učení *Lectury* je specifikován dalšími prvky: věčný život realizovaný eucharistií je důsledkem společenství s Kristem, který je pravý Bůh a život věčný. Duchovní život realizovaný Slovem a Duchem skrze eucharistické tělo Kristovo je neporušitelný život věčný, protože je duchovní a tedy neporušitelný. Termín duchovní život je v *Lectuře* užíván častěji než výraz život věčný. Život věčný je prezentován jako předmět zásluh: eucharistie dává věčný život, protože vede k věčnosti.

Tyto indikace nám dovolují závěr, že v *Lectuře* výraz život věčný může mít dva hlavní významy:

- a) eucharistická milost je vejítí do věčného života, protože nabízí účast ve Slově a tedy také věčnost a neporušitelnost, které jsou atributy božského života;
- b) eucharistická milost vede k věčnému životu a realizuje duchovní život, který nalézá své naplnění ve věčnosti.

Ad 2: Eucharistie – svátost Vzkříšení. Eucharistická milost může připravovat Vzkříšení, protože uskutečňuje společenství s vtěleným Slovem, které oživuje těla, a protože zahrnuje přítomnost Ducha, který tvoří zásluhy Vzkříšení a účastní se

realizace eschatologického Vzkříšení. V pojetí sv. Tomáše závisí příprava Vzkříšení zvláštním způsobem na eucharistickém těle; ve vysvětlivkách se ale stále hovoří o těle spojeném se Slovem a není zde žádný odkaz na oslavené tělo Kristovo.

Ad 3: Eucharistie – pokrm poutníků k věčnosti. Milost eucharistie tvoří občerstvení církve na její pouti k věčnosti, protože nabízí křesťanům sílu a cestu vedoucí do slávy. Proto je eucharistie zvána viatikem a jejími předobrazy jsou mana a chléb Ezechielův. Síla, která realizuje občerstvení církve, je podle učení *Lectury* Božská moc Slova – zdroje věčného života – nebo podle *Summy* síla utrpení, která nám otvírá cestu k věčnosti a vede ke vstupu do věčné slávy.

Tato nauka sv. Tomáše nenabízí žádný nový prvek vzhledem k předcházející tradici. Pouze v *Summě* vidí sv. Tomáš v utrpení Krista – a ne již ve Slově – zdroj síly, která sytí Boží lid během jeho putování k věčnosti. Tato orientace limituje, vzhledem k předchozí tradici, eschatologický přínos eucharistického občerstvení, dovoluje ale sv. Tomášovi ilustrovat eschatologickou dimenzi plodů eucharistie v souladu se svým učením o obětním charakteru mše.

Ad 4: Eucharistie a dosažení slávy. V *Commentariu* a v *Summě* prezentuje sv. Tomáš dosažení slávy jako zvláštní důsledek eucharistie. Užívá následující termíny: dosažení slávy, dosažení života věčného, přídavek života věčného, uvedení do slávy, uvedení do života věčného. Všechny tyto efekty jsou vázány na zpřítomnění utrpení a zvláště na eucharistickou krev Krista, skrze niž je nám otevřena brána nebes a uskutečněno dosažení věčného dědictví.

Učení o dosažení slávy realizované eucharistií je ve vztahu s učením o důsledcích utrpení, zvláště s tím, které vyjadřuje sv. Tomáš slovy otevření brány nebe. Ve své koncepci otevřít bránu je hlavním důsledkem utrpení. To nabízí dva aspekty:

a) aspekt satisfakce, který spočívá v eliminaci jakékoli překážky, která nedovoluje člověku vejít do Božího království;

b) hledisko zásluh spočívá v uvedení do nebeského království, nepředpokládá ale uvedení do vlastnění království, které závisí – podle sv. Tomáše – na Vzkříšení a nanebevstoupení. Výraz dosažení slávy tedy naznačuje poslední dispozici nezbytnou pro realizaci věčného oslavení. Eucharistie neuvádí do vlastnění slávy, ale jen ke vstupu do věčnosti.

Dosažení slávy je uskutečněno také jinými svátostmi, zvláště křtem. V eucharistii však tento efekt zjevuje dva zvláštní elementy:

a) v učení o křtu sv. Tomáš tvrdí, že křest otvírá bránu nebe, naopak eucharistie uvádí do nebeského království;

b) v eucharistii není přítomna jen síla utrpení, ale Kristovo utrpení a dochází ke zpřítomnění jeho utrpení; společenství s Kristem-Obětí znamená proto účast člověka na Smrti Kristově, v níž se realizuje přechod z tohoto světa k bráně věčnosti.

Ad 5: Eschatologický aspekt jednoty církve. Sv. Tomáš nerozvíjí systematicky učení o vztahu mezi církevní jednotou uskutečněnou eucharistií a eschatologickým společenstvím Božího lidu. Jeho případné poznámky nám ale ukazují, že poznává eschatologickou dimenzi církevního společenství, tvořenou v momentu duchovního občerstvení, ve kterém se uskutečňuje proměna v Krista (přítomného v eucharistii) a v jeho mystické tělo naznačené eucharistií. V různých textech svých spisů sv. Tomáš ilustruje eschatologickou dimenzi všech tří základních prvků jednoty církve:

a) společenství s Bohem uskutečněné eucharistií předobrazuje věčné společenství. Podle koncepce sv. Tomáše se útěcha Boží realizuje v oblasti vůle, zvláště v aktu dokonalé lásky. Pojem figura v tomto kontextu vyjadřuje znamení. Tedy společenství s Bohem realizované eucharistií předpovídá božskou slast v aktu dokonalé lásky, v níž se bezprostředně završuje;

b) společenství s Kristem – v proměně a v konverzi člověka v Krista, uskutečněné během duchovního občerstvení ve skutku lásky a víry, se anticipuje věčné Kristovo potěšení. Symbolika hostiny a vody spojené s vínem znamená každou jednotlivou konverzi Církve v Krista a společenství s ním;

c) společenství členů církve – nedokonalá jednota mezi věřícími uskutečněná eucharistií předpovídá a připravuje eschatologickou jednotu Božího lidu. Hlavním symbolem tohoto společenství jsou eucharistické způsoby. V jednotě církve realizované eucharistií se ukazuje, zdá se, nejeschatologičtější aspekt eucharistických efektů, protože toto společenství je sv. Tomášem stále prezentováno jako hlavní důsledek eucharistie. Sv. Tomáš ve všech dílech předkládá eucharistii jako svátost lásky.

Láska předpokládá přítomnost a působení Ducha, v němž se uskutečňuje společenství Církve s Kristem a skrze Krista s Bohem.

Sv. Tomáš se ve svém pojetí eschatologické dimenze eucharistie nikdy neodvolává na oslavený stav eucharistického těla Kristova. V *Lectuře* učí o eucharistické přítomnosti vtěleného Slova, a proto církevní jednota je prezentována v tomto kontextu jako společenství s Bohem realizované Duchem vtěleného Slova.

V *Commentariu* a *Summě* spojení s Kristovým utrpením a s jeho utrpením je hlavním tématem textů, které pojednávají o eschatologické dimenzi – je tedy oprávněný závěr, že jednota církve, o které hovoří *Summa*, nachází dokonalé završení ve spojení s Kristovou smrtí a závisí na Duchu přítomném v oběti Kristově. Ve společenství církve s Kristovým „staň se“ se tedy naplňuje přechod z nedokonalé formy jednoty církve k eschatologickému společenství oslavené církve. Spojení prolitou krví vede přímo ke společenství s oslaveným Kristem.

Závěr:

V učení sv. Tomáše je eucharistie lékem nesmrtelnosti, protože připravuje tělo i duši k věčnému oslavení; eucharistická milost sytí jako viaticum církev na její pouti k věčnosti a dává jí jistotu na cestě do věčného království; eucharistie je také pascha církve, protože realizuje dosažení slávy a konečně v eucharistické oběti je předobrazem věčné Božské blaženosti.

Eschatologická dimenze eucharistie se ukazuje zvláště v dosažení slávy a v eschatologickém aspektu jednoty církve.

Eucharistie – jako dokonalá svátost utrpení Kristova – prodlužuje v čase a prostoru Kristovu paschu.

Spojení s Kristem – nevinnou obětí – a s jeho křížem uvádí církev a jednotlivé křesťany do stavu přechodu, který je charakteristický pro vykupitelskou smrt, ve spojení s Kristovou obětí uskutečněnou smrtí realizuje církev neustálý exodus ze světa a proniká branami nebeského království a věčnosti.

Eucharistie je nová pascha Nového zákona (sekvence *Corpus Domini*). Spojení s Bohem realizované aktem oběti nevinného Krista je ovocem dokonalejší lásky putující

církve a v tomto spojení se uskutečňuje její dokonalejší výstup k Otci, protože církev je takto mysticky propojena s Kristovým „staň se“ na kříži.

Jednota církve uskutečněná v krvi Kristově proto předobrazuje a vede přímo k eschatologickému společenství Božího lidu.

Jako pascha pokračuje v církvi a jako znamení příslibů věčné slávy je eucharistie znamením nejvyšší lásky a podporou naděje plynoucí z Kristova spojení s námi. Naděje církve nalézá v eucharistii stálou a viditelnou oporu, protože eucharistie, láska církve přijatá skrze „staň se“ Kristovy oběti, realizuje kontinuální přechod z časnosti do věčnosti, a protože jednota církve uskutečněná v krvi Kristově dovoluje církvi okusit – ve víře a naději – společenství ráje, kde bude pokoj, plná a dokonalá jednota.¹⁰⁰

2.4 Eucharistie v liturgii

Liturgie a liturgika jsou také prameny pro poznání a chápání eucharistie. Jsou samostatným a důležitým tématem. Sledujeme v nich praxi církve v naplňování eucharistické teologie a zároveň poznání liturgie se stává často pochopením samotné eucharistie. Vedle teologických důrazů je probírána i samotná praxe církve. V dějinách pak vidíme, že mnohá témata české teologie středověku jsou naplňována postupně až ke 2. vatikánskému koncilu. V liturgických pramenech již také sledujeme reflexi samotného 2. vatikánského koncilu a jeho závěrů.

Významnými autory našeho teologického prostředí jsou Josef Bradáč a Ladislav Pokorný, jejichž nauky si všimneme podrobněji. Dále pak Bonaventura Bouše, který hodnotí stav po 2. vatikánském koncilu a prezentuje jeho proměnu v možnosti rozšíření misálu o další eucharistické modlitby. Posledním autorem je Jaroslav Polc, svým zaměřením spíše historik a patrolog, ovšem jeho zájem o liturgii potvrzují nejen četné historické studie, ale i vydání *Posvátné liturgie* po 2. vatikánském koncilu.

Připomeňme si tyto autory ve stručných medailonech.

¹⁰⁰ L'EUCARISTIA COME „*Sacramentum praefigurativum fruitionis Dei*“ In S. Tommaso D'Aquino, BOUBLÍK, V. DIVINITAS annus X, 1966, fasc. 2. Překlad z Italského.

Josef Bradáč (1920–1986)

Na kněze byl vysvěcen v roce 1945. Doktorát z teologie získal na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze se sídlem v Litoměřicích, kde posléze vyučoval liturgiku a složil docenturu.¹⁰¹

Ladislav Pokorný (1915–2000)

V roce 1939 absolvoval Bohosloveckou fakultu Karlovy univerzity a téhož roku byl vysvěcen na kněze. Doktorát teologie získal na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Bratislavě, studoval též v Curychu. Byl profesorem pedagogiky a katechetiky na diecézním bohosloveckém učilišti v Litoměřicích, na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze byl jmenován docentem. Na této škole také působil ve vedoucích funkcích.¹⁰²

Zdeněk Bonaventura Bouše (1918–2002)

Po studiu teologie v Praze přijal roku 1942 presbyterát, o čtyři roky později vstoupil do řádu Bratří menších. Roku 1950 byl zatčen a přemístěn do „kárného kláštera“ v Želivě. Posléze vykonával civilní povolání, v roce 1968 mu byl udělen státní souhlas k výkonu duchovenské služby, ale po pěti letech byl souhlas zrušen. Byl signatářem Charty 77 a angažoval se v podzemní církvi.¹⁰³

Jaroslav Polc (1929–2004)

Studoval na St. Procopius College v Lisle v Illinois, licenciát z teologie a později

¹⁰¹ Srov. NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939-1990: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2007, ISBN 9788024613697. s. 336-337.

¹⁰² Srov. NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939-1990: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2007, ISBN 9788024613697. s. 381-383.

¹⁰³ Srov. Vyšehrad: Autoři; Bonaventura Bouše. In: *ivyšehrad.cz: autoři* [online]. Vyšehrad [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.ivysehhrad.cz/autor/bouse-bonaventura/>.

doktorát získal na Papežské lateránské univerzitě v Římě. Na kněze byl vysvěcen roku 1955 v USA. Stal se knihovníkem Papežského pastoračního ústavu na Lateránské univerzitě a tajemníkem Ústavu Jana XXIII. pro patristiku a středověk. Řídil náboženskou řadu římské Křesťanské akademie. Byl profesorem pro obor církevní historie na Katolické teologické fakultě Karlovy univerzity, kde se později stal děkanem.¹⁰⁴

2.4.1 Liturgika v pojetí Josefa Bradáče

Prvním tématem Bradáčových samizdatových skript nazvaných *Liturgika* je mše svatá jako oběť Nového zákona. Je zde nastolena otázka oběti jako veřejného podřízení se Bohu a zpětné psychologické vazby uspokojení z viditelného vyjádření tohoto postoje. Starozákonní oběti naplňují tento postoj člověka k Bohu. Dokonalé známky oběti též sledujeme u Krista v jeho oběti kříže i při oběti mše svaté. Fyzické zničení jako náležitost dokonalé oběti spočívá v mystickém odloučení těla a krve.

Mše svatá je charakterizována jako dokonalé klanění Bohu, díkuvzdání, odprošování a prosba. Mše je ustanovena jako památka Kristovy lásky. Apoštolové tento odkaz naplňovali při lámání chleba, které bylo spojeno s hostinou. Tato večeře měla obřad quidduš (posvěcení, zasvěcení svátečního dne). Podstatnou známkou bylo díkuvzdání – beraka (eucharistie). Beraka u Izraelitů vždy začala vzpomínkou (anamnese) na přijatá dobrodiní.

Na základě dalších pramenů, jako je Didache, Ignác z Antiochie, Klement Římský, Justin atp., se ukazuje další vývoj, důrazy a směřování ve slavení eucharistie. Na základě těchto autorů je také postavena skladba a forma prvotních bohoslužeb. Vývoj pak směřuje k Tridenteskému koncilu.

Autor poukazuje na nezdravé jevy v tomto období, jako např. nesprávný výklad účinku mše svaté, který spočíval v tvrzení, že člověk je jaksi zbožštělý, menší hříšník ozbrojený proti ďáblu, nebo různé motivy pro zachování majetku, řetězové mše na

¹⁰⁴ Srov. Životopis: Jaroslav Václav Polc. In: *Databazeknih.cz* [online]. Polná [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.databazeknih.cz/zivotopis/jaroslav-vaclav-polc-41033>.

úmysly. Právě tyto nezdravé jevy se odrazily ve snahách reformace, která díky tomu zašla až k popření oběti mše svaté. I to byl důvod, proč Tridentinum věnovalo takovou pozornost nauce o mši svaté.

Liturgie šla dále svým vývojem, kdy byla často nahrazována různými lidovými pobožnostmi, a tak se projevovalo odtržení liturgie od chápání a potřeb křesťanského lidu. Baroko přineslo reakci v potridentském období tím, že rozvíjelo aktivní prožívání liturgie. Nebyl to rozvoj v jádře liturgie, ale v jeho okrajích (hudba, zpěv), což později vedlo k rozvoji lidového zpěvu, případně modlitby růžence, která povzbuzovala prožívání tajemství odehrávaného na oltáři.

Boj reformátorů proti reálné přítomnosti Krista ve Svátosti oltářní vedl k vydávání starých sakramentářů, ve kterých byla vyjádřena i víra církve ve skutečnou přítomnost Krista v eucharistii. Dalším poznatkem pak byla činná účast věřících na liturgii. To vše vedlo ke vzniku liturgického hnutí, které se stalo hybatelem dalšího vývoje v liturgii jako takové.

Ovocem je mimo jiné změna liturgie Svatého týdne po druhé světové válce, ale i odborné semináře, které volaly po hlubší reformě liturgie. Výsledkem je konstituce 2. vatikánského koncilu *Sacrosanctum concilium*. Kromě liturgických úprav vidí autor jako revoluční změny užití národních jazyků, možnost přijímat podobojí a koncelebraci. Důležitý je i fakt, že konstituce nejen odstranila staré chyby, ale také vyzvala k vývoji liturgie.¹⁰⁵

2.4.2 Liturgika v pojetí Ladislava Pokorného

Druhým významným liturgistou v našem prostředí byl Ladislav Pokorný. V samizdatových skriptech L. Pokorný a kol. *Obnovená liturgie* se v druhé kapitole věnuje stavbě a plánu mše svaté již podle 2. vatikánského koncilu.

Podle vůle koncilu byl obnoven řád mše svaté. Na místo dosavadního tridentského misálu (1570) nastoupil nový misál (1970). Mešní řád je zjednodušen, byly odstraněny méně šťastné přídatky a znovu zavedeno, co během dob zaniklo (modlitba věřících,

¹⁰⁵ Srov. BRADÁČ, Josef. *Liturgika*, skripta, samizdatové vydání bez uvedení roku a místa vydání. ISBN neuvedeno, s. 1-8.

homilie ve mši). Byly doplněny nové preface a tři nové eucharistické modlitby. To vše umožňuje aktivní účast lidu slavnosti eucharistie.

Slavnost eucharistie má svou stavbu, která se podobá chrámu, v němž se koná. Dvě části chrámu odpovídají struktuře liturgie.

Chrátová loď – shromáždění věřících a presbytář – svatyně pro kněze a pomocníky. Než věřící vstoupí do lodi, prochází předsíní – to jsou vstupní obřady. Smyslem je duchovní sjednocení a příprava k naslouchání Božímu slovu. Děje se tak vstupním zpěvem, průvodem, pozdravením oltáře a shromáždění.

Kající úkon, Kýrie a Gloria je pozdravením Pána a oslavou Otce a Beránka. Po tiché modlitbě kněz přednáší prosby ve vstupní modlitbě. Vstupem do chrátové lodi věřící naslouchají bohoslužbě slova.

Čtení, epištola a evangelium s možností rozjímání u rezponziálního žalmu, zpěv Aleluja před evangeliem. Následná homilie aktualizuje Boží slovo a odpovědí je vyznání víry a prosby.

Druhá část bohoslužby je bohoslužba oběti. Je to setkání s Kristem v jeho svátosti těla a krve. Uskutečňuje se ve svatyni mše, kde je obětní oltář. Na něj se vkládají dary, tedy i naše srdce připravené vstoupit do oběti Krista spolu s ním. Ta se uskuteční v eucharistické modlitbě, kde kněz jménem Krista pronáší slova ustanovení večeře Páně.

Zasednutí za stůl Páně – přijímání. Odchod od oltáře do ticha vede k díkyčinění a usebrání. V modlitbě po přijímání prosí kněz o užitek eucharistické oběti pro nás, žehná a propouští ze shromáždění – závěrečné obřady.

V další kapitole se zabývá průběhem eucharistie. Nejdříve komentuje bohoslužbu slova a v druhé části bohoslužbu oběti.

Kristus zpřítomňuje svou oběť kříže ve velikonoční hostině svého těla a krve. Tři úkony ve večeři Páně dávají i strukturu slavení. Vzal připravený chléb a víno – příprava darů; pronesl díkyvdání a svěřil poslání činit tak na jeho památku – eucharistická modlitba; lámal a dával učedníkům – obětní hostina.

Eucharistická modlitba má nově čtyři formy. Tato modlitba je vrcholem a středem bohoslužby oběti a má tři hlediska: díkyvdání, památka na Kristovo utrpení a oslavení a oběť zpřítomňující kalvarskou oběť Krista. Struktura je vlastní každé ze čtyř

eucharistických modliteb. Je to dialog a preface, epikleze, vyprávění o ustanovení, anamnéze, epikleze k přijímání, přímlyvy a doxologie, na niž lid odpovídá souhlasem amen. Mše je obětí i obětní hostinou, což je vyjádřeno ve svatém přijímání. Závěrečné obřady uzavírají celou eucharistii a následuje propuštění.¹⁰⁶

Ladislav Pokorný se v článku *Mše svatá* v Duchovním pastýři věnuje tématu mše svaté jak z liturgického, tak věroučného pohledu. Autor nejdříve cituje články Tridentina vztahující se k eucharistii a následně články *Sacrosanctum Concilium* 2. vatikánského koncilu.

V další pasáži nazvané *Oběť mše svaté jako úkon Církve a jako čin Kristův* konstatuje, že mše byla vždy nahlížena ze dvou pohledů, a to z pohledu oblasti liturgické, zkoumáním skutečnosti, jíž je konání obřadu mše, a z pohledu věrouky, tedy nauky o vnitřní podstatě mše svaté. Přitom konstatuje, že oba pohledy se v dějinách navzájem odcizily. Zatímco liturgie si zachovala od patristické doby jakési jádro, díkyčinění, obětování, v prosbě o přijetí a požehnání, věroučná oblast se snažila v obraně proti reformační kritice věnovat faktu proměňování a prokazování v konsekraci obětní změnu jako skutečnou oběť.

Díky liturgickému hnutí se stále zřetelněji objevovala starokřesťanská teorie mešní oběti, totiž fakt, že obec shromážděná k eucharistii přináší svaté dary těla a krve Kristovy. Ve mši svaté do sebe zapadají dva děje – to, co konal Kristus, a to, co koná církev. Teologické reflexe vycházejí z toho, co v konání církve znamená Kristus: je veleknězem, který oběť, kterou přinesl na kříži, přináší také ve mši svaté.

V dějinném přehledu pak autor vyzvedává z různých období, jak bylo chápáno ve výpovědích právě ono přinášení oběti. Pojmy oběť Páně, přinášení a odevzdání obětních darů (*offere*, *prosfieren*, *oblatio*, *prosfora*) autor odlišuje od pojmů obětí spojených se Starým zákonem (*Thysia*, *sacrificium*).

Mezi církevními Otci si všímá i dalších pojmenování mše svaté, jako *oratio* – modlitby, podání nebo odevzdání. Z východu pochází pojem *eucharistia* – díkyčinění, děkovaná modlitba, s níž pozvedáme k Bohu své dary. U svatého Augustina se setkáváme se svátostí smrti Páně – *Mortis Dominice sacramenta*.

¹⁰⁶ Srov. POKORNÝ, Ladislav a kol. *Obnovená liturgie*, skripta, samizdatové vydání bez uvedení roku a místa vydání. ISBN neuvedeno, s. 3-10.

I v dalších svědectvích se ukazuje rozvíjení oběti a její přinášení či předkládání. U východních Otců nevidíme ono přinášení, ale důraz je na utrpení Páně. Mše je vzpomínkou na dovršení památky jeho smrti. I komentáře až barvitě vysvětlují v jednotlivých úkonech „rozříznutí chleba“, „vytrysknutí krve a vody“ při nalévání vína... Z řeckého prostředí přechází tato symbolika i do západní liturgie, oltář se stává hrobem atp.

Podobnou symboliku uvádí i Hugo od svatého Viktora: oltář je kříž, kalich hrobem, patěna hrobovým kamenem. Tato atmosféra pak ovlivnila celou teologii scholastiky. Kněz přinášel dar – ofere na vzpomínku Kristovy smrti, někdy zabil, obětoval – sacrificare. Přestože od doslovných výkladů se upouštělo, tyto pojmy zůstaly.

Tomáš Akvinský je zde opatrný a rozlišuje s Petrem Lombardským, kdy říká, že oběť sacrificium byla dokonána na kříži, ale slavení této oběti je pravé obětování – immolatio. Řešení se však jeví pouze v návratu starého rozlišování: skutečná oběť – verum sacrificium byla přinesena na kříži, to, co koná církev, je odevzdáním této oběti – oblatio liturgica.

Otázku zpřítomnění se zabývají i teze Oda Casela, když poukázal na to, že historická skutečnost smrti na kříži je in mysterii – v tajemství přítomná. K těmto tezím se pak přidala vysvětlení, že zde nemůže jít o bezprostřední přítomnost prapůvodní skutečnosti spasení, protože tak by se svátostné znamení stalo jen závojem toho, kdo něco přijímá. Obětní charakter mše pak závisí na tom, že to, co je v eucharistii zpřítomňováno, totiž sebeobětování Páně, je i skutečností. Pro to hovoří i vnitřní odevzdanost vyjádřená vnějším darem – tedy sacrificium obětí Kristovy s odevzdáním oblatia, které podává církev.

Obětní činnost církve je vyslovena již Chalcedonským koncilem (451) a dalšími výpověďmi, které se opírají o Písmo. Ve stejném duchu hovoří i Pius XII. v *Mediator Dei* a SC 2. vatikánského koncilu.

Nauka o zpřítomnění podporuje katolické učení o obětním charakteru mše svaté. I přesto, že názvy eucharistie a večeře Páně jako by se klonily k tvrzení o rituální či pamětní hostině. Jídlo spojené s touto večeří k ní jistě patří, ale není tím podstatným, protože od ostatních posvátných hostin se liší i Kristovými slovy: „Toto je moje tělo,

kteře se za vás vydává.“ (Luk 22, 19). Samotné Generální instituce misálu potvrzují tento charakter oběti.¹⁰⁷

Následně si autor v ohlasech koncilů všímá konstituce o posvátné liturgii a eucharistickém tajemství. Oblast eucharistie v církevním učení vidí jako tu, která se často objevuje v teologických školách i v církevním učení. Dokladem toho je také nauka samotného Tridentského koncilu a jeho nauka o oběti a památce. Zdůraznění tohoto tématu přineslo právě SC; i přesto, že nepřináší dogmatické vyjádření, hovoří se zde jasně a přesně. V 47. se říká, že „zachoval v trvání oběť kříže“. Je to vyjádření Kristova postoje, jenž byl viditelně uskutečněn při poslední večeři, při krvavé oběti na kříži a při nekrvavé oběti mše svaté. Stále je to týž Kristus – stále je to jeho oběť.

Bohoslužba, hlavní mše svatá, byla celé tisíciletí citelně klerikalizována. Liturgie byla doménou kléru, věřící byli diváky, často pasivně přihlížejícími. Pokus Ulfilův a velkolepý čin cyrilometodějské misie se bohužel neudržely. Kněz byl oddělen od lidí, u oltáře osamocen, a tak vzdálenost byla skutečná i v neporozumění.

Nový koncil vyslovil požadavek, aby věřící měli uvědomělou, zbožnou a aktivní účast na posvátném úkonu. To není formalita, ale hluboký zásah do smýšlení církve. Koncil zamýšlí cíle, které si vytkl, naplnit několika prostředky. Úpravou mešního řádu a rozšířením textů z Písma svatého. Je to tříletý cyklus nedělních čtení a dvouletý cyklus pro všední dny. I homilie má podle koncilu zvláštní místo. Má uvádět do bohoslužebného dění. Liturgická konstituce, kromě většího rozsahu biblických čtení, otevřela možnost užití národních jazyků k bohoslužbě.

Další rovinou jsou předpisy o svatém přijímání (pod obojí způsobou a opakování) a ustanovení koncelebrace.

Podle mínění autora se mělo přistoupit k obnově liturgie opačným způsobem. Potřebné pokusy měly provádět kvalifikovaní liturgici v menších společenstvích a uvážený i vyvážený výsledek měl být uváděn s platností pro jeden etnický celek. Reformu prováděla rada pro posvátnou liturgii a Kongregace obřadu, což často způsobovalo dvojkolejnost provádění reformy. Tím vzniklo nebezpečí, že se někteří liturgici řídili staršími výnosy a nepřihlédli k jejich dalším úpravám.

¹⁰⁷ Srov. POKORNÝ, Ladislav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1972, ISBN nevedeno. s. 119-122.

Reformu mše svaté (v rituální podobě) je třeba považovat za uzavřenou. Někteří si to však vysvětlili tak, že jeden ritualismus byl nahrazen novým, stejně zkosnatělým. Naopak liturgická Konstituce vnesla do eucharistické slavnosti život a měnlivost. Neznamená to libovůli a zmatek, protože rubriky platí i nadále. Dříve byla většina direktivní a menšina instruktivní, nyní je to opačně. Mše svatá se stala otevřenou, kněz se přiblížil k věřícím a opačně. Věřící jsou spolučiniteli posvátného úkonu.

Dnešní obřad je dílem současnosti a chce se přiblížit současnému člověku. Setkáváme se zde i s konzervativními názory. Mše svatá se vyvíjí, nemůžeme se vrátit do dob biblických či do dob raného křesťanství ani k středověkému symbolismu či barokní zbožnosti.

Vývoj by se ale také neměl uspěchat. Nebezpečí samovolného „pokusnictví“ se někdy projevuje a schovává za hledání liturgického ducha. Zůstává zde zásada, že je nutno se řídit příslušnou autoritou, protože liturgie je věcí církve, není soukromou záležitostí a nikdy se nesmí stát hříčkou osobních zálib.¹⁰⁸

2.4.3 Liturgika v pojetí Bonaventury Boušeho

Teolog, liturgista, člen františkánského řádu, který publikoval v časopise *Via* přednášku *Obnova eucharistické modlitby v západním obřadu*. V této přednášce se zabývá novou a výjimečnou situací, která nastala po 2. vatikánském koncilu, a to rozšíření možnosti užití tří nových anafor – eucharistických modliteb oproti stávajícímu jedinému římskému kánonu.

Autor se v tomto kontextu zmiňuje o dějinné události, která překonává mnohé zvraty současnosti. V nauce o eucharistii si všímá jejího významu ve společenství církve, podtrhuje její kristologii, ekleziologii i rozměr díkučinění.

Nejdříve sleduje vývoj římského kánonu, kdy ve staré církvi je eucharistie celostně chápána jako mysterium oproštěné od spekulativních otázek, které se vztahují k rozhodujícím momentům v ní. Takto prožívaná eucharistie měla pneumatický charakter. Od svatého Ambrože, kdy se liturgická podoba stala ustáleným obřadem

¹⁰⁸ Srov. POKORNÝ, Ladislav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1987, ISBN neuvedeno. s. 43-45.

a upustilo se od improvizace, se také začalo hledat její teologické centrum.

Až Anselm z Cantebury přichází s rozlišením, co je v římském kánonu podstatné a co vedlejší, a tím dává závdavek pro teologii 12. století. Slova ustanovení se tak jeví jako to nedůležitější v tomto kánonu. Tajemnost je vyzvednuta i tím, že jsou podstatná slova ustanovení recitována v tichosti. Ztrácí se i ráz díkyčinění, a to vynecháním preface (byla recitována hlasitě), a zbytek modlitby je epikletický a anamnetický.

Zatímco křesťanský starověk chápe eucharistii jako Actio, kdy předsedající plní roli Krista při poslední večeři, středověk pak přichází s myšlenkou vykonávání kněžské moci v tajemství proměňování. Sledujeme i oddělení darů od eucharistické slavnosti. Kvůli popírání reálné přítomnosti Krista v eucharistii se stále více odděluje nauka od plnosti a smyslu konání při mši svaté. Tak se reálná přítomnost a oběť staly hlavními účely oproti slavení díkyčinění.

V tomto postoji se upouští i od aktivního zapojení lidu do slavení. Stávají se účastníky velkého tajemství a oltář se stává nikoliv stolem hostiny, ale spíše trůnem, kde sídlí Bůh. Svatostánek se pak jeví jako centrum prostoru, nikoliv jako schrána pro uchování eucharistie pro nemocné a umírající. 2. vatikánský koncil se chtěl opět vrátit ke mši – aniž by zmenšil nauku – jako k *actio* Krista a Božího lidu, proto přikročil k reformě ritu.

Vedle pozitiv římského kánonu, jako je proměnlivost eucharistické části (preface) či starobylost, si autor všímá i těžkostí, které vyvstaly zvláště při jeho překladu do lidových jazyků. Jsou jimi opakující se motivy epikleze, dlouhé katalogy svatých a patrnost vnitřně nesouvisejících celků. Z teologické stránky se pak vidí nedostatek v absenci díkyčinění a anafory bez eucharistie. Římskému kánonu dále chybí konkrétní vztažnost mezi obětí kříže a eucharistickou obětí, mezi obětí Kristovou a obětí církve. Ovšem největší nedostatek podle autora je v mlčení o úloze Ducha svatého. Před autory úprav stály dvě možnosti:

1. Úprava současného kánonu, ovšem tím by se popřela všechna její pozitiva a historické místo.

2. Doplnění na základě starých ritů novými anaforami. Autor se zmiňuje, že mnoho kněží a hnutí právě k takovému kroku již bez podpory, ale i zákazu autorit stejně přistoupilo. Ovoce bylo pak práce na konkrétním řešení výzev koncilu.

Od 15. 8. 1968 užívá západní církev čtyři anafory. První je římský kánon upravený novými rubrikami a tři další vycházejí ze studie benediktina Cipriana Vagagginiho. Římské tradici zůstávají věrné části kánonu, které se týkají dvojí epikleze – jak před ustanovením v podobě prosby o proměnění darů, tak po anamnezi jako prosba o přijetí oběti a účinků přijímání. Oba texty si zachovávají svůj pneumatologický charakter. Jsou zde také zmiňováni papež a místní biskup.

Všechny tři nové modlitby si uchovávají strukturu mimořímských anafor.

1. Úvodní dialog
2. Preface
3. Sanktus
4. Postsanktus
5. Konsekrační epikleze
6. Zpráva o večeři Páně a aklamace lidu
7. Anamnéze
8. Druhá epikleze: prosba o přijetí oběti a účinků přijímání
9. Připomínka svatých, prosby za živé i mrtvé
10. Doxologie římského kánonu
11. Amen lidu

Druhá anafora sleduje eucharistickou modlitbu Hippolytovu, jsou zde galikánské prvky a prosba za církev je převzata z Didaché.

Ve třetí eucharistické modlitbě sledujeme také galikánské prvky, je zde ovšem silný vliv antiošské tradice. Celkově je zdařile teologicky propracována.

Čtvrtá eucharistická modlitba vychází z východních tradic – tradice antiošské, z liturgie Bazilovy s prvky syrské a armenské liturgie.

Autor na závěr hodnotí tento počín západní církve velmi pozitivně, dokonce jako převratný. Je podnětem k obnovení eucharistického života a má i ekumenický rozměr. Upozorňuje na tendenci přiblížení k východním církvím, ale také na tendenci přiblížení k protestantům, kteří se stále více vracejí ve svých anaforách k podobným formulacím.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Srov. BOUŠE, Bonaventura. *Via časopis pro teologii* 1/5, Praha: 1968. s. 86-88.

2.4.4 Liturgika v pojetí Jaroslava Polce

Autor je představitelem exilové české teologie, ale aktivně působil i po změně politických poměrů v naší vlasti. Profesor Jaroslav Polc byl historik a teolog, který se v nemalé míře zasloužil o poznávání našich dějin v kontextu liturgie a tím i eucharistie.

Jedním z důležitých počinů Jaroslava Polce bylo po 2. vatikánském koncilu vydání *Posvátné liturgie*. V tomto díle se autor věnuje dějinám liturgické konstituce podle 2. vatikánského koncilu. Zároveň přibližuje jednání samotného koncilu o liturgických tématech a na závěr předkládá konstituci o posvátné liturgii.

Jedním z důrazů jednání koncilu byl požadavek, aby se umožnila činná účast laiků na posvátných obřadech. Šlo o zpřístupnění smyslu liturgie i prostým věřícím, kde se největší překážkou jevílo porozumění – liturgický jazyk. Proto zaznívaly hlasy Otců po odstranění této překážky. Zde potom vystoupili obránci latiny, že jde o zavádění novot, které nebudou užitečné. Takzvané dialogické mše by mohly narušovat zbožnost lidu. Mnozí také poukazovali na mezinárodní účast, kdy byla latina sjednocující. Někteří pak argumentovali teoreticky, že ani světcí nepodporovali lidový jazyk v liturgii. Vážnější důvod se opíral o argumentaci, že tajemství víry nelze hlásat lidovým jazykem, protože v plnosti neumí vyjádřit to, co latina.

Otázka lidových jazyků byla také spojována s tendencemi zavádět v jednotlivých zemích i národní církve. Protinázorem, který upřednostňoval národní jazyk a který následně převážil, bylo odvolání se na dílo sv. Cyrila a Metoděje, na jejich překlad liturgie do slovanského jazyka na Velké Moravě, který byl také schválen římskými papeži, čímž chtěl jeden z Otců poukázat na skutečnost, že římská liturgie byla překládána již daleko dříve. Většina koncilních Otců se potom přiklonila k zavedení lidového jazyka do mešní liturgie.

Po dalších diskusích, kdy se vršily argumenty pro i proti zavedení lidových jazyků, bylo konstatováno, že latina je důležitá jako úřední jazyk církve, že se jí mají nadále učit budoucí kněží v seminářích, ale že by se neměla uchovávat v eucharistické liturgii. Následně už se diskutovalo, jak lidového jazyka užívat, zda se má latina s lidovým jazykem střídat či ji uchovat při nedělní mši svaté, v soukromích mších apod. Ukázalo se, že sněm nebude rozhodovat o podrobnostech. Otázka má být řešena podle

pastoračních požadavků biskupskými konferencemi a pak schválena Svatým stolcem.¹¹⁰

Ve druhé kapitole předlohy liturgické konstituce, která je věnována tajemství eucharistie, si autor všímá úpravy dnešní liturgie, zabývá se otázkou spolumaslení eucharistické oběti více kněžími. Většina Otců koncilu si uvědomovala potřebu upravit mešní obřady. Otázkou ale bylo, do jaké míry. Obřady měly být především jednoduché a jasné. Liturgie se měla zjednodušit a tím i zkrátit. Mělo se odstranit zbytečné opakování. Zjednodušení se dotýkalo i liturgických rouch. Úpravy se měly dotknout i liturgických prostorů, aby lépe odpovídaly dvěma částem liturgie: liturgii slova a liturgii oběti.

Pro eucharistickou liturgii zazněly návrhy Otců na přizpůsobení oltáře obrácením k lidu. Jiní se přimlouvali, aby se po homilii, ještě před obětováním, zavedla tzv. modlitba věřících. Eucharistickou modlitbu nechtěl během sněmu nikdo měnit. Byly však hlasy, aby se rozmnožil počet prefací, aby se slova proměňování pronášela nahlas či zpívala a aby se v římské liturgii užívalo kvašeného chleba podobně jako na východě.

Širší byla otázka svatého přijímání. Jednalo se o jeho rozšíření a možnosti, aby laici mohli přijímat, kdykoliv se zúčastní mše svaté alespoň dvakrát denně, když se o Vánocích a Velikonocích účastní půlnoční liturgie. Urychlení podávání těla Kristova se mělo zkrátit ve formulaci na „tělo Kristovo“ a „amen“.

Také se řešila otázka výpomoci knězi laiky, zvláště v misijních územích. Další rovinou bylo podávání těla Páně, když není přítomen kněz. Všeobecně se hovořilo o zkrácení eucharistického postu na jednu hodinu.

Také zazněl návrh, aby mše svatá končila požehnáním kněze a propuštěním namísto posledního evangelia. Byla vyslovena i otázka určení nedělní a sváteční povinnosti účasti na mši svaté i otázka platnosti účasti při sledování obřadu v televizi.

Dalším okruhem byla koncelebrace kněží, kterou římská liturgie neznala. Projevovaly se různé námitky, podezření z rozkolu a modernismu. V odpovědích na tyto výtky se poukázalo na dotazník zpracovaný komisí, v němž bylo vyjádření přání biskupů z celého světa. Ukázat viditelně jednotu církve koncelebrací si přálo mnoho Otců. Různé specifické okolnosti napovídaly potřebě, aby tato možnost vznikla. Určení

¹¹⁰ Srov. POLC, Jaroslav V. *Posvátná liturgie*. Řím: Křesťanská akademie, 1981. ISBN neuváděno. s. 224-240.

podmínek koncelebrace se vidělo v poslání místního biskupa.

Pokud jde o přijímání pod obojí způsobou, v odvolání se na Tridentický sněm se mnozí domnívali, že podávání pod obojí bylo změněno z vážných a správných důvodů. Vznikaly obavy, že se tímto krokem jakoby přiblížíme k protestantskému chápání. Více námitek však bylo praktického rázu. Víceméně šlo o nebezpečí zneuctění krve Páně a o otázku, jak postupovat při velkých shromážděních.

Argumentem pro tuto možnost byla praxe východních církví. Jiní v této možnosti viděli příklad lásky směrem k odloučeným bratřím. Vážnou otázkou byl i důvod biblicko-teologický. Přijímání eucharistie pod obojí vychází ze samotné podstaty z jejího obětního rázu. Výměna názorů nakonec vyústila v návrhy, kdy a jak podávat přijímání věřícím pod obojí způsobou.¹¹¹

Důležitým tématem Jaroslava Polce bylo objasňování častého přijímání laiků jako základu české reformace. Autor nastiňuje dobu Karla IV., dobu velkého papežského rozkolu a z toho plynoucí atmosféru ve společnosti a tím i v církvi. Reakce byly různé, od vzniku lidových hnutí přes mystické projevy až po univerzitní disputace, které všechny hledaly cestu jak obnovit skutečný křesťanský život člověka.

Jednou z důležitých otázek, které v té době byly přeneseny z pařížské univerzity na pražskou, byla otázka svatého přijímání. Zatímco tendence šly spíše k vnějším projevům úcty k eucharistii, jako je zavedení svátku Božího těla, vyzdvihování proměněných materií svátosti, univerzitní mistři disputovali a obhajovali spíše výjimečnost možnosti přistupovat k samotnému přijímání. Hlavními představiteli byli Jan Milíč z Kroměříže a Konrád Waldhauser. I oni ovšem reagovali na praktické otázky – kdo může přistupovat a za jakých okolností.

Po 4. lateránském koncilu, který stanovil alespoň jednou v roce přistoupit k eucharistii, nebylo snadné tuto praxi uvádět do života. Ovšem existuje svědectví zbraslavského opata, který v polovině 14. století ve svém díle *Malogranatum* doporučuje svým svěřencům, aby se – pokud splní základní podmínky – co nejhojněji účastnili svatého přijímání.

¹¹¹ Srov. POLC, Jaroslav V. *Posvátná liturgie*. Řím: Křesťanská akademie, 1981. ISBN neuvedeno. s. 240-251.

Milíč, který vychází z příkazu Páně o nutnosti přijímat, tvrdí, že eucharistie je nenahraditelným zdrojem života duše. Jestliže může kněz denně přijímat, proč by tomu nemohlo být i u ostatních. Problémem té doby bylo ještě přijímání lidí žijících v manželství, kdy na základě Augustinova učení proti manichejcům o přípustnosti manželství se usuzovalo, že jejich soužití má přece jenom náznak možné hříšnosti – proto byla vyžadována zdrženlivost, jestliže chtěli přistoupit k eucharistii. Milíč, který prosazoval svaté přijímání dvakrát týdně, musel hájit tento postoj i před papežem.

Milíčovým pokračovatelem byl především Matěj z Janova. Ten v hodnocení rozkolu v církvi a jejím uzdravování vidí nutnost a potřebu na základě Pavlova učení o jednom chlebu a jednom těle (1Kor 12,17) přijímat co nejčastěji eucharistii. V reakci arcibiskup Jan z Jenštejna na synodě vyhlásil, nechť se laici spokojí s přijímáním jednou měsíčně, aby se zabránilo nehodnému přijímání.

Jelikož se mistr Matěj i v dalších ohledech radikalizoval, odpověď podali až arcibiskupovi přátelé Matouš z Krakova a dominikán Jindřich z Bitterfeldu. Oba zdůraznili, že svaté přijímání není odměnou za ctnostný život, ale pokrmem a lékem proti hříchu. Optimální bylo řešení ponechat možnost přistoupit k svatému přijímání podle svědomí každého jednotlivce. To nakonec potvrdil i Jan z Jenštejna v závěrech dalších synod.¹¹²

Dalším Polcovým počinem je výzva k příštím generacím badatelů, aby obhájili či prohloubili jeho nástin názoru, že vznik *Devotio moderna* má české kořeny. Právě disputace o častém přijímání laiků na předhusitské teologické fakultě jej vede k závěru, že toto hnutí pocházející z augustiniánské školy v Nizozemsku, jejímž představitelem je Gerhard Groote a nejznámějším dílem *Následování Krista* Tomáše Kempenského, má shodné prvky a okruhy v české teologii o něco dříve než v samotném Nizozemsku. Úcta Krista, který je přítomen jak ve svém slově, tak v eucharistii, je jedním ze shodných témat. Požadavek lidových překladů Bible pro seznámení se s Kristem byl uplatňován daleko dříve v Čechách než ve Vlámku. Další spojitost vidí i ve studiu nizozemských

¹¹² Srov. POLC, Jaroslav, V. *Česká církev v dějinách*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 1999, ISBN 808577075x. s. 207-224.

mistrů na pražské fakultě, např. Florense Radewijna. Jistou spojitost vidí i ve vzájemném ovlivňování spirituality augustiniánů. Pravdou však zůstává, že ve svých závěrech se hnutí v Čechách a Nizozemí rozchází.¹¹³

¹¹³ Srov. POLC, Jaroslav, V. *Česká církev v dějinách*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 1999, ISBN 808577075x. s. 231-237.

3. ZHODNOCENÍ ČESKÉ EUCHARISTICKÉ TEOLOGIE

3.1 Teologie spící

V osmdesátých letech minulého století se stala díky Otu Mádrovi velmi populární a zároveň diskutabilní otázka *Teologie umírající církve*, což byla reakce na konstatování vatikánského diplomata kardinála Casaroliho po jednání se státními orgány v Československu. Ovšem nelze toto měřítko vztáhnout na teologii jako takovou v námi sledovaném období. Zde by se spíše hodil pojem *spící teologie*, a to proto, že teologie jistě nebyla mrtvá a projevovala známky života. Ono „spící“ nebyla také její svobodná volba, poněvadž byla k tomu donucena systémem, který hodlal s teologií, vírou a církví nadobro skoncovat.

Proto v námi sledovaném období – ačkoliv musíme konstatovat, že nebyl dostatek svobody k plnému teologickému rozvoji – vidíme její život v útlumu, nikoliv však v rezignaci. Nebylo možno rozvíjet s celým svobodným světem eucharistickou teologii, přesto se zachovala její podstata. Nebylo možno organizovat např. Eucharistické kongresy, které ve světě dávaly podněty k eucharistické teologii, nebylo možno konat studijní semináře se zaměřením na eucharistii.

V našem prostředí dále existovala specifika, která se musela vyrovnávat s nejrůznějšími otázkami a problémy, například s teologií odloučených bratří. Nemáme tedy mnoho podnětných a svobodě odpovídajících studií, které by nasvědčovaly možnosti svobodného bádání v porovnání s celosvětovou církví. Ovšem vidíme, že i v našem prostředí se debatovalo a hledalo stanovisko k aktuálním tématům, které se týkaly eucharistie. Šlo také o to, že církev žila ať už v útlaku ve své oficiální struktuře, nebo v pronásledování v podzemní církvi. Vždy však v obou těchto modelech žila eucharistií a z eucharistie. Ta byla, je a bude jak zdrojem, tak i vrcholem života církve.

3.2 Okruhy a propojení

3.2.1 Učení starší školy

V takzvané starší škole jsme si mohli všimnout základních okruhů, jimiž se autoři zabývali při výkladu nauky o eucharistii. Jsou jimi: ustanovení eucharistie, skutečná přítomnost Krista v eucharistii, eucharistie jako oběť, eucharistie jako svátost, účinky eucharistie, mše svatá – slavení eucharistie.

Antonín Salajka staví svojí nauku na koncepci, že Nejsvětější svátost oltářní je chlebem nadpřirozeného života. V okruzích se pak věnuje skutečné přítomnosti Ježíše Krista v Nejsvětější svátosti oltářní, Nejsvětější svátosti oltářní jako oběti a Nejsvětější svátosti oltářní jako svátosti. V této rovině představuje základní učení o eucharistii. Tu charakterizuje jako střed křesťanské bohoslužby a zdroj křesťanského života, kdy ostatní svátosti stojí v její službě.

Reginald Dacík pojímá eucharistii jako svátost lásky, kde zdůrazňuje její zvláštní místo v křesťanském životě, ukazuje na odlišnost od ostatních svátostí, protože nepředává jen milost, ale obětuje se v ní samotný Kristus. Dacík se zabýval následujícími okruhy: Kristus uprostřed nás, kde se zabývá skutečnou přítomností Krista pod způsoby chleba a vína. Dále pak otevírá otázku tajemství eucharistického zázraku, kde pro něj byla středem zájmu středověká nauka o transsubstanciaci a její výklad. Třetím okruhem je křesťanská oběť, kde si všímá vztahů mezi poslední večeří, kalvářských událostí a mše svaté. Posledním okruhem je chléb dětí Božích, kde se věnuje především eucharistii a ovoci, které přináší.

Skripta podle Otta se v první části věnují reálné přítomnosti Krista v eucharistii. Jde o její skutečnost, kde je poukázáno na nesprávná mínění, na svědectví z Písma i tradici. Jde o její uskutečnění, kde se středem stává pojem transsubstanciace a jeho výklad z Písma a tradice a projev ve svátostných způsoby. Nakonec jde o vlastnosti reálné přítomnosti, která je totální a permanentní, proto vede i k uctívání eucharistie, a o vztah eucharistie k rozumu. Dále se věnuje eucharistii jako svátosti, když se zabývá

jejím ustanovením Kristem, vnějšími znameními, účinky přijímání a jejich nutností pro spásu udělovatelům a příjemcům eucharistie.

Antonín Čala staví svoji nauku o eucharistii na její oběti. Věnuje se její existenci, kde ukazuje na nesprávné nauky a dokazuje z učení církve, Písma, prvních křesťanů a následné tradice na její obětní charakter. Druhým okruhem je vztah eucharistické oběti k oběti kříže. Následuje podstata eucharistické oběti, kde se věnuje i potridentským výkladům o oběti. V dalším okruhu to jsou účinky eucharistické oběti. Posledním okruhem v jeho nauce jsou podmínky, které mohou mít účast na plodech eucharistické oběti.

František Panuška nepodává celkovou koncepci v eucharistické nauce, přesto se soustřeďuje na podstatnou přítomnost Krista v eucharistii a snaží se o prohloubení této otázky ve vztahu k eucharistii. Nejdříve se zabývá přítomností obecně, následně přítomností po formální a materiální stránce. Dochází k závěru, že Kristova přítomnost v eucharistii spočívá na podstatě, tedy svým božstvím je přítomen repletivně a svým lidstvím definitivně. Další Panuškovou studií je dogma o transsubstanciaci, kde se věnuje rozdílu v dosavadním učení mezi výměnou podstat a přepodstatněním, a dochází k závěru, že pojem přepodstatnění nejlépe vyhovuje plnosti pochopení kalvarské oběti a oběti mše svaté.

Alois Honek ve své studii *Tajemství eucharistie* postavil svůj pohled na toto téma jako na oběť, která je obětí vlastní, totožná mezi obětí kříže a eucharistie a je nikoliv opakována, nýbrž zpřítomňována. Druhým okruhem je přítomnost Krista v eucharistii, která je opravdová, reálná a podstatná. Kristus je přítomen, nikoliv však obsažen, což lépe vyjadřuje pojem přítomnost ve způsobách chleba a vína. Posledním okruhem je eucharistie jako svátost, kde představuje svůj pohled na slavení, bytí a přijímání.

Josef Zvěřina je autorem, jenž se svými závěry pohybuje mezi starší a mladší školou. Ve svém výkladu eucharistie se věnuje biblickému výkladu a z něj vychází i jeho závěry, kdy hovoří o zástupné oběti, prorockém činu, reálné přítomnosti a příkazu

slavit. U Janova evangelia pak rozvíjí eucharistické myšlenky jako pokračování vtělení, obětí Kristova života, vystoupení na nebesa a příslib letnic. V Pavlovské tradici objevuje **ekleziologický** a **eschatologický** význam eucharistie. Následně se věnuje historickému vývoji eucharistické nauky, kterou vidí hlavně v počátcích v úzkém spojení s liturgií a naznačuje již i nové pokusy o vysvětlení tajemství proměny ze strany představitelů jak Liturgického hnutí (Odo Casela), tak pomocí nukleární fyziky až po nové pojmy vyjadřující **znamení**, **vztahy** a **cíle**. V teologickém výkladu se věnuje skutečné přítomnosti celého Krista v eucharistii, svátostné oběti a svátosti jako **znaku**.

Právě u Zvěřiny je zřetelný přechod od klasického vnímání eucharistie podle výše zmíněných okruhů k novým podnětům, které se v eucharistické nauce postupně objevovaly a jimž se věnuje mladší škola.

3.2.2 Učení mladší školy

Mladší škola zahrnuje autory a témata, která již vybočují z klasického schématu nauky o eucharistii a věnují se novým impulsům a pojetím, které se snaží rozvíjet eucharistickou nauku o nové významy.

Zde musíme opět zmínit Josefa Zvěřinu, který se snaží na základě studia a konfrontace s novými podněty světové teologie v otázkách eucharistie o vzájemné pochopení a sblížení s těmito názory. Šlo především o otázku **transfinalizace** a **transsignifikace**. Zvěřina dával i nový potřebný filozofický základ, věnoval se principům fenomenologie a personální filozofie, dále rozvíjí teorie na pozadí sémiotiky. Zde dochází ke konstatování, které různé autory světové teologie vedou k závěrům o možnosti nově pojmenovávat otázky podstatné přítomnosti Krista v eucharistii a samotného proměňování. Zvěřina si je vědom učení církve i poslední výpovědi především Pavla VI. v encyklice *Mysterium fidei*, kde ovšem vidí i možnost propojit nové pojmy s tradičním transsubstanciem. V tomto pohledu pak vidí i nové významy eucharistie jako **kristologie**, kde je značena přítomnost Kristova těla a krve, jeho přítomnost v pokrmu a nápoji, který je **duchovním pokrmem**, darem Kristovy lásky během společenství v **posvátné hostině**. Ta má i obětní charakter pro zpřítomnění

obětovaného beránka, jež se odehrává v liturgii, kde se slaví celé velikonoční tajemství, tedy památka Kristovy smrti a zmrtvýchvstání, a je otevřena **eschatologii**. Eucharistie má i smysl **ekleziologický** a **kosmický** dle Chardinovy teologie mystického obětování světa. Posledním významem je její **trinitární** rozměr.

Zvěřinovi se dostává odpovědi od Metoděje Habáně, který nejdříve podává nauku o transsubstanciaci a argumentuje pro zachování tohoto pojmu. Následně se věnuje znamení, kdy zpochybňuje možnost dát nový pohled na znakovost nadpřirozeného tajemství, což by znamenalo, že lidský zásah zdokonaluje svátost. Také si všímá nebezpečí dynamického výkladu, který kromě nepřesností umenšuje plný význam a velikost eucharistie.

Zvěřina odpovídá na tyto výtky a znovu se snaží vyjádřit to, co neporušuje tradiční učení církve o přepodstatnění, ale prohlubuje jeho význam. Věnuje se upřesnění pojmu **znamení**, které se stává v eucharistii nikoliv symbolem, indexem nebo ikonem, ale zvláštním účinným znamením. V novém pojetí svátostí vyzvedává především **znakovost**, kterou vidí v širším rámci. Všímá si i problematiky **substance** a **transsubstanciace**.

Dalším autorem mladší školy je František Polášek, který se věnuje novým otázkám v eucharistické nauce. I on konstatuje jakési odtažení středověkého vyjadřování (byť přesného) od chápání a názvosloví současného člověka. To je úkolem současné teologie. Autor otvírá nové výzvy a otázky v eucharistické teologii. Ty vidí v problému podstaty, kdy nové myšlení spíše hovoří o vztahu a nepředmětnosti. Dále otvírá otázku přítomnosti – jaká je přítomnost Krista v eucharistii, ostatních svátostech atp.

Znamení v eucharistii bylo příliš jednostranné a opomíjely se další rozměry, jako je svátost, oběť, hostina, památka a v neposlední řadě **jednota církve**. Dalšími aspekty jsou **cíl** a **smysl** této Kristovy proměny. **Ekumenický** rozměr eucharistie a skutečnost, že obsahem víry je osoba a její osud, to je Kristus a to, co se s ním stalo.

Nové okruhy v eucharistické nauce se mají opírat o biblickou vědu a patristiku. Jsou to především **ekleziologie**, správné zasazení pojmu **transfinalizace**

a **transsignifikace** (kde si všímá i Ratzingerova antropologického nástinu řešení problému), pojetí **přítomnosti a znakovosti**.

Polášek se následně snaží shrnout učení hlavních směrů a představitelů nových interpretací, jako je Schillebeeckx nebo Schelfhout, všímá si i učení českého teologa působícího v Itálii Iva Císaře a B. Weltyho. Na závěr se snaží shrnout problematiku nových podnětů, které se ukazují v eucharistické teologii a které vidí ve filozofických základech těchto podnětů, v jejich důsledné verifikaci, v nových pohledech na Kristovu přítomnost a v otázkách předpodstatnění.

Posledním autorem mladší školy je Vladimír Boublík, který žil a působil v Itálii. Právě díky svobodnému prostředí a kontaktem s živou teologií nám podává i nové podněty v eucharistické teologii. Eucharistie nebyla jeho hlavním teologickým zaměřením, přesto ukazuje její nauku ve dvou směrech. První je okruh **ekleziologický** a druhý **eschatologický**, který bychom mohli zařadit k **účinkům** mše svaté.

Ekleziologie a eucharistie se staly jedním z nových podnětů, kterými se v náznamech zabývali autoři mladší školy i u nás. U Boublíka se setkáváme s jejím hlubším propracováním, které prezentoval v *Božím lidu*. Eucharistii a poslání církve zpracoval v následujících oblastech: Eucharistie a církve v Písmě, kde si všímá pojmu *koinonia*, který vyjadřuje společenství církve a Kristovy smrti a života.

V Eucharistii a společenství s Kristem se věnuje novému rozměru Kristovy přítomnosti, kdy vychází z předpokladu opravdové přítomnosti Krista v eucharistii, ale tuto rozšiřuje na celé Kristovo tajemství, tedy od vtělení až po oslavení. Eucharistii vidí komplexně jako společenství s Kristem ukřižovaným a oslaveným. Dále ji chápe jako oslavu Boha, která započala synovskou věrností Krista v oběti kříže a pokračuje v celých dějinách, kdy do této oběti je zahrnuto celé tvorstvo. Celý svět oslavuje Boha v oběti jeho Syna, přičemž se stává i předzvěstí věčného života.

Církve se uskutečňuje v eucharistii, čímž má na mysli církevní jednotu, která ve společenství eucharistie má svůj přesažný rozměr. Do této jednoty jsou zahrnováni všichni nejen přítomni, ale také ti, za které se modlíme, jde o spojení živých se zemřelými, světcí, ale také s celým tvorstvem. Toto spojení chápe v katolicitě, tedy všeobecnosti.

Dalším okruhem je eucharistie a spása světa, kde se setkáváme s názorem, že cesta spásy celého světa je nutně spojena s Kristovým křížem. Eucharistická oběť není jen oslavou Boha, ale celé společenství církve v ní přispívá ke spáse světa a tak naplňuje podvědomou touhu světa po spáse.

Účast na eucharistické oběti je viděna podle určitých stupňů, od účasti nevědomé (tj. každý člověk) přes bližší (ti, kdo jsou pokřtěni) k těm, kteří ve společenství slaví eucharistii, až po ty, kteří přijímají Krista ve svatém přijímání, což je vyvrcholením eucharistické oběti a je jakýmsi ideálním stavem.

Posledním okruhem je evangelium a eucharistie, kde je vyzvednuta stavba mše svaté, bohoslužba slova a bohoslužba oběti, spolu s Kristovým příslibem, že se nám dává ve svém slově, těle a krvi. Boží slovo vzbuzuje víru a eucharistie ji živí. Eucharistie se stává nejdůležitějším prostředkem spásy.

Druhým Boublikovým pojednáním je jeho studie o *Eucharistii jako znamení příslibů věčné slávy*. Autor si všímá na základě učení sv. Tomáše Akvinského **eschatologického** rozměru eucharistie, kterou vidí jako korunu svátostné struktury. Dokonalost eucharistie spočívá v dosažení cíle a má zvláštní schopnost zvláště v souvislosti s posledním koncem, kdy se stává zjevujícím znamením.

V symbolice eucharistie vedoucí k životu věčnému se ukazují tři eschatologické aspekty – eucharistie jako chléb života (symbolika pokrmu), jako připomínka utrpení (symbolika oběti) a jako symbol jednoty církve (ekleziální symbolika). Skutečná přítomnost je v učení sv. Tomáše základem eschatologické dimenze, na níž závisí eschatologický charakter eucharistie ve třech elementech: ve vtěleném Slovu, které je eschatologickou skutečností, ve smrti Kristově, která je eschatologickou událostí, a na Duchu svatém, který je eschatologickým darem církvi.

Eschatologický aspekt důsledků eucharistie se ukazuje ve výpovědích o dvou eschatologických účincích: život věčný (ve spise *Lectura*) a dosažení slávy (v *Summě*). Sv. Tomáš konstatuje, že základní aspekty eschatologické roviny eucharistie jsou: v eucharistické milosti, která je vstupem do věčného života; v eucharistii jako svátosti vzkříšení; v milosti eucharistie, která je pokrmem Božího lidu na cestě do věčnosti; v dosažení slávy; v jednotě církve, která se uskutečňuje v momentě duchovního stravování, jež je předobrazem věčné slávy.

Jakkoliv není Vladimír Boublík svým teologickým zaměřením specializován na eucharistii, právě u něj se paradoxně setkáváme s největším prohloubením eucharistických okruhů, které jsou v české teologii nejvíce zpracovány. Je to jeho **ekleziologie**, kde jako první z námi sledovaného období mezi českými teology podává hlubší analýzu a možná východiska k tomuto tématu. Zatímco jiní se o ekleziologii zmiňují jako o jednom z nových eucharistických témat, Boublík už nabízí jasnou strukturu, ve které můžeme sledovat další vývoj.

Podobně je to u **eschatologie**. I zde můžeme sledovat velmi precizní uspořádání eschatologického rozměru eucharistie, které je postaveno na učení sv. Tomáše Akvinského. Tato jeho studie ukazuje ovoce eucharistie ve vztahu k věčnosti a dává nám ucelený a hluboce propracovaný pohled na její účinky.

3.2.3 Liturgika

Pokud jde o liturgiku, v námi sledovaném období se setkáváme s naukou, která již reflektuje závěry 2. vatikánského koncilu. Vedle základních naukových východisek si autoři především všímají toho, proč vlastně docházelo k akcentování jednotlivých důrazů v eucharistické teologii. Odpověď pak nacházejí především v nezdravém a často nepřiměřeném dějinném prožívání liturgie jako takové. Jednak šlo o zkreslování podstatných naukových zásad a jednak se díky různým vlivům užívaly některé formy liturgické praxe, které vzbuzovaly pochybnosti, ba i odklon od skutečného významu jak teologického, tak liturgického života církve.

Josef Bradáč se ve své teologii věnuje dvěma základním okruhům.

Prvním je mše svatá jako oběť, kdy ukazuje na její plný význam především na základě slavení poslední večeře, která splňuje požadavky oběti na základě prvků slavení hostiny a posvěcování svátečního dne, spolu s díkuvzdáním – a tyto prvky nadále sleduje v bohoslužbách zvláště v prvních staletích.

Druhým okruhem je stálá přítomnost Krista v eucharistii, která byla popírána reformací. Odpovědí je reakce, kdy na základě starých sakramentářů byla dokazována stálá víra církve v trvalou a podstatnou přítomnost Krista v eucharistii. Autor si také

všímá vývoje otázky činné účasti věřících na liturgii a poukazuje tak i na vznik a vývoj Liturgického hnutí.

Ladislav Pokorný se věnuje stavbě a struktuře mše svaté, jak ji přináší pokoncilní obnova. Na základě symboliky chrámu a struktury mše svaté sleduje jednotlivé části bohoslužby slova i oběti. Všímá si vývoje jednotlivých prvků a důvodů jejich zařazení do struktury mše svaté. Tu samu chápe jako oběť a obětní hostinu, což je vyjádřeno v přijímání.

Bonaventura Bouše podává výklad jednak římského kánonu, ale také uvádí zdroje a inspiraci pro vznik ostatních tří eucharistických modliteb, které obohatily misál po 2. vatikánském koncilu. V jeho eucharistické nauce vyniká především její význam ve **společenství církve**, podtrhuje její **kristologii**, **ekleziologii** i rozměr díkyčinění. Důkladným rozbořem jednotlivých eucharistických modliteb prezentuje jejich teologický rozměr, který čerpá z bohatství pramenů liturgie, ale také nové výzvy, které přináší, jako je třeba **ekumenismus**. Jde o přiblížení se východním církvím i tendencím protestantů, kteří čerpají z podobných pramenů.

Význam Jaroslava Polce spočívá především v přiblížení jednání 2. vatikánského koncilu, a to hlavně v liturgických otázkách. Jsou to témata národního jazyka, činné účasti na slavení liturgie, přijímání pod obojí apod. Představuje nejen atmosféru koncilu, ale také nabízí hlubší vhled do dějin, kde vidí jádro předkládaných témat v historicko-naukovém kontextu. Právě tato jeho specializace se odráží i v tématech, jako je časté přijímání či roli eucharistie a její úcty v duchovních proudech a hnutích především ve středověku.

3.2.4 Spojení s liturgickým hnutím a jeho závěry

Velmi silný vliv na českou eucharistickou teologii mělo Liturgické hnutí. Všimli jsme si jeho představitelů a jeho vlivu na učení církve, který vyvrcholil v závěrech učení 2. vatikánského koncilu. V tomto hnutí nacházejí oporu i čeští autoři. Díky studiu

v zahraničí a kontakty se zahraničními fakultami sledujeme přenos mnohých inspirativních podnětů do naší teologie (je na místě zmínit např. Metoděje Habáně, který studoval teologii na Papežské univerzitě Angelicu – Pontificia università S. Tommaso – v Římě, kde získal doktorát teologie, a dále studoval na univerzitě ve švýcarském Fribourgu). Ve své reakci v disputaci se Zvěřinou se opírá o Lagrange a jeho teologické pojetí, jaký význam má chléb, který v Janově evangeliu v eucharistické řeči Ježíš srovnává se svým tělem.

Dalším vhodným příkladem je Ladislav Pokorný (studoval mimo jiné Liturgisches Institut v Curychu) – i on se opírá ve své argumentaci o dalšího představitele Liturgického hnutí, Odo Casela, v otázce zpřítomnění Krista v eucharistii. Také František Polášek se ve svém výkladu přítomnosti odvolává na téhož autora. Zde vidíme jasné známky toho, že čeští autoři jednak znali osobnosti světové teologie a jejich jednotlivé představitele a zároveň mělo jejich učení vliv i na samotnou teologii u nás.

3.2.4.1 Lidový jazyk v liturgii

Velkým tématem – jak jsme viděli i v diskuzích Otců 2. vatikánského koncilu – je lidový jazyk v liturgii. V českém prostředí je tato otázka aktuální již s ohledem na dějinný kontext. Odkaz na cyrilometodějskou misi svolení tehdejšího papeže slavit liturgii v národním jazyce se stal jedním z argumentů proti nutnému uchování latiny v liturgii. Dalším významným obdobím bylo ve středověku husitství a následně reformace. Nit tohoto úsilí se táhne až do nedávné minulosti, kdy v požadavcích katolických duchovních za první republiky bylo zavedení lidového jazyka do liturgie, které pak vedlo ke vzniku Československé církve.

Ve světě to bylo především Liturgické hnutí, které přicházelo s postupnými podněty k této otázce a vedle specifík českého prostředí pomáhalo i u nás uvádět řešení do konkrétní praxe. Tak i u nás bylo postupně umožněno zapojit lidový jazyk do liturgie, poslední slovo však mělo rozhodnutí a naplňování zásad 2. vatikánského koncilu, který umožnil národní jazyky plně začlenit do liturgie církve.

3.2.5 Shodné body s eucharistickým hnutím

Eucharistické hnutí, které bylo reakcí na úpadek křesťanského života a u jehož zrodu stáli především laici, se stalo silným zdrojem pro obnovení a slavení eucharistie v životě křesťana. Nacházelo oporu i v učení církve a stalo se jakýmsi motorem nejen k eucharistické účtě, ale také k eucharistické teologii, jíž nabízelo zvláště ze svých Kongresů a seminářů stále nové podněty.

Podobně tomu bylo i v našem prostředí. Eucharistické hnutí mělo velký vliv především ve svém počátku, neboť v námi sledovaném období již byly jeho aktivity u nás zmrazeny. Přesto témata např. Vídeňského kongresu v roce 1910 – *O častém svatém přijímání, Moment konsekrační a vel. Svátost ve východní církvi, Eucharistie zdrojem života nadpřirozeného, O díkučinění po častém sv. přijímání, Jak možno s plným užitkem účastniti se mše svaté, Populárnost Ježíše Krista v Eucharistii* – nám napovídají, jaké okruhy byly aktuální a v pozdějších pojednáních o eucharistii můžeme sledovat i nadále jejich stopy. V době, kdy církev ve svém učení podává svoji nauku (např. o časném svatém přijímání), je toto téma již předmětem debaty na eucharistických Kongresech.

3.2.6 Časté svaté přijímání

Jedním ze zcela specifických okruhů české eucharistické teologie – a to už od středověku – byla otázka častého svatého přijímání. Díky rozborům disputací pražské fakulty se setkáváme s pohledy, které časem ustoupily do pozadí, ale staly se posléze jedním ze zdrojů jak liturgického, tak i eucharistického hnutí. Záhy našlo toto učení i oporu v učení papežů a následně je plně uplatňováno v závěrech a doporučeních 2. vatikánského koncilu. To, co již nyní sledujeme jako běžnou praxi církve, mělo svůj specifický vývoj a hluboké kořeny právě v české teologii.

3.3 Eucharistická teologie v praxi

Jakkoliv se díky době i okolnostem eucharistická teologie nemohla v našem prostředí

příliš rozvíjet, zůstává skutečností, že byla eucharistie neustále vysluhována. Jak ostatně potvrzují mnoha svědectví kněží – ať už z tajné či oficiální formace –, neřešily se příliš teoretické eucharistické otázky, ale spíše pastorační a liturgický rozměr eucharistie. Je to realita, která potvrzuje, že eucharistie a její slavení má své nezastupitelné místo v životě církve a jejích jednotlivých společenství.

A to je dalším rozměrem eucharistie, která přes veškerá vnější omezení hrála mimořádnou úlohu v námi sledovaném období. V rámci eucharistie se scházela různá společenství, farní, řeholní, tajné církve. Slavení eucharistie bylo jakýmsi základem těchto aktivit a zároveň posilou pro ty, kteří jinak museli svoji víru skrývat či pro ni byli persekvováni. To je jistě velmi důležitý rozměr, který nám otvírá prostor pro mnohé další perspektivy v pohledu na eucharistii.

Jedním z důležitých momentů je i svědectví kněží, kteří sloužili mši svatou např. ve vězení, v domácnostech věřících apod. Ve svědectví jejich života i působení si můžeme všimnout, že eucharistie a její vysluhování se stalo jednou ze známek identity jejich kněžství. Jistě zde sehrála roli i vlastní formace, kdy většina z tehdejších kněží byla formována v době krize církve za první republiky – tehdy mnoho kněží od katolické církve odpadlo, což vedlo ke vzniku Československé církve. Odpovědí se pak stalo hledání identity kněze, která našla velký důraz právě v jedinečnosti a možnosti sloužit mši svatou, a to i v nelidských podmínkách.

3.3.1 Svědectví z vězení

Na tomto místě bych rád poukázal na konkrétní svědectví kněze, který byl během války v koncentračním táboře a v období komunismu pobýval v pracovních táborech a žalářích. Je jím tepelský opat P. Heřman Josef Tyl O. Praem. (1914–1993). Jeho svědectví znám z osobního vyprávění, které zachytil i ve svém díle *Psancem*.¹¹⁴

Hovoří o eucharistii a jejím tajném vysluhování během různých situací. V části *Eucharistický Kristus v koncentračním táboře* popisuje svoji touhu po sloužení mše svaté a také příkazy a pravidla tábora ohledně náboženských úkonů. I přes intervenci

¹¹⁴ TYL, Heřman Josef. *Psancem*. Dotisk 1. vyd. Třebíč: Arca JiMfa, 1996c1995, 215 s., [6] s. il. Hroznatova mísa. ISBN 80-857-6684-1.

berlínské nunciatury, aby kněží měli možnost účastnit se bohoslužeb, byli tito postupně rozprášeni do různých táborů, především likvidačních. P. Tylovi se podařilo od své rodiny získat hostie i víno, a protože pracoval na prosektuře, kde měl volný čas, sloužil zde časně ráno mši svatou a svaté přijímání roznášel během dne kněžím i ostatním laikům v táboře. První mši svatou v Buchenwaldu sloužil o půlnoci na Štědrý večer 1943.¹¹⁵

Po vykonstruovaném procesu v padesátých letech trávil svůj čas v různých věznicích. Vzpomíná, jak slyšel sténat P. Toufara, který byl umučen, jak slyšel povzdech opata Jarolímka, že nemůže unést kbelík s odpadem, neboť byl po operaci... V roce 1953 byl P. Tyl na dole v Jáchymově, kde „...než vyfárala odpolední směna, zpovídal jsem pod třídičkou rudy, pak s posledním jsem sfáral. Na výstupu sloužil mši sv., podával sv. přijímání, k ránu mezi prvními vyfáral, zpovídal a podával sv. přijímání chlapcům, co přišli na ranní směnu.“¹¹⁶ „...ještě několikrát jsem jim poslal eucharistického Krista po hoších, zabaleného v cigaretových papírcích a uloženého ve stočených cigaretách kvůli prohlídce. Ty byly povoleny a tak jsme vytvořili nezapomenutelné společenství s živým Ježíšem Kristem.“¹¹⁷

Na jiném místě uvádí, jak se mu spoluvězni svěřili, že v táboře tajně slavili slavnost Božího Těla, chtěli, aby Ježíš prošel pracovním táborem a tak svou přítomností posvětil celé prostředí života vězňů, v němž tito museli žít.¹¹⁸ P. Tyl vzpomíná také na Leopoldov, kde dva kněží měli na starost víno, které často vyráběli z hrozinek, ke sloužení eucharistie si na lžici zašel pro kapku vína a uhnětl si plátek housky. Mešní texty zpravidla znali zpaměti, a tak recitovali celou mši, na proměňování se zastavili nad onou lžicí a znovu pochodovali a v tichu recitovali. Na celách byli často i konfidenti, kteří neměli upozorovat, co v té chvíli kněz koná. P. Tyl dosvědčuje, že se snažil, pokud to jen šlo, denně sloužit mši svatou, spojení s Ježíšem mu bylo vším a ze všech sil v tom pomáhal i ostatním vězňům.¹¹⁹

¹¹⁵ Srov. TYL, Heřman Josef. *Psancem*. Dotisk 1. vyd. Třebíč: Arca JiMfa, 1996c1995, s. il. Hroznatova mísa. ISBN 80-857-6684-1. s. 44-47.

¹¹⁶ Tamtéž. s. 147.

¹¹⁷ Tamtéž. s. 148.

¹¹⁸ Srov. TYL, Heřman Josef. *Psancem*. Dotisk 1. vyd. Třebíč: Arca JiMfa, 1996c1995, s. il. Hroznatova mísa. ISBN 80-857-6684-1. s. 162.

¹¹⁹ Tamtéž. s. 174.

Toto svědectví je jedním z mnoha, které dokazují věrnost kněží v době pronásledování. Kněžím se eucharistie stala skutečným zdrojem síly v situacích, kdy nebylo snadné obstát – a i to je eucharistická teologie v praxi.

ZÁVĚR

Na závěr bych rád vyjádřil osobní radost, že jsem mohl téma eucharistie zpracovávat. Jednak jsem se vrátil do historické doby, která byla velmi nesnadná, a jednak jsem mohl sledovat houževnatost a zaujetí v eucharistické teologii, která ovšem byla omezena ve svých možnostech svobodně se rozvíjet.

Cíle, které byly stanoveny v úvodu, se částečně podařilo naplnit. Předně to byla prezentace eucharistické teologie v našem prostředí. Jak autoři, tak okruhy ukázaly, že můžeme hovořit o kompaktním celku, který se díky dobovým okolnostem sice nemohl plně rozvíjet, přesto si v rámci možností udržoval jakousi svěžest a krok se světovou teologií (zvláště ve druhé polovině období i díky českým teologům žijícím v zahraničí).

V pramenech, z nichž česká teologie čerpala, se také podařilo nalézt vlivy, které ji obohacovaly a jež vycházely z významných světových hnutí a jejich čelních představitelů. Obzvláště starší autoři, kteří ještě mohli studovat v zahraničí, k nám přinášeli teologii opírající se o školy světového významu.

Zda přinášela nové podněty světu česká teologie, je ovšem diskutabilní. Určitě směrem dovnitř naší teologie tyto stopy máme, ovšem směrem ven do zahraničí se významnější přínos neprojevuje – opět vyjma autorů žijících v exilu.

U mladší školy však již sledujeme schopnost prezentovat nové tendence světové teologie, stavět je do souladu s učením církve a podávat reakce na ně. Na základě odborných studií ze zahraniční teologie se tak již setkáváme s aktuálními podněty, které řešila jak světová teologie, tak učení církve. Zde bych zmínil transsignifikaci, transfinalizaci, znakovost, kristologii, ekleziologii a eschatologii. Poslední dvě máme i díky Vladimíru Boublíkovi nejen charakterizovány, ale i naukově rozvinuty.

Zpracováním tématu vznikla jakási mozaika, která podává přehled o katolické eucharistické teologii v naší vlasti. V ní mají své místo jak autoři, tak témata týkající se eucharistie a jejich zpracování. I toto konstatování je jedním z plodů této práce. Zařazení této mozaiky do světového kontextu udává možné výzvy a podněty k prohlubování eucharistické teologie v českém prostředí.

Dílčím cílem bylo vhlédnout do otázky eucharistické nauky na tajných studiích, ale s konkrétním specifikem jsem se v tomto ohledu nesešel. Podle jednotlivých svědectví i dohledané literatury bylo spíše těžištěm pastorační a liturgické hledisko.

Pokud jde o česká specifika v eucharistické teologii, zmiňuji především dějinné řešení jednotlivých témat: otázka častého svatého přijímání, otázky přijímání podobojí, otázky užívání národního jazyka... Zde se setkáváme se specifickým vývojem a ten byl často předmětem snah jednotlivých hnutí v církvi, až se stal součástí její praxe.

V současné době jsme svědky snah o poznání teologie a teologického studia v době totalitních režimů. Pokud je mi známo, eucharistická teologie doposud nebyla zpracována. Setkal jsem se s pracemi, které mají eucharistický rozměr v duchovním životě několika osobností, ale s celkovou eucharistickou teologií v českém prostředí tohoto období nikoli. Proto je mou ambicí, aby se tato práce stala doplněním chybějícího článku poznání našich teologických dějin.

Samotná práce také přináší výzvy, které mohou být následně zpracovány. Jde především o prohlubování a promýšlení nových podnětů, které světová teologie v eucharistické nauce přinesla a přináší. Po roce 1989 se v našem prostředí již objevily překlady významných teologů o eucharistii, kde se můžeme více do hloubky zabývat jejich učením i teologickou argumentací. To vše je výzvou, která stojí před českou teologií v 21. století.

LITERATURA

DOKUMENTY:

Bible, Ekumenický překlad, Praha 1985. ISBN neuvedeno.

Dokumenty II. vatikánského koncilu. 1. vyd. Zvon, 1995. ISBN 8071130893.

PRAMENY:

BOUŠE, Bonaventura. *Via časopis pro teologii I/5*, Praha: 1968.

BRADÁČ, Josef. *Liturgika*, skripta, samizdatové vydání bez uvedení roku a místa vydání. ISBN neuvedeno.

ČALA, Antonín. Skripta o dogmatice., samizdatové vydání. Olomouc, 1944. ISBN neuvedeno.

DACÍK, Reginald. *Bůh ve svátostech*. II.vydání. Olomouc: Krystal, 1948. ISBN neuvedeno.

Dogmatika podle OTTA, L., VI.díl, *De sacramentis*. OLOMOUC 1994. ISBN neuvedeno.

HABÁŇ, Metoděj. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1971. ISBN neuvedeno.

HONEK, Alois. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1980. ISBN neuvedeno.

L'EUCARISTIA COME „*Sacramentum praefigurativum fruitionis Dei*“ In S. Tommaso D'Aqino, BOUBLÍK,V. DIVINITAS annus X, 1966, fasc. 2. Překlad z Italštiny.

MICHAL, Jaroslav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1957. ISBN neuvedeno.

PANUŠKA, František. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1954. ISBN neuvedeno.

PANUŠKA, František. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1953. ISBN neuvedeno.

POKORNÝ, Ladislav a kol. *Obnovená liturgie*, skripta, samizdatové vydání bez uvedení roku a místa vydání. ISBN neuvedeno.

POKORNÝ, Ladislav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1972. ISBN neuvedeno.

POKORNÝ, Ladislav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1987. ISBN neuvedeno.

POLÁŠEK, František. *Eucharistie dnes; Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1986. ISBN neuvedeno.

POLC, Jaroslav V. *Posvátná liturgie*. Řím: Křesťanská akademie, 1981. ISBN neuvedeno.

POLC, Jaroslav, V. *Česká církev v dějinách*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 1999. ISBN 808577075x.

TOMÁŠEK, František. *Katolický katechismus*. Praha: Česká katolická charita, 1968. ISBN neuvedeno.

SALAJKA, Antonín. *Katolická věrouka v přehledu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1958. ISBN neuvedeno.

ZVĚŘINA, Josef. *Teologie Agapé: dogmatika*. Praha: Scriptum, 1994. ISBN 80855281931.

ZVĚŘINA, Josef. *Via časopis pro teologii* II/4, Praha: 1969. ISBN neuvedeno.

LARCHER, CH. O. P., PAISSAC, H. O. P., ISSAC, J. O. P. a další. *Úvod do teologie: Bůh a jeho stvoření; Bůh existuje*. Paříž: Cerf, 1962. svazek druhý. ISBN neuvedeno. Samizdatový překlad z francouzštiny.

POMOCNÁ LITERATURA:

ADAM, Adolf. *Liturgika: křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2001. ISBN 8070214201.

AUMANN, Jordan. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*. Vyd. 1. V Praze: Karolinum, 2000. ISBN 8071849286.

BOUBLÍK, Vladimír. *Boží lid*. Řím: Křesťanská akademie, 1967. ISBN neuvedeno.

BOUBLÍK, Vladimír. *Teologie dějin spásy*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, 165 s. Studium (Křesťanská akademie v Římě). ISBN 80-719-2486-5.

FIALA, Petr a Jiří HANUŠ. *Skrytá církev: Felix M. Davídek a společenství Koinótés*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, ISBN 8085959399.

HANUŠ, J. MYSLIVEC V. *Světový Eucharistický kongres v Chicagu a účast katolíků z Československa*. PRAHA 1927. ISBN neuvedeno.

HEJČL, J. *Eucharistická četba bible*. Praha 1933. ISBN neuvedeno.

KOPEREK, Stefan. *Oczekując na Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny*. Kraków: Wydawnictwo "Unum", 1997. ISBN 83-870-2209-8.

LIŠKA, Ondřej. *Církev v podzemí a společenství Koinótés*. 1. vyd. Brno: Sursum, 1999. ISBN 8085799480.

MEDEK, Václav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1961, 1962. ISBN neuvedeno.

OPATRŇÝ, Aleš. *Kardinál Tomášek a pokoncilní proměna pražské arcidiecéze*. Karmelitánské nakl., 2002, 300 p. ISBN 80-719-2778-3.

PARSCH, P. *Poznej mši svatou..* Hlučín 1937. ISBN neuvedeno.

PODLAHA, Antonín. *Eucharistické kongresy*. Český slovník bohovědný, díl III. Praha. V. Kotrba, 1962. ISBN neuvedeno.

POVOLNÝ, L. *Životopis Metoda Zavorala*. Rukopis, nedatováno, Fond SK, kt.2 M/64.

SAHAN, Karel. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1954, 1958. ISBN neuvedeno.

ŠEBEK, Václav. *Duchovní pastýř: měsíčník katolického duchovenstva*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1951, 1954, 1955. ISBN neuvedeno.

TYL, Heřman Josef. *Psancem*. Dotisk 1. vyd. Třebíč: Arca JiMfa, 1996, 1995, s. il. Hroznatova mísa. ISBN 80-857-6684-1.

OSTATNÍ LITERATURA:

Dopis Metoděje Zavorala pražskému ordinariátu, ze dne 3.8. 1911. Fond NA: Premonstráti Strahov, kt.1214, složka Korespondence 1911.

XXIII. *Mezinárodní eucharistický kongres ve Vídni*, Cyrilo-Methodějská Knihtiskárna V. Kotrba V Praze 1912. ISBN neuvedeno.

Teologické texty 2/2003, MÁDR, O. *Pražská dílna katolického samizdatu*.

GRANAT, Vincenty. *K člověku a Bohu v Kristu*. Velehrad – Křesťanská akademie Řím 1982. ISBN neuvedeno.

SCHMAUS, Michael. *Svatosti*. Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda Rím 1986, Druhé vydání. ISBN neuvedeno.

INTERNETOVÉ ODKAZY:

Životopis: Univerzita Palackého: doc. ICLic. František Polášek, Th.D. In: *Univerzita Palackého: Cyrilometodějská Teologická fakulta* [online]. Olomouc [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: archive.is/8xC4R?

Životopis: Jaroslav Václav Polc. In: *Databazeknih.cz* [online]. Polná [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.databazeknih.cz/zivotopis/jaroslav-vaclav-polc-41033>.

Metoděj Habáň In: [online]. Brno: FF MU Brno, Pro-Fil [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/haban.html>.

Fatym.com. In: [online]. Vranov nad Dyjí [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://fatym.com/view.php?navezclanku=zemrel-p-alois-honek&cisloclanku=2011050072>.

Reginald, Dacík. In: [online]. Brno: FF MU Brno, Pro-Fil [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/dacik.html>.

Antonín Čala. In: [online]. Brno: FF MU Brno, Pro-Fil [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/cala.html>.

Vyšehrad: Autoři; Bonaventura Bouše. In: *ivysehrad.cz: autoři* [online]. Vyšehrad [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.ivysehrad.cz/autor/bouse-bonaventura/>.

Vladimír, Boublík. In: [online]. Brno: FF MU Brno, Pro-Fil [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/boubl.html.

DALŠÍ ZDROJE:

Odpověď kardinála Duky prostřednictvím P. Badala O. P. na mail ze dne 31. 1. 2014. Milan Badal.Re: Dotazním k eucharistii (elektronická pošta). Message to: František Vehovský. 2. 2. 2014. Osobní komunikace, citováno se svolením autora.

Odpověď Prof. Piňhy na mail ze dne 4. 2. 2014. Re: Prosba (elektronická pošta):

František Vehovský. 7. 2. 2014. Osobní komunikace, citováno se svolením autora.

Příloha č. I

Boublík Vladimír (1928–1974)

Narodil se 16. 9. 1928 v Mokrosukách, po maturitě na gymnáziu v Českých Budějovicích (1947) vstoupil do českobudějovického biskupského semináře. Po únoru 1948 byl uvězněn; 29. 4. 1952 z vězení uprchl, dostal se do Západního Berlína a odtud do Říma. Studoval na Lateránské univerzitě (po vysvěcení na kněze byl v r. 1957 činný v duchovní správě v severní Itálii); v r. 1961 obhájil doktorskou tezi *La predestinazione, San Paolo e Sant'Agostino*. Poté se na této univerzitě stal asistentem dogmatiky (u prof. Mons. Antonio Piolantiho), r. 1970 profesorem fundamentální teologie (v r. 1972 zastával funkci děkana TF). Zemřel při návštěvě nemocné matky ve vlasti 24. 9. 1974 v Klatovech.

Bibliografie: Z díla: *Boží lid*, Řím 1967; *L'azione divina praeter ordinem naturae secondo S. Tommaso d'Acquino*, Roma 1968; *Il Salvatore del mondo*, Roma 1968; *Incontro con Cristo*, Roma 1968; *Il mistero trinitario*, Roma 1969; *Setkání s Ježíšem*, Řím 1970; *Metodologia teologica*, Roma 1970; *L'uomo in Cristo Gesu*, Roma 1971; *L'uomo nell'attesa di Cristo*, ed. Paoline, Bari 1972; *Teologia della religioni*, Roma 1973; *Il mistero della salvezza, saggi teologici*, Roma 1976.

Sborníky: *La predestinazione secondo Duns Scoto*, Miscellanea Ant. Piolanti I, Roma 1963; *S. Tommaso e la dottrina di Scoto sulla predestinazione*, De doctrina Iohannis Duns Scoti, Roma 1968; *Cristo negli orientamenti della teologia oggi*, Gesù Cristo Mistero e Presenza, Roma 1971; *Ungewissheit und Wagnis nach der Prädestinationslehre des Duns Scotus*, Deus et homo ad mentem J. Duns Scoti, Roma 1972; *Orientamenti attuali della teologia fondamentale*, Correnti teologiche postconciliari, ed. A. Marranzani, Roma 1974; *La credibilità alla luce della filosofia del linguaggio*, Miscellanea Lateranense, Roma 1974.

Čas. příspěv.: *Miracoli "supra naturam" secondo S. Tommaso*, Divinitas 1965, 9; *La finalita dei miracoli secondo S. Tommaso d'Acquino (Contra Gentes III, 99)*, Divinitas 1967, 11; *La credibilità della Rivelazione*, Divinitas 1968, 12; *Věřím ve*

vzkříšení těla, Nový život (Řím) 1968; *Teologie nekřesťanských náboženství*, Studie (Řím) 1979.¹²⁰

Bouše Zdeněk Bonaventura OFM. (1918–2002)

Zdeněk Bonaventura Bouše se narodil r. 1918 v Plzni. Po studiu teologie v Praze přijal roku 1942 presbyterát a působil na několika místech v pražské diecézi. Roku 1946 vstoupil do řádu Bratří menších. Po noviciátu pokračoval ve studiu na teologické a filozofické fakultě a měl pravidelné bohoslužby ve Kbelích. Slavné sliby složil 12. 4. 1950 a hned nato, v noci z 13. na 14. 4., byl spolu s řádovými bratřími zatčen a po krátkém pobytu v „centralizačním středisku“ v Oseku přemístěn do „kárného kláštera“ v Želivě. Když bylo toto zařízení zrušeno, pracoval od roku 1957 v Praze jako průvodčí a řidič tramvaje. V roce 1966 přijal místo správce depozitáře starého umění v Národní galerii. Od ledna 1968 do července 1972 pracoval v Ústavu teorie a dějin umění Československé akademie věd. V roce 1968 mu byl udělen státní souhlas k výkonu duchovenské služby; tehdy při svém zaměstnání kázal u Panny Marie Sněžné a později v Záběhlicích. Koncem r. 1973 mu byl uvedený souhlas odňat, takže mohl znovu sloužit církvi jen tajně. V r. 1972 se vrátil do Národní galerie. Po podpisu Charty 77 byla však Národní galerie nucena ho propustit. Stal se nočním hlídačem. Jako důchodce pracoval v letech 1983 až 1987 ve zdravotnictví. Od roku 1990 vypomáhal v duchovní správě na periferii Ústí nad Labem. Do Prahy se vrátil na podzim 1999. Zemřel v dubnu 2002.¹²¹

Bibliografie: *Epilogomena*, 2. upr. Vyd., Praha: OIKOYMENH 2000. 153 s.(předchozí vydání: Praha: Bonaventura Bouše, 1996); *Malá katolická liturgika: tradice, kritika, budoucnost*, Praha: Vyšehrad 2004. 229 s.Časopisecké studie, zejména: *Serafínský prapor*, *Via*, *Duchovní pastýř*, *Křesťanská revue*.

¹²⁰ Vladimír, Boublík. In: [online]. Brno: FF MU Brno, Pro-Fil [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/boubl.html.

¹²¹ Vyšehrad: Autoři; Bonaventura Bouše. In: ivysehrad.cz: *autoři* [online]. Vyšehrad [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.ivysehrad.cz/autor/bouse-bonaventura/>.

Bradáč Josef (1920–1986)

Narozen 12. 5. 1920 ve Velkém Meziříčí. SŠ: Zemské reformní reálné gymnasium ve Velkém Meziříčí, maturita 1939. Kněžské svěcení: 1945. Pastorage. Doktorát teologie: Římskokatolická Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Praze se sídlem v Litoměřicích, disertace *Štěpán Šrám Dolanský, polemista in causa Magistri Joannis Hus*, promoce 25. 3. 1965. Další studium: Liturgisches Institut in Trier, diplom liturgických věd – pastorální liturgie (1968–69). Dne 1. 10. 1970 jmenován rektorem kněžského semináře v Olomouci. Člen České liturgické komise. V roce 1969–70 vyučoval na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze se sídlem v Litoměřicích v pobočce v Olomouci externě (bez jmenování, pouze s ústním souhlasem) liturgiku. Dne 23. 9. 1970 jmenován na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze se sídlem v Litoměřicích, pobočce v Olomouci, lektorem pro obor liturgiky pro rok 1970–71; opakováno dne 22. 9. 1973 pro rok 1973–74. Dne 9. 12. 1971 udělen souhlas ke jmenování docentem pro obor vědy o liturgii, spis *Der Liturgiebegriff in den deutschen Handbüchern für Liturgie und Pastoraltheologie des 19. Jahrhunderts*. Působení ukončeno na konci roku 1973–74. Pastorage. Zemřel 28. 2. 1986 ve Velkém Meziříčí.

Bibliografie: *Dějiny novověkých snah o obrodu liturgie*, [Díl] 2, Od reformace do druhého vatikánského sněmu, Olomouc: Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta 1971. 60s.; *Katecheze o mši svaté*, Olomouc: Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta 1971. 19 s.; *Kursorická bohoslužba slova z evangelia sv. Lukáše*, Olomouc: [s. n.] 1971. 109 s.; *Struktury církve zítřka: studijní text z pastorální teologie*, Olomouc: Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta 1972. 47 s.; *Věda o liturgii: přednášky a texty (1970–1972)*, Část 1, *Všeobecný úvod*, Olomouc: Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta 1972. 108 s.; *Věda o liturgii: přednášky a texty (1970–1972)*, Část 2, *Základní prvky liturgie*, Olomouc: Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta 1972. 108 s.; *Věda o liturgii: přednášky a texty (1970–1972)*, Část 3, *Slavnost eucharistie*, Olomouc: Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta 1972. 7 s.; *Věda o liturgii: přednášky a texty (1970–1972)*, část 4, *Liturgie svátostí podle Rituálu*, Olomouc: Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta 1972. 67 s.; *Věda o liturgii: přednášky a texty (1970–1972)*, Část 5, *Posvěcení času*, Olomouc: Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta 1972. 119, 3 s.;

Liturgika, Litoměřice: [s. n.] [19?]. 29 s.; Josef BRADÁČ (ed.), *Bohoslužba hodin: pokus o uspořádání. Doba během roku: základní část*, Olomouc: Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta 1974. 99 s.; Josef BRADÁČ (ed.), *Bohoslužba hodin: pokus o uspořádání. Žaltář*, Olomouc: Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta 1974. 316 s.; *Posvátná znamení*, Olomouc: Matice cyrilometodějská 1994. 57 s.; *Posvěcení času*, Olomouc: Matice cyrilometodějská 1992. 73 s.; *Krátké homilie pro doby feriálního lekcionáře*, Sešit 1, *Evangelia, doba adventní, vánoční, postní a velikonoční*, Olomouc: Matice cyrilometodějská 1996. 99 s.; *Krátké homilie pro doby feriálního lekcionáře*, Sešit 2, *Evangelia, 1. –17. týden v mezidobí*, Olomouc: Matice cyrilometodějská 1996. 79 s.; *Krátké homilie pro doby feriálního lekcionáře*, Sešit 3, *Evangelia, 18.–34. týden v mezidobí*, Olomouc: Matice cyrilometodějská 1996. 91 s.¹²²

Čala Antonín František (1907–1984)

Narodil se 4. 7. 1907 ve Všemině u Zlína. R. 1928 byl vysvěcen na kněze. V l. 1928–31 studoval na dominikánském řádovém učilišti v Olomouci, 1931–32 v Saulchoir (Belgie), 1932–35 na Angeliku (Pontificia universitá S. Tommaso) v Římě. V l. 1935–50 působil jako profesor filozofie, sociologie a teologie na řádovém učilišti v Olomouci, 1940–45 na arcibiskupském bohovědném učilišti v Olomouci. R. 1950 byl internován v Želivě, po propuštění pracoval nejprve v civilním zaměstnání, později jako duchovní správce dominikánek ve Viceměřicích. Zemřel 26. 5. 1984 v Olomouci. Patřil k olomouckému novotomistickému kruhu (M. Habáň, E. Soukup, S. M. Braitó, R. Dacík ad.).

Bibliografie: *O povaze svátostných charakterů*, 1937; *Duchovní hudba*, 1946; *Základy komunismu*, 1946; *Marxismus v myšlení a životě*, 1947; *Základy víry*, 1992. Čas. přisp.: *Sociologický soustavný kurs*, FR 1938.¹²³

¹²² NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939-1990: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2007, ISBN 9788024613697. s. 336-337.

¹²³ Antonín Čala. In: [online]. Brno: FF MU Brno, Pro-Fil [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/cala.html>.

Dacík Reginald (1907–1988)

Studoval na Arcibiskupském gymnáziu v Praze-Bubenči, r. 1925 vstupuje do noviciátu na dominikánském učilišti v Olomouci a přijímá řeholní jméno Reginald. Po roce noviciátu a třech letech studia filozofie odchází do Říma, kde v l. 1929–33 pokračuje ve studiích na TF v Římě (Angelicum); 28. 6. 1931 je vysvěcen na kněze a po dalším dvouletém studiu teologie získává titul ThDr. (1933; *De imagine Dei in filio adoptivo*). V l. 1933–40 a 1946–50 působil jako profesor dogmatiky na filozofickém a teologickém učilišti dominikánského řádu v Olomouci, spolu s S. M. Braitem řídil edici Krystal, v l. 1940–46 byl převorem dominikánského konventu v Praze. Za inscenovaný „pokus o ilegální přechod hranic“ byl v l. 1950–60 vězněn (původně odsouzen na 19 let), po propuštění pracoval v Uherském Brodě jako dělník ve Frutě (do r. 1965); v l. 1965–74 působil na Velehradě v duchovní správě. *Žij a modli se s Církví* vysvětluje konstituci o posvátné liturgii přijatou 2. vatikánským koncilem a snaží se obnovit náboženský život liturgií. Rozsáhlá je i jeho překladatelská činnost (mj. se podílel na českém překladu Summy teologické T. Akvinského). Podle Z. Rotrekla „pozvedl české teologické myšlení a bádání na evropskou úroveň“.

Bibliografie: *Kristus spása světa. Pohled do vnitřního života Kristova (s S. M. Braitem)*, 1935; *Bůh v duši*, 1936, 3. vyd. 1942; *Bůh a jeho život*, 1937, 1942; *Bůh ve svém díle*, 1938; *Škola dominikánské mystiky*, 1938; *Bůh v Ježíši Kristu*, 1939; *Základy Katolické akce*, 1939; *Bůh ve svátostech*, 1940, 2. vyd. 1942; *Bůh odplatitel*, 1941; *Mravouka*, 1946, 2. vyd. 1947; *O přátelství*, 1946; *Duše světců*, 1946; *Prameny duchovního života. Přehled teologie asketické a mystické*, 1947; *Žij a modli se s Církví*, 1969; *Svatí všedního dne*, 1969.

Čas. příspě.: *Náboženství jako forma – obsah, skutečnost existence Boží*, FR 1935; *Tvůrčí kon Boží a tvůrčí kon lidský*, FR 1936; *Na hlubinu, Jitro, Úsvit, Výhledy, Růže dominikánská aj.*

Překlady: *M. V. Bernadot: Eucharistií k Nejsvětější Trojici*, 1928; *G. Lefebvre: Základy liturgie*, 1930; *J. Savonarola: Čiňte pokání*, 1935; *Po cestách mystiků (spolupř.)*, 1935; *T. Akvinský: Summa theologická (spolupř.)*, 1937–40.¹²⁴

¹²⁴ Reginald, Dacík. In: [online]. Brno: FF MU Brno, Pro-Fil [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/dacik.html>.

Habáň Metoděj (1899–1984)

Narodil se 11. 9. 1899 v Huštěnovicích. Po studiích na gymnáziu v Uherském Hradišti a biskupském gymnáziu Valeriána Jirsíka v Českých Budějovicích (1918) vstoupil do dominikánského řádu a přijal řeholní jméno Metoděj. Filozofii absolvoval na dominikánském učilišti v Olomouci, teologii na Papežské univerzitě – Angelicu (Pontificia universitá S. Tommaso) v Římě. R. 1924 byl vysvěcen na kněze, 1927 získal na Angelicu doktorát teologie. Po roce studií na dominikánské univerzitě ve švýcarském Fribourgu (studoval tu především psychologii) začal r. 1929 přednášet v Olomouci; inicioval vznik čtvrtletníku Filosofická revue, který začali vydávat profesori bohosloveckého učiliště řádu dominikánů, a po šestnáct ročníků (1929–41 a 1946–48) byl jeho vedoucím redaktorem (celkem ve FR publikoval kolem 80 článků, několik desítek kratších poznámek a stovky recenzí). Přispíval i do časopisů Na hlubinu („měsíční revue pro všechny otázky duchovního života“), Výhledy („měsíční kulturní revue“), Akord aj. Od podzimu 1929 se v Praze pod H. vedením začaly pravidelně konat kurzy katolické filozofie a teologie, které měly inteligenci (především akademické) poskytnout pevné základy filozofie perennis (kromě H. tu přednášel S. M. Braitto, J. E. Urban ad.). V r. 1932 byl H. spolupořadatelem Mezinárodního tomistického sjezdu v Praze, 1933 založil tzv. Akademické týdny. V l. 1938–42 řídil českou dominikánskou provincii (mj. založil převorský konvent v Plzni a povýšil olomoucké učiliště na generální s právem udělovat hodnost profesorů teologie a filozofie na řádových učilištích, tzv. lektorát). Po válce působil (od r. 1947) v litoměřickém semináři s učilištěm, kde zastával funkci děkana a spirituála a přednášel filozofii, zároveň vyučoval na gymnáziu v Ústí n. Labem náboženství). Události r. 1948 přerušily H. započaté habilitační řízení; byl uvězněn, po intervenci ředitele Národního divadla F. Pujmana amnestován. R. 1950 byl pro ilegální pokračování v řeholním životě znovu uvězněn, po propuštění pracoval v civilním zaměstnání, v l. 1957–74 pastoračně v Chlumu nad Ohří. Na konci 60. let se účastnil dialogu marxistů s křesťany ve filozofickém semináři M. Machovce i ekumenického semináře v Jirchářích, pořádal v Praze cykly přednášek, publikoval, navazoval mezinárodní kontakty. R. 1972 mu byl

odňat státní souhlas k veřejnému působení; na odpočinku se věnoval pastorační práci v Praze, Karlových Varech, Brně, kde také 28. 6. 1984 zemřel.

Bibliografie: *Sexuální problém. Eros a sexus v mládí*, 1933, 3. vyd. 1946; *Psychologie*, 1936; *Přirozená ethika*, 1944, 1991; *Filosofická anthropologie*, Řím 1981.

Sborníky: *O pohybu rozumového tvora k Bohu*, Jsme totiž v Jeho rukou, my i naše slova, 1994.

Čas. příspěv.: *Radost z pravdy, Psychologický základ morálky, Intuice etických hodnot, Jaký je smysl života, Z psychologie mládí*, FR 1929; *Život shlížící se ve věčném, Etické výsledky, Irradiace věčného, Kontemplativní činnost v etických hodnotách, Filosofie hodnot a přirozený zákon*, FR 1930; *Ultimum lidské činnosti, Může-li býti konkrétní život etický, Problém zla*, FR 1931; *Úvod do tomismu*, FR 1931–32; *Metafysika a život, Metafysika jako věda reální a věda absolutního řádu*, FR 1932; *Metafysika první filosofie, Potentia et actus, Problém subjektu-objektu*, FR 1933; *Náboženství a vědecké myšlení*, Akord 1934; *Duchový rys života lidského, Životní a vypěstěná síla v lidském životě, Základy filosofie práva*, FR 1934; *Přirozenost lidská, Prvky tvořící individualitu, Intuice jako úkon intelektu*, FR 1935; *Absolutno, Existence duše, Tělo a duch, Eros, Kouzelnictví a náboženské obřady*, FR 1936; *Účelnost života, Jak poznat Boha, Je poznání Boha vědecké? Filosofie a vědecké poznání*, FR 1937; *Živý tomismus, Nepřesnosti v české filosofii, Filosofické omyly doby*, FR 1938; *Nové formy kultury, Princip vůdcovství, Substitute osobnosti, Duchovní autonomie*, FR 1939; *Příroda a duch, Duševno*, FR 1940; *Ethická skutečnost*, FR 1941; *Člověk a filosofie, Člověk ve světle filosofie, Člověk a jeho duch*, FR 1946; *Návrat k filosofii, Nedostatek metafysiky, Několik psychologických poznámek k manželství*, FR 1947; *Co se scholastikou?* FR 1948; Na hlubinu, Výhledy, Katolické noviny.

Překlady: *Po cestách mystiků* (spolupřekladatel), 1935; T. Akvinský: *Summa theologická* (spolupřekladatel), 1937–40.

Edice: Sborník mezinárodních tomistických konferencí v Praze 1932, 1933.¹²⁵

¹²⁵ Metoděj Habán In: [online]. Brno: FF MU Brno, Pro-Fil [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/haban.html>.

Honek Alois (1938–2011)

Narodil se 30. 6. 1938 v Bystřici pod Hostýnem. Na kněze byl vysvěcen 25. 6. 1961 v Litoměřicích. Působil jako kaplan v Kroměříži u sv. Mořice, v Prostějově u sv. Kříže a v Holešově, jako administrátor v Buchlovicích a od roku 1991 v Charitním domově důchodců pro kněze na Moravci. Od roku 1992 také konal službu cenzora pro brněnskou diecézi. V roce 2007 mu byla brněnským biskupem Vojtěchem Cikrlem za obětavou kněžskou službu udělena medaile sv. Petra a Pavla. Zemřel v Charitním domově na Moravci v sobotu 14. května 2011.

Publikoval v Duchovním pastýři.¹²⁶

Michal Jaroslav (1911–1988)

Narozen 5. 9. 1911 v Hluboké nad Vltavou, okr. České Budějovice. SŠ: Státní klasické gymnasium Jirsíkovo v Českých Budějovicích, Státní gymnasium Jiráskovo v Praze, Maturita 1935. Další studia: mimořádný posluchač Filosofické fakulty Karlovy University v Praze (1933–35). VŠ: Bohoslovecká fakulta Karlovy university v Praze, absolutorium 1940. Kněžské svěcení: 1940. Pastorec. Profesor SŠ. Pracovník konzistoře biskupství litoměřického. Od 6. 10. 1954 působil na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze se sídlem v Litoměřicích jako lektor pro obor církevního práva a pro obor pedagogiky a katechetiky. Dne 3. 11. 1954 jmenován tamtéž odborným asistentem pro obor církevního práva. OD. 1. 11. 1954 do 30. 6. 1955 suploval tamtéž pedagogiku a katechetiku. Doktorát teologie: Římskokatolická Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Praze se sídlem v Litoměřicích, disertace *Manželství práva přirozeného a svátostného*, promoce 19. 6. 1956. Dne 4. 2. 1960 jmenován tamtéž docentem pro obor církevního práva, s účinností od 1. 1. 1960, spis *Dějiny manželství*. Dne 15. 9. 1965 jmenován tamtéž profesorem pro obor církevního práva, s účinností od 1. 10. 1965. Dne 26. 11. 1969 jmenován tamtéž vedoucím katedry praktických oborů, s účinností od 1. 10. 1969. Dne 12. 10. 1970 jmenován tamtéž proděkanem pro roky 1970–72. Působení ukončeno 31. 1. 1973. Zemřel 29. 1. 1988.

¹²⁶ Fatym.com. In: [online]. Vranov nad Dyjí [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://fatym.com/view.php?navezclanku=zemrel-p-alois-honek&cisloclanku=2011050072>.

Bibliografie: *Commentarium ad. I. librum Codicis*, [Litoměřice] [Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta] [s. d.]. 103 s.; *Commentarium ad primum et quintum librum Codicis iuris canonici*, [Litoměřice] [Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta] [s. d.]. 31 s.; *Kanonické právo manželské s přihlédnutím k platnému právu v Československu*, sv. 1, Část *theoretická*, [Litoměřice] [Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta] [s. d.]. 152 s.; *De delictis et poenis*, [Litoměřice] [Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta] 1959. 130 s.; *Úvod do kanonického práva*, 1. díl, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1964. 145 s.; *Dějiny pramenů poznání kanonického práva s přihlédnutím k dějinám práva římského*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1967. s.; *Komentář k druhé knize Kodexu. O osobách*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1969. 172 s.; *Kodex kanonického práva zpracovaný z rozkazu nejvyššího velekněze Pia X. a vyhlášený z moci papeže Benedikta XV.*, přeložil František KOP, úvod napsal Jaroslav MICHAL, Praha 1969. 516 s.; Časopisecké studie, zejména: *Duchovní pastýř*. Příspěvky ve sbornících.¹²⁷

Panuška František (1909–1992)

Narozen 15. 11. 1909 v Prostějově. SŠ: Státní klasické gymnasium v Hlučíně (1922–24), Soukromé gymnasium redemptoristů v Libějovicích u Netolic (1924–27), bez maturity. VŠ: Řádové bohoslovecké učiliště redemptoristů v Obořišti (1928–34), absolutorium 1934. Člen kongregace redemptoristů. Kněžské svěcení: 1933. Profesor na řádovém bohosloveckém učilišti redemptoristů v Obořišti od roku 1934 do dubna 1950, pověřen přednáškami z filosofie a fundamentální teologie. Od 14. 4. do 26. 5. 1950 v centralizačním táboře pro řeholníky. Od 1. 6. do 31. 8. 1950 pastorec. Dne 2. 10. 1950 jmenován na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze státním docentem filosofie, s účinností od 1. 9. 1950. Doktorát teologie: tamtéž, disertace *Způsob podstatné přítomnosti Krista v Eucharistii*, promoce 30. 6. 1953. Dne 23. 11. 1953 jmenován tamtéž profesorem filosofie a dogmatiky, s účinností od

¹²⁷ NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939-1990: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2007, ISBN 9788024613697.s. 372-373.

1. 1. 1954. Dne 1. 11. 1954 jmenován tamtéž proděkanem pro roky 1954–56. Od 1. 9. 1955 pověřen zastupováním rektora kněžského semináře v Litoměřicích. Dne 4. 10. 1955 jmenován na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze se sídlem v Litoměřicích profesorem morální teologie, s účinností od 1. 10. 1955. Dne 12. 10. 1956 jmenován tamtéž proděkanem pro roky 1960–62. Filosofii přednášek v letech 1950–55, dogmatickou teologii v letech 1953–57, morální teologii v letech 1955–62. Působení ukončeno dne 30. 4. 1962. Pastorage 1. 5. 1962–28. 2. 1969. Dne 21. 11. 1968 pověřen na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze se sídlem v Litoměřicích externím vyučováním filosofie, s účinností od 1. 9. 1968. Dne 28. 3. 1969 jmenován tamtéž profesorem křesťanské filosofie, s účinností od 1. 3. 1969. Dne 28. 8. 1972 jmenován tamtéž proděkanem pro roky 1972–74. Dne 9. 1. 1973 jmenován tamtéž vedoucím katedry speciální dogmatiky a mravovědy, s účinností od 1. 1. 1973. Filosofii přednášel v letech 1968–70, morální teologii v letech 1970–74. Působení ukončeno dne 31. 12. 1974 odchodem do důchodu. Zemřel 11. 2. 1992 na Svaté Hoře u Příbrami.

Bibliografie: *Kriteriologie*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1954. 124 s.; *Logica*, Praha: Ústřední nakladatelství 1954. 129 s.; *Kosmologie*, díl 1, [s. l.] [s. n. [195?]]. 79, lxii s.; *Kosmologie*, díl 2, [s. l.] [s. n. [195?]]. 171 s.; *Ontologie*, [s. l.] [s. n. [195?]]. 76 s.; *De Deo Creatore*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství [195?]. 58 s.; *De Gratia*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství [195?]. 75 s.; *De lapsu hominis*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství [195?]. 29 s.; *De Verbo Incarnato*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství [195?]. 133 s.; *Theologie moralis*, Tomus 1, [s. l.] [s. n. [195?]]. 164 s.; *Theologie moralis*, Tomus 2, [s. l.] [s. n. [195?]]. 190 s.; *Theologie moralis*, Tomus 3, [s. l.] [s. n. [195?]]. 259 s.; *Všeobecná etika*, [s. l.] [s. n. [s. d.]]. 73 s.; *Křesťanská mravouka*, [s. l.] [s. n.]. 1971. 240 s.; Časopisecké studie, zejména: *Duchovní pastýř*.¹²⁸

¹²⁸ NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939-1990: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2007, ISBN 9788024613697.s. 378-380.

Pokorný Ladislav (1915–2000)

Narozen 22. 6. 1915 ve Zdicích. SŠ: Reálné gymnasium v Berouně, maturita 1934. VŠ: Bohoslovecká fakulta Karlovy university v Praze, absolutorium 1939. Kněžské svěcení: 1939. Pastore. Profesor SŠ. Doktorát teologie: Římskokatolická Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Bratislavě, disertace *Péče moderní pastore o některé obtížné případy*, promoce 12. 12. 1951. Další studie: Pedagogická fakulta Karlovy university v Praze (1946–50); uměleckohistorický kurs PIS (1964–65), Ústřední politická škola ČSL (1964 a 1972), Liturgisches Institut v Curychu (květen 1971). Profesor pedagogiky a katechetiky na diecézním bohosloveckém učilišti v Litoměřicích (1. 9. 1949–20. 6. 1950). Dne 2. 10. 1950 jmenován na římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakult v Praze státním docentem pro obor pedagogiky a katechetiky, s účinností od 1. 9. 1950. Dne 30. 10. 1951 pověřen tamtéž přednáškami pastorální teologie od zimního semestru roku 1951–52, přednášel do konce roku 1952–1953. Působení ukončeno dne 31. 8. 1953. Pastore. Dne 15. 12. 1965 jmenován na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze se sídlem v Litoměřicích lektorem pro obor pedagogika v roce 1965–66, tento pracovní poměr trval v období od 1. 9. 1965 do 28. 6. 1968. Od podzimu 1968 po tři roky vedoucí Katechetického studia CMBF. Pastore. Dne 12. 10. 1970 jmenován na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze se sídlem v Litoměřicích docentem pro obor křesťanské archeologie a liturgiky, s účinností od 1. 10 1970. Habilitační řízení tamtéž pro obor liturgiky ukončeno dne 2. 8. 1971, předložen soubor prací. Dne 9. 1. 1973 jmenován tamtéž vedoucím katedry praktických oborů, s účinností od 1. 1. 1973. Dne 21. 5. 1974 jmenován tamtéž profesorem pro obor liturgika, s účinností od 1. 6. 1974. Dne 24. 9. 1974 jmenován tamtéž děkanem pro roky 1974–1976. Dne 9. 7. 1976 jmenován tamtéž děkanem pro roky 1976–1978. Dne 14. 8. 1978 jmenován tamtéž proděkanem pro roky 1978–80. Dne 30. 6. 1979 na svou funkci rezignoval a odešel do důchodu. Dne 1. 10. 1979 přijat tamtéž do krátkodobého pracovního poměru s místem působení v Cibulkově knihovně. Působení ukončeno 11. 6. 1980. Od července 1981 do konce února 1983 vedoucí Vydavatelství České katolické Charity, 1983–84 vedoucí redaktor časopisu *Duchovní pastýř*, pastore. Zemřel 12. 5. 2000 v Praze.

Bibliografie: *Celý rok s dětmi. Exhorty k mládeži*, Praha: Kropáč & Kucharský

1944. 132 s.; *Dvě liturgická pojednání*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1982. 139 s.; Gustav ČEJKA – Ladislav POKORNÝ (ed.), *Sborník teologických statí II.*, Praha: Česká katolická Charita v Ústředním církevním nakladatelství 1983. 109 s.; Jiří HUBER – Ladislav POKORNÝ (ed.), *Poselství pro dnešek i zítřek. Sborník statí*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1983. 83 s.; Ladislav POKORNÝ – Alois PITRMANN (ed.), *Úvahy nad Evangeliem pokoje = Commentarii in Evangelium pacis: Sborník semináře Sdružení kat. duchovních Pacem in terris ČSSR, který se konal ve dnech 5.–7. června 1984 v Dolním Smokovci*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1985. 75 s.; Ladislav POKORNÝ (ed.), *Litera slovem oživená. Sborník teologickomírového a tiskového semináře Sdružení kat. duchovních Pacem in Terris v Hradci Králové ve dnech 20.–23. 8. 1984*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1985. 101 s.; Ladislav POKORNÝ (ed.), *Odkaz soluňských bratří. Sborník k 1100. výročí úmrtí sv. Metoděje*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1987. 198 s.; Ladislav POKORNÝ (ed.), *Pocťa spolupatronům Evropy. Malý cyrilometodějský sborník*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1982. 86 s.; Ladislav POKORNÝ (ed.), *Sborník teologických statí 3*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1983. 121 s.; Ladislav POKORNÝ (ed.), *Stopami koncilu. Sborník teologickomírového semináře SKD Pacem in terris v Hradci Králové ve dnech 23–26. srpna 1982*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1983. 118 s.; Ladislav POKORNÝ A KOL., *Obnovená liturgie*, Praha: Česká katolická charita 1976. 266 s.; *Lásky kdybych neměl. Promluvy k věřícímu člověku*, V Praze: Ústřední církevní nakladatelství 1961. 90 s.; Liturgika, 1. [díl], *Základy liturgické teorie*, 2. vyd., Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1980. 167 s. (předchozí vydání: Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1974); Liturgika, 2. [díl], *Dějiny liturgie v přehledu*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1977. 363 s.; Liturgika, 3. díl, *Základy liturgického zákonodárství. Slovo a úkon v liturgii*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1978. 138 s.; Liturgika, 4. [díl], *Liturgické reálie. Posvěcení času*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1979. 132 s.; Liturgika, 5. [díl], *Mešní řád Římského misálu*, 2. vyd., Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1980. 90 s. (předchozí vydání: Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1972); *Prostřený stůl*, 2., upravené vyd., Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1990. 159 s. (předchozí vydání: Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1979); *První čtení o Pánu Bohu*, 3., upr. vyd., Praha: Knižní velkoobchod

1990. 104 s. (předchozí vydání: Praha: Vyšehrad 1948, Praha: Vyšehrad 1969); *Přípravy k biblickým katechesím v 1., 2. a 3. třídě s kresebnými náčrtý*, Praha: Kropáč & Kucharský 1947. 134 s.; *Slovo ke dni*, Díl 1., 2., upravené vyd., Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1990. 103 s. (předchozí vydání: Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1985); *Slovo ke dni*, Díl 2., 2., upravené vyd., Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1990. 183 s. (předchozí vydání: Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1986); *Slovo ke dni*, Díl 3., Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1986. 173 s.; *Stručný přehled vývoje sakrálního umění*, Litoměřice: Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta [s.d.]. 112 s.; *Světlo svátostí a času*, 2., upravené vyd., Praha: Zvon 1990. 142 s. (předchozí vydání: Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1981); *Úvod do teologie bohoslužby*, [Litoměřice]: [Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta] [s.d.]. 115 s.; *Věřím a vyznávám*, 3. vyd., Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1988. 146 s. (předchozí vydání: Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1983; Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1984); Vydavatel Cyrilometodějského kalendáře pro jednotlivé roky.; *Z dějin liturgie u nás*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1969. 95 s.; *Živý růženec: modlitby ke královně míru*, 2., upravené vyd., Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1986. 41 s.; Časopisecké studie, zejména: Duchovní pastýř. Příspěvky ve sbornících.; Vydavatel Cyrilometodějského kalendáře pro jednotlivé roky.¹²⁹

Polášek František (1934)

Narodil se roku 1934, vysokoškolská studia na CMBF ukončil v r. 1965 v Litoměřicích, a byl vysvěcen na kněze roku 1965. V r. 1974 obhájil disertační práci, 1995 se habilitoval na Papežském institutu ve Wroclavi (práce *Discretio iudicii*).

Průběh praxe: V letech 1969–1984 přednášel v ilegálně organizovaných teologických kroužcích vedených dr. Zvěřinou. Od r. 1990 na CMTF UP Olomouc přednáší církevní právo. Nyní je zástupce vedoucího katedry církevního práva. Je prelátem a kanovníkem Metropolitní kapituly u sv. Václava v Olomouci a soudním

¹²⁹ NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939-1990: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2007, ISBN 9788024613697.s. 381-383.

vikářem olomoucké arcidiecéze.

Pedagogická činnost: Zaměřuje se na kanonické právo latinské církve. Od roku 1998 se podílí na dvouletém kursu k postgraduálnímu studiu k dosažení licenciátu z církevního práva pro 67 posluchačů z České a Slovenské republiky. Svých znalostí využívá i jako předseda Interdiecézního církevního soudu pro diecéze Olomouc a Ostrava-Opava.

Vědeckobadatelská činnost: Vydal pracovní překlad Kodexu církevního práva a nyní zpracovává návrhy na úpravu oficiálního textu pro případ nového vydání. Zpracovává vydání latinsko-českého slovníku pro Kodex církevního práva a pro Kodex kánonů východního práva. Přípravuje skripta pro přednášené předměty.¹³⁰

Polc Jaroslav (1929–2004)

Narodil se 14. 9. 1929 českým rodičům v Chicagu. Základní a střední školu absolvoval již v Praze, kde také maturoval na Jiráskově gymnáziu roku 1948. Dva roky potom studoval na St. Procopius College v Lisle, v americkém státě Illinois. Licenciát teologie získal na Papežské lateránské universitě v Římě, kde studoval v letech 1950–1955. Na kněze byl vysvěcen 25. 9. 1955 v Green Bay v USA. V letech 1960–1962 byl knihovníkem Papežského pastoračního ústavu na Lateránské universitě a zároveň tajemníkem právě založeného Ústavu Jana XXIII. pro patristiku a středověk. Roku 1962 byl na Lateránské universitě promován na doktora teologie. O rok později se stal ředitelem knihovny této university a ve funkci setrval až do roku 1991. V roce 1964 získal, opět na Lateránské universitě, licenciát církevního práva, a diplom Školy paleografie a diplomatiky při Vatikánském tajném archivu. V letech 1968–1989 řídil náboženskou řadu římské Křesťanské akademie, ve které vyšlo 110 svazků. 29. 4. 1991 byl Jaroslav V. Polc jmenován docentem pro obor církevní historie na Katolické teologické fakultě Karlovy University v Praze a 14. 10. 1992 profesorem církevních dějin a patrologie. Od roku 1994 byl rovněž členem odborné komise Českého historického ústavu v Římě. V letech 1997–2002 byl děkanem KTF UK.

¹³⁰ Životopis: Univerzita Palackého: doc. ICLic. František Polášek, Th.D. In: *Univerzita Palackého: Cyrilometodějská Teologická fakulta* [online]. Olomouc [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: archive.is/8xC4R

Zemřel v Praze 15. 1. 2004.¹³¹

Bibliografie: *De origine festi visitationis B.M.V.* 1967. *Páté evangelium* 1974. *Světice Anežka Přemyslovna* 1988. *Agnes von Böhmen : 1211–1282 : Königstochter-Äbtissin-Heilige* 1989. *Svatý Jan Nepomucký* 2. vydání 1993. *Stručný přehled dějin českých a moravských diecézí po třicetileté válce* 1995. *Česká církev v dějinách* 1999, editor Jiří Kuthan. *Svaté roky : (1300–1983)*, 2000. *Pražské koncily a synody předhusitské doby* 2002. (spoluautorkou prof. Zdeňka Hledíkové). *Kardinál Josef Beran* (s použitím materiálů z Polcovy pozůstalosti sepsal Bohumil Svoboda, 2008)

Přeložil *Rozjímání v samotě* Thomase Mertona

Sborníky: *Otec vlasti: (1316 –1378)*, 1980. *Pražské arcibiskupství (1344–1994)*, se Zdeňkou Hledíkovou, 1994. Posmrtné vydání knihy *Miscellanea husitica* Jana Sedláka (1871–1924), se Stanislavem Příbylem 1996. *Svatý Vojtěch*, 1997.

Salajka Antonín (1901–1975)

Narozen 25. 4. 1901 v Moravské Nové Vsi, okr. Břeclav. SŠ: česká vyšší reálka v Hodoníně, maturita 1920, doplňující maturita z latiny 1922, z řečtiny 1924. VŠ: Bohoslovecká fakulta Karlovy university v Praze, absolutorium 1925. Kněžské svěcení 1925. Doktorát východních církevních věd: Pontificium Institutum Orientale v Římě, promoce 12. 6. 1930. Doktorát teologie: bohoslovecká fakulta Karlovy university v Praze, disertace *Místa Písma Sv. o vycházení Ducha sv. se zřetelem k výkladu východních odloučených theologů*, promoce 29. 2. 1936. Profesor SŠ. Dne 27. 11. 1945 tamtéž habilitace pro obor orientální teologie (soukromý docent), spis *Nauka východních odloučených theologů, zvláště ruských, o Kristově vykoupení*, schváleno MŠVU dne 26. 3. 1946. Od roku 1945–46 pověřen tamtéž přednáškami z východní teologie a výukou ruštiny. V roce 1949–50 i přednášky o křesťanském Východu na diecézním učilišti v Brně. Dne 11. 11. 1949 navržen na mimořádného profesora východního bohosloví, spis *O církvi* (1. díl), ke jmenování nedošlo. Dne 2. 10. 1950 jmenován na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze

¹³¹ Životopis: Jaroslav Václav Polc. In: *Databazeknih.cz* [online]. Polná [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.databazeknih.cz/zivotopis/jaroslav-vaclav-polc-41033>.

profesorem církevní slovanštiny, s účinností od 1. 9. 1950. Vedle výuky staroslověnštiny suploval v roce 1950–51 dogmatiku, v roce 1951–52 morálku, v roce 1952–53 dogmatiku a v roce 1953–55 morálku. Dne 1. 10. 1955 jmenován tamtéž profesorem staroslověnštiny a věrouky, s účinností od 1. 10. 1955. Pověřen výukou dogmatiky a staroslověnštiny. Dne 4. 2. 1956 jmenován tamtéž vedoucím katedry dogmaticko-morální, kde od roku 1951 zastával místo zástupce vedoucího (od roku 1950 neobsazené). Dne 12. 10. 1970 jmenován proděkanem pro roky 1970–72. Působení ukončeno po tzv. čestném roce dne 31. 8. 1973. Od 1. 10. do 31. 12. 1972 zaměstnán tamtéž jako externí učitel – lektor pro obor staroslověnština. Zemřel 2. 8. 1975 v Praze.

Bibliografie: *Nauka východních odloučených theologů, zvláště ruských, o Kristově vykoupení*, Praha: nákladem vlastním 1936. 172 s.; *Názory ruského theologa S. N. Bulgakova o Sofii, vtělení a vykoupení Kristově*. Praha 1937; *Studium křesťanského východu*, Praha: nákladem vlastním 1948. 30 s.; *Katolická věrouka*. Učebnice katolického náboženství pro vyšší třídy středních škol, Praha: Státní nakladatelství 1948.; *Katolická věrouka v přehledu*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1958. 286 s.; *De verbo Incarnato ac Redemptore. Summarium tractatus dogmatici*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1959. 197 s.; *Theologia dogmatica specialis* [: díl 1,] *Tractatus de Deo Uno*, 2., přeprac. vyd., Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1962. 96 s. (předchozí vydání: Praha: Česká katolická Charita [1951]); *Theologia dogmatica specialis* [: díl 2,] *Tractatus de Deo creante*, Praha: Česká katolická Charita [1951]. 108 s.; *Theologia dogmatica specialis* [: díl 3,] *Tractatus De Deo Trino*, 2., rozš. vyd., Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1963. 91 s.; *Theologia dogmatica specialis* [: díl 4,] *De sacramentis in genere*, [S.l.] [s.n.] [196 ?]. 35 s.; *Theologia moralis*, [S.l.] [s.n.] [196 ?]. 46 s.; *Úvod do studia staroslověnského jazyka a písemnictví*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1967. 240 s.; *Úvod do studia křesťanského východu. část obecná*, [S.l.] [s.n.] [19 ??]. 196 s.; *Velehradské unijní kongresy ve světle ekumenismu*, [S.l.] [s.n.] [19 ??]. 64 s.; *Ve světle víry. Katolická věrouka*, 2., rozšířené vyd. Olomouc: Velehrad, nakladatelství dobré knihy 1948. 286 s. (předchozí vydání: Olomouc: Dobrá kniha 1945); *Konstantin-Kyrill aus Thessalonike*, Hrsg. Antonín SALAJKA, Würzburg 1969. XXIV, 225 s.; Časopisecké studie, články a odborné recenze do odborných periodik: zejména: Časopis katolického duchovenstva,

Duchovní pastýř, Huseum, Hlídka.¹³²

Zvěřina Josef (1913–1990)

Narozen 3. 5. 1913 ve Střítěži, okr. Třebíč. SŠ: Druhé státní československé reálné gymnasium v Praze II – Truhlářské ulici (1924–1925), Arcibiskupské gymnasium v Praze, maturita 1933. VŠ Pontificium Athaeneum Lateranense, licenciát teologie 1938. Kněžské svěcení: 1937. Pastorec. V roce 1941–42 přednášel na Arcidiecézním bohosloveckém učilišti pražském předmět křesťanská archeologie. V roce 1942–43 internován v kněžském demeritním domě v Zásunkách. V roce 1943 zahájil na Arcidiecézním bohosloveckém učilišti pražském výuku křesťanské archeologie, zásahem gestapa opět odstraněn. Pastorec. Dne 8. 1. 1946 jmenován na bohoslovecké fakultě Karlovy university v Praze smluvním asistentem, s účinností od 1. 11. 1945 do 31. 10. 1947. Pověřen spoluprací s profesorem křesťanské archeologie a dějin církevního umění prof. Josefem Cibulkou. Jmenování opéakováno pro roky 1947–49 a 1949–51. Další studie: École des Hautes Études, École des Chartes a École du Louvre v Paříži, obor dějiny církevního umění (1946–47). Doktorát teologie: Bohoslovecká fakulta Karlovy university v Praze, disertace *Nástěnné malby krypty v Tavant. Příspěvek k duchovnímu obrazu románské doby*, promoce 18. 6. 1948. Od září 1950 do listopadu 1951 vojenská služba. Od ledna 1952 do listopadu 1965 vězněn. Dělník. Dne 17. 4. 1969 jmenován na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze se sídlem v Litoměřicích odborným asistentem pro obor křesťanská archeologie, s účinností od 1. 4. 1969. V roce 1969–70 pověřen přednáškami z křesťanské archeologie a dějin církevního umění a z pastorální teologie. Dne 1. 7. 1970 navržen tamtéž na jmenování docentem, spis *Znakovost výtvarného díla* a soubor dalších studií. Ke jmenování nedošlo. Závěr působení s koncem akad. roku 1969–70. Dne 7. 1. 1970 Ministerstvem kultury odvolán z funkce odborného asistenta, s účinností od 31. 12. 1970. Pastorec (1970–74). Důchod (1974). V roce 1977 podepsal Chartu 77. Čelní

¹³²□ NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939-1990: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2007, ISBN 9788024613697. s. 388-389.

představitel utajované výuky teologie a protagonista odporu katolické církve proti komunistickému režimu. V roce 1988 obdržel čestný doktorát teologie od University v Tübingenu. Dne 6. 1. 1990 jmenován kard. Františkem Tomáškem čestným děkanem Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakulty v Praze se sídlem v Litoměřicích. Dne 19. 6. 1990 jmenován tamtéž profesorem ekumenické teologie. Zemřel 18. 8. 1990 v Netunno, Itálie.

Bibliografie: *Les peintures de la crypte de Tavant*, Roma: Institutum Orientalium Studiorum 1947. 19 s.; *Znakovost obrazové složky filmu*, Praha: Filmový ústav 1968. 124 s.; *Věřouka: Mariologie, O milosti, O svátostech, Eschatologie*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1970. 98 s.; *Výtvarné dílo jako znak*, Praha: Obelisk 1971. 156 s.; *L'esperienza della Chiesa*, Milano: Jaca Book 1971. 179 s.; *Il coraggio di essere Chiesa*, Bologna: Centro Studi Europa Orientale 1978. 142 s.; *Ich habe mich entschieden: Mut zum Glauben*, Freiburg: Herder 1980. 160 s.; *Odvaha být církví*, Mnichov: Opus Bonum 1981. 176 s.; KANTŮRKOVÁ Eva – ZVĚŘINA Josef, *Dialog o víře*, Praha: Scriptum 1993. 78 s. (předchozí vydání: Mnichov: Opus bonum [1984]); *Maria*, Mnichov: Opus Bonum 1988. 169 s.; *La gioia di essere Chiesa*, Bologna: Centro Studi Europa Orientale 1990. 127 s.; *Teologie Agapé. Svazek I., Dogmatika*, Praha: Vyšehrad 2003. 404 s. (předchozí vydání: Praha : Scriptum, 1992); *Teologie Agapé. Svazek II., Dogmatika*, Praha : Scriptum, 1994; *Pět cest k radosti*, 3. vydání, Praha: Vyšehrad 2003 (Praha : Zvon, 1995; Praha : Zvon, 1997); *Fünf Wege zur Freude: theologische Reflexionen über eine kämpfende Kirche*, Leipzig: Benno 1995. 206 s.; *Vzdor ducha: z dopisů a kratších zamyšlení*, Praha: Vyšehrad 2002.¹³³

¹³³ NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939-1990: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2007, ISBN 9788024613697. s. 408-410.

Příloha č. II

„Tajemství, nad něj hlubšího v naší víře není; učení, jehož jediným základem a jedinou oporou je slovo Ježíše Krista; svátost, jež rozum pobuřuje a pokořuje a jejíž podstaty se marně všemi smysly snažíme dohlédnout – a přece je znovu světlem, nad něj zářivějšího, plnějšího a požehnanějšího nevěžlo a nevzejde na obzoru lidstva.

A opět – hostie, nad níž se nedá mysliti nic slabšího a bezbrannějšího. Bud'si kněz sebe nehodnější, i v jeho rukou leží tiše a mlčky; bud'si člověk sebe zlotřilejší, i do jeho rtů a srdce vchází bez odporu a bez obrany – každému rouhání je vysazena, všemožnému znesvěcení na pospas vydána – a přece volám, že je silou, jež se všemu lidskému měřítku vymyká a všemi svými účinky a vším svým na lidská srdce vlivem v pravdě a plně je božská.

Eucharistie světlem a silou lidstva – celé kulturní dějiny jeho a celé dějiny lidského srdce jsou mi té pravdy velikým, nesporným dokladem. Je především zjevením Boha v Jeho podstatě plné, se vši svátostí Jeho, všemohoucností a dobrotou a láskou Jeho. A není otázky pro lidstvo, na niž by hledalo odpovědi tak vytrvalé, tak horečné, jako je otázka Boha. Vši svou minulostí, všemi svými nynějšími zápasy myšlenkovými a boji, ba i svou nevěrou a popíráním nic jiného lidstvo nehledá, po ničem jiném dychtivěji netouží, než pojem Boha zřelo a kdy Boha znalo. Tehdy mu patřilo ještě každým úderem svého srdce, tehdy mu náleželo každým hnutím své vůle a ze styků bezprostředních, že styků s Ním osobních znalo i všemoc Jeho i lásku Jeho. To bylo v ráji, dokud hřích mezi lidstvem a Bohem neprohloubil propast k nepřeklenutí, to bylo v ráji, dokud nevděk a pýcha nevztyčily mezi Boha a lidstvo hradbu k nepřekročení. Jak bylo najednou temno v lidské duši, jak úžasně temno a pusto! „Otevřely se ovšem oči jejich“, jak jim sliboval Svůdce, ale jen proto, aby viděli své bídy všechnu hrůzu a svého provinění všechnu velikost. K nebesům, k Bohu už zrak jejich nedohlédl a pojem o pravém Bohu hledali – všude, pod každým nebem a na každém místě Ho hledali – vlastněma rukama si podobu Jeho hnětli, z kamene a mramoru to božstvo tesali, v posvátných hájích před ním na kolena padali, ze šumotu listí, z bublání potůčků, ze třpytu hvězd i ze hřmění hromu hleděli zachytit hlas Jeho a vůli Jeho – hledali ho a sblížit se s Ním chtěli – obětních zvířat k nesečení Mu v oběť dávali, ani lidských

obětí, ba ani obětí svých vlastních dětí nešetřili, k němu chtěli a bez Něho žítí nedovedli nikde – nikde, drazí moji! Hledali Ho, ale čím úsilovnější bylo to hledání, tím nižší božstva i lidstva nedůstojnější byly výsledky – až došlo to tak daleko, že v samém středisku kultury, v Athénách a v Římě, svůj oltář měla kde jaká nepravost a bohem se stala kde jaká mrzkost; vše bylo bohem, jen Bůh jím lidstvu nebyl! Jedině v národě židovském postaral se Hospodin, aby víra v Něho neumřela, ale jak cizí je nám, synům Evangelia, ta představa Boha starozákonního! Jak je nám přímo nepochopitelné, že se židé nikdy neodvažovali pravým jménem Ježíš nazvat a do svatyně svatyně že se jedině židovský velekněz a to pouze jedenkrát v roce odvážil vstoupit. Jak je nám to vše cizí a jak k nepochopení. A čím se to stalo? Odkud tak základní proměna našeho poměru k Bohu? To proto, drazí, že v noci pro všechny věky požehnané, ve chvíli, po níž tisíciletí toužila a o níž všechny spravedlivé duše po všechna staletí k nebi volaly „Slovo tělem učiněno jest“ a z Panny nad všechny pomysly čisté a svaté zrodil se božský Spasitel, Syn jednorozený věčného Boha, druhá božská osoba. A chudý se zrodil, z chudičké Matky se zrodil, v chudobě vyrostl a v chudobě zemřel, aby zvedl, povznesl a posvětil všechno, čím pýcha pohrdala, čeho se smyslnost lekala a co panovačnost v poutech svírala. To bylo zjevení Boha, to bylo zjevení Jeho lásky! A láska ta šla tak daleko, že se dala vláčet cestou křížovou, potupou zatopit, ranami poset a konečně na sám Kalvárie vrchol dala se vyvléci a tam na šibenici kříže přibít! A všechno to za nás a pro nás – začínáte, drazí, už svému Bohu rozumět? A ještě to té lásce boží nestačilo. Trpět za jiné a umřít za ně dovede konečně i člověk. Co matek dalo už životy za své děti, kolik životů padlo už za vlast v dobrovolné, hrdinské a bolestné smrti! Co však lásku Kristovu nekonečně vyvyšuje nad všechnu lásku lidskou, co jí vtiskuje zřejmou pečeť božství, je naše Eucharistie, je naše nejsv. Svátost oltářní. Nestačilo vtělenému Bohu za nás jen jednou umřít, v tak strašlivých mukách umřít; svědkem té Jeho smrti vykupitelské nesměly zůstat jen určitá chvíle a určité místo, umírat chtěl za nás z téže lásky nekonečné zas a zas, den co den, na všech oltářích, ve všech stoletích! Umírat chtěl za nás a žít chtěl mezi námi, živý, skutečný, se vši svou mocí, se vši svou láskou, se vším svým milosrdenstvím, ale ztajen a ukryt ve způsobě chleba, tak tichý a prostičký a nepatrný, aby i děcko s důvěrou mohlo k Němu přikleknout a sebe větší hříšník aby se Jeho svaté velebnosti nezděsil. A ještě to té lásce nestačilo. „Vezměte a jezte, totož je tělo mé,“ tak

zvolal při poslední večeři a tak volá podnes ke všem, kdo v Něho věří, ke všem, kdo po Něm dychtí, a ke všem, kdo svou čistotou nebo kajícností jsou Ho hodni. Znova volám: rozumíte již svému svátostnému Bohu? Vycitujete ten smírný rozdíl mezi Zákonem Starým a Zákonem Novým, mezi blesky sinaiskými a naší drobnou, věčnou lampou, mezi děsivým hřměním s hory Sinaie a dojemným tichem našeho svatostánku? Co zjevil po prvé užaslému světu kříž krví samého Boha zborcený, na vrcholu Golgoty k nebesům vztyčený, zjevuje mu znova a znova každý svatostánek, že Bůh je láska, neskonale svatá, neskonale čistá, láska i když zkouší, láska i když trestá, láska ve všem a ke všem! Drazí moji, jaká to záře tryská z hlubin tohoto neproniknutelného tajemství, a v jak plném světle zjevuje nám pravou podstatu boží.

Ale v jak plném světle i naši lidskou důstojnost! Bůh za nás umřel, za nás za všechny bez rozdílu umře. Tak nesmírnou cenu měla v očích Jeho každá duše lidská, že, aby ji spasil, svou krev božskou za ni do poslední prolil krůpěje. A přátelé moji, od této chvíle začaly pukati okovy, začaly se přímít zotročené šíje, začala se překlenovat dosavadní propast mezi vznešeným a prostým boháčem a chudým, králem a jeho nejnižším sluhou. Vše, nač je pyšna moderní kultura, duch spravedlnosti, bratrství, svobody a rovnosti, s kříže Kristova a jediné z něho začalo vanouti světem. A stůl Páně, stůl eucharistický to byl, kde to všechno prakticky začalo býti prováděno. „Vizte, jak se milují,“ volali v úžase římské pohané, když vznešené matrony se svými otrokyněmi, bohatí patricijové se svými sluhy ke stolu eucharistickému jako rovní s rovnými přiklekali a ve chvíli sv. přijímání tak plně pociťovali, že jsou všichni dětmi téhož nebeského Otce. Drazí moji, k praktickému provádění této veliké idey bratrské lásky byla by nestačila pouhá vzpomínka na oběť kalvarskou, traticí se stále hlouběji v šeru minulosti; věřící, ale tak slabé duše lidské musely denně, znova a znova míti před očima tutéž oběť, za všechny přinášenu, všem bez rozdílu platící, aby svou pýchu dovedli přemáhati u nohou Toho, jenž tak se ponížil, a své sobectví aby dovedli překonávati u trůnu Toho, jenž za nás všechno dal! Teprve odtud, se stupňů svatostánku naučili se lidé hleděti na sebe pravým, jasným pohledem – teprve odtud vzešlo jim poznání, všichni že mají stejný životní cíl, všichni téhož nebeského Otce a všichni tytéž nebeské naděje. Bůh je náš a my jsme boží – Bůh nás miluje, ale i my Jej smíme milovati, drazí moji, dá se kdy domyslit, co je v této pravdě pro nás velikosti a štěstí? Známe přece všechnu tu

ubohost svých lidských srdcí, do nich vniknouti hledí, svou milostí hledí je získat, svými dary je zasypává, svými zkouškami a tresty je kručí, jen aby se ta srdce naše té lásce Jeho vzdala a my abychom byli cele a trvale Jeho!

Ó jak to chápu, jakmile duše lidská poznala Boha v tomto pravém a plném světě, jakmile ve sv. přijímání okusila, jak sladký je Pán, a nebeským tím pokrmem nový, nadpřirozený život probíhal vši bytostí její, srdce její že k Němu zahořelo láskou, již žádná oběť nebyla těžkou, a žádná cesta, k tomu Bohu dojít, k Němu se přimknout a trvale Mu patřit, příliš obtížnou. Sotvaže lidstvo poznalo Boha, jenž je Láskou a Svatostí a Pravdou a Dobrem, uzřel svět s úžasem, čeho všeho je člověk schopen pro toho Boha, jenž sám za člověka a jeho spásu sebe všecek dal. I tehdy to byli slabí a křehcí lidé, jako jsme my dnes, ale ti lidé při vši slabosti svojí dovedli po tři plná staletí za Krista trpět a umírat jednotlivě a porůznu i v celých zástupech a současně ve všech končinách tehdejší nesmírné říše římské. Poznali Krista a v Něm a skrze Něho poznali i sebe. K sobě se přimkli láskou, na niž svět antický v němém úžase hleděl, a k Němu se přimkli věrností, již zlomit nedovedly ani sliby ani hrozby, ani potupa ani muka, ba nedovedla ji zlomit ani nejbolestnější smrt. Kde brali sílu k této věrnosti svojí, když se ukrývat musili v podzemních katakombách, když vláčení byli ze žaláře do žaláře, když na všech křižovatkách věšeni byli na šibenice kříže a na všech náměstích házeni v hořící hranice; kde a odkud čerpali sílu, když samým katanům padaly meče z rukou hrůzou nad jejich utrpením a nad jejich umíráním? Kde sílu brali? Z té prostičké hostie, zdánlivě tak malomocné a bezbranné, z hostie, již, pečlivě na prsou ukrytou, přinášeli jim věřící, aby tím „pokrmem silných“ dodali jim zmužilost i k mukám i k smrti. A ta krev mučednická, prolévaná tak ochotně a s takým nadšením pro Krista a z lásky k Němu, teče až posud, a není a nebude ani jedině země a není a nebude ani jediného národa, jejichž půda by nemusela býti tou krví mučednickou napřed zrozena, nežli se v ní ujat a v nádherné květy rozvíjet mohlo símě pravdy boží. Ale moji drazí, věrní učedníci Kristovi neuměli pro Něj jen umírat, dovedli pro Něj ve všech dobách a za všech poměrů i žít, a jen vševědoucí Bůh dovede rozhodnout, co bylo mnohdy těžší, ta smrt mučedníků či život světců. Zahleďte se v tu nesčetnou, zářivou jejich řadu, vyvolejte si v duších živé, plné představy kajících, jako byli Augustin a Norbert, duši liliově čistých jako Anežka a Alois, apoštolských misionářů jako Xaver, obnovitelů

a reformátorů všeho náboženského života jako František z Assisi – a rcete, byla-li po lidsku možná všechna ta síla a všechna vroucnost, všechna ta trpělivost a obětavost a láska, jíž jsou životy těch světců a světic božích tak plně prozářeny a prosyceny. Hleďte jejího zdroje a buďte už předem ujištěni, že u všech a při všech dojdete k božimu svatostánku. A není dosud jinak a nebude ani příště jinak. Všechny ty veliké zjevy křesťanských ctností, s nimiž se denně setkáváte v životě, ať už v osobě prostičké řeholní sestry, jež tiše, pokorně a s vytrvalostí, nad níž jen žasnout dovede, kdo jejím svědkem často může být, koná své veliké dílo křesťanské charity a žije svým přísným životem odříkání, či v osobě kněze, jenž s milostí boží dovedl pochopit svého úřadu všechnu vznešenost a všechnu zodpovědnost a věnuje péči o spásu duší své všechny síly a své všechno osobní štěstí – u všech uvidíte, nebyti Krista svátostného, u jehož nohou ve vroucích modlitbách klečí a u jehož oltáře denně ve sv. přijímání nových načerpávají sil, že by umdleli brzy a nestačili na úkol, jenž všechny síly lidské tak nezměrně převyšuje. A vás samých se dovolávám, vás, kteří jste přilnuli k božskému Spasiteli vši láskou svých upřímných srdcí, vás všech, kteří v životě svém soukromém i veřejném jevíte se býti věrnými učedníky Jeho, co vás udržuje v dobrém, co vás uchraňuje hříchu, co vám dodává mysl a co vás nadšením plní, ne-li to časté sv. přijímání? A proto znova a znova volám: Nelze ani dost blahořečit nynějšímu sv. Otcí za to, že k tomuto nepřebornému pramenu všeho nadpřirozeného života a vši nadlidské síly, vši zbožnosti svého srdce a vši autoritou svého úřadu nás všechny zve a volá a že ukládá kněžím, aby otevírali svatostánky a štědře aby z nich duším lidským podávali pokrm, po němž by duše hladověly více, než samy tušily.

Drazí moji! V našem národě padlo slovo a slovo to se šířilo mezi inteligenci i v davech prostého lidu a nalézalo u všech plnou víru, že prý Kristovo učení zlomilo páteř českého člověka a že vychovává z lidí slabochy a jen duše otrocké.

Drazí milí, dá se kdy změnit, co v tom je křivdy? Slabochy že byli ti rodiče naši, kteří se probíjeli životem plným soužení a strast, ale prošli jím s rukama čistými a svědomím bez poskvrny? Otrockými dušemi že jsou, kdo silnou, vytrvalou vůlí přemáhají v srdcích každé nízké hnutí, bojují den ze dne ten veliký, svatý boj se všemi nezřízenými pudy, vidí, jak kolem nich svět hýří a hřeší a oni vším tím nezmateni a vším tím nezvikláni jdou pevně a jistě za svými velikými, nesmrtelnými cíli?

*Není národa na světě, jemuž by nebylo třeba povah, zvyklých sebezapření, schopných obětí, věrně dbalých všech povinností k Bohu i lidem, povah, jež pro svoje přesvědčení dovedou mužně a statečně žít – a musí-li to být – dovedou za ně i umírat – a celé dějiny katolické církve na svých nejzářivějších stránkách přinášejí důkaz, že takové povahy vychovává náš tabernákl. Vychytali nám tu naši účast na tomto světovém eucharistickém sjezdě, a přece Bůh sám je nám svědkem, že to byla vzorná, poctivá láska k našemu lidu, pravá a nadšená láska k naší vlasti, která nás vedla při naší snaze, aby i náš český lid celými zástupy zúčastnil se holdu, jež Králi všech králů, Prameni všeho dobra a Dárci vši nadpřirozené síly chystají ve Vídni katolíci všech zemí a národů. Z těch duší svých jsme byli přesvědčeni, žádné ze svých velikých povinností k vlasti že tím nehradíme, v ničem že své oprávněné národní hrdosti zde ve Vídni nezapadáme, ale spíše, vrátíme-li se odtud do svých domovů, do svých rodin a k svým povinnostem a s duší kající zpovědí očištěnou, s vírou v Ježíše Krista svátostného oživenou a sesílenou a s Ním, svým živým a skutečným Bohem a Pánem v srdcích – i do těch rodin svých že přineseme více lásky a obětavosti a štěstí, i k těm vážným povinnostem svým víc nadšené síly a vytrvalosti. Amen.*¹³⁴

¹³⁴ XXIII. MEZINÁRODNÍ EUCHARISTICKÝ KONGRES VE VÍDNI, Cyrilo-Methodějská Knihovna V. Kotrba V Praze 1912. ISBN neuvedeno, s.180-186.

Abstrakt

VEHOVSKÝ, F.

Eucharistie v české katolické teologii od roku 1948 do roku 1989.

České Budějovice 2014. Disertační práce.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra systematické teologie. Vedoucí práce M. Kaplánek.

Klíčová slova: eucharistie, proměňování, mše svatá, kalvarská oběť, svaté přijímání, transsubstanciace, znamení, transsignifikace, transfinalizace, eschatologie, trvalá přítomnost, ekleziologie, kristologie.

Práce se věnuje katolické eucharistické teologii v období totalitního režimu, kdy byla církev utlačována. Nejprve jsou představena inspirační východiska pro eucharistickou nauku v našem prostředí, dále jsou to způsoby studia a teologické formace v době totality. Následují okruhy a autoři, kteří publikovali veřejně i v samizdatové podobě, případně v periodikách o eucharistii. Objevuje se zde nauková rovina, liturgická, ale i právní výklad eucharistické disciplíny. V neposlední řadě je to i oficiální učení církve o eucharistii. Poslední část se věnuje zhodnocení a přínosům, které česká katolická teologie v otázkách eucharistie v daném období přinesla. Jedná se i o nové výzvy, které přinášela světová teologie do našeho prostředí, a jak byly zpracovány.

Abstract

VEHOVSKÝ, F.

The Eucharist in the Czech Catholic Theology from 1948 to 1989.

České Budějovice 2014. The dissertation work. University of South Bohemia. Faculty of Theology. Department of Theological Disciplines. Dissertation supervisor doc. Michal Kaplánek, Th.D.

Key words: The Eucharist, Consecration, Holy Mass, Sacrifice of Calvary, Holy Communion, Transubstantiation, Signs, Transignification, Eschatology, Permanent Presence, Ecclesiology, Christology.

The dissertation pursues the Czech Catholic Eucharistic Theology during the totalitarian regime (1948–1989), when the church was oppressed.

In the beginning, there are introduced the inspirational bases for the teaching on the Eucharist in our setting. Following chapters focus on the main circles and authors that spread their ideas both in public and by a dissident activity called samizdat, eventually in some theological periodicals concerning the Eucharist. The last part evaluates the contribution of the Czech Catholic Theology to the Eucharistic issues at the given time. That includes some new challenges, too, which were brought by the world theology into our setting, and their processing.