

EUCHARISTIE JAKO OBĚŤ KRISTA-HLAVY  
A JEHO MYSTICKÉHO TĚLA.  
TEOLOGICKÁ REFLEXE VE SVĚTLE  
UČENÍ SV. TOMÁŠE AKVINSKÉHO

---

BENEDIKT T. MOHELNÍK

---

**ABSTRACT**

**Eucharist as Sacrifice of Christ-Head and his Mystical Body**

The theme of the study is the Eucharist as a sacrifice of Christ and his Mystical Body. In the beginning, the first analogy is stated – the unique and perfect sacrifice of Christ the High Priest on the cross. The author draws on the teaching of St. Thomas Aquinas whose concept of sacrifice is based on St. Augustine's definition. Augustine accentuates the finality of sacrifice: beatific union with God. Christ's sacrifice of love is sacramentally represented by the double consecration in the Eucharist. However, the Eucharist is also a spiritual sacrifice of the Church. It is the sacrament of love that unites together the Mystical Body of the Church. The fruit of the Eucharist is a spiritual sacrifice of the believers who come to be conformed to Christ. In it, the believers, like Christ, offer the sacrifice as well as being offered with their whole lives as sacrificial offerings. Thus they, like Christ, reach union with God.

**Key words**

Eucharist; Sacrifice; Spiritual sacrifice; Thomas Aquinas

DOI: 10.14712/23363398.2016.7

**S**lavení eucharistie je podle učení vyrůstajícího z tradice přinášením oběti k Boží oslavě.<sup>1</sup> Teologická reflexe zabývající se obětním charakterem eucharistie má za sebou dlouhou cestu. I když ji můžeme považovat za poměrně dobře „usazenou“, rozhodně toto téma není zcela vyčerpané a nepřestává být i pro současné tomisticky orientované autory přitažlivé, jak to dokazují příležitostně se objevující

---

<sup>1</sup> Viz např. LG 10 a 11; SC 47; *Institutio Generalis Missalis Romani* 1 a 2; KKC 1322–1325.

studie.<sup>2</sup> U těchto studií mě upoutaly především dvě věci. Tou první je implicitně předpokládaná definice oběti. U tohoto tématu se totiž pojmu oběti nelze vyhnout a přitom autoři nepokládají za potřebné ho analyzovat a pojem oběti definovat.<sup>3</sup> Domnívám se, že obnovený pohled na definici oběti může přinést svěží pohled také na eucharistickou oběť. Druhou věcí je nedostatečné zohlednění eklesiálního aspektu eucharistické oběti. Obvykle se u pojmů Kristova oběť – oběť církve setkáváme s jakousi dualitou, kterou je nutné překonat na základě pravdy víry, že eucharistie je s obětí na kříži totožná. Při identifikaci kalvárské oběti a její liturgické reprezentace se tak řeší časo-prostorová dimenze, otázka reálné podstatné identity obou událostí a jejich vzájemné vztahy, identita obětníka, jímž je poprvé a jedinečným způsobem Kristus osobně, a následně Kristus svátostně reprezentovaný posvěceným služebníkem. Za nevyčerpaný teologický potenciál považuji to, že se otázka identifikace obětovaného daru řeší výlučně, či téměř výlučně ve vztahu k osobě Ježíše Krista, který obětuje sám sebe na kříži krvavým způsobem a svátostně jako přítomný ve svátostných způsobách, zatímco eklesiální stránka zůstává velmi upozaděna. Ježíšova smrt na kříži přitom není obětí za něho samotného či za lidstvo

<sup>2</sup> Jako příklady můžeme uvést následující studie: Benoît-Dominique de La Soujeole OP. Přítomnost ve svatých tajemstvích: Úvahy o kristologické přítomnosti v eucharistii. *Společnost Tomáše Akvinského: Akta 3* (2006), s. 35–61; převzato z *Revue Thomiste* 104 (2004), s. 395–419. Štěpán Filip OP. „*Imago representativa passionis Christi*“: *l'essenza del sacrificio della Messa nella sua parte formale secondo San Tommaso d'Aquino*. Olomouc – Roma: Maticе cyrilometodějská – P.U.S.T. Angelicum 2007. Autor uvádí také téměř vyčerpávající bibliografii k tématu a rád na ni případně zájemce odkazují. Stručně shrnutí hlavních tezí je dostupné i v češtině: Štěpán Filip OP. „*Imago representativa passionis Christi*“: Podstata eucharistické oběti podle sv. Tomáše Akvinského. *Společnost Tomáše Akvinského: Akta 3* (2006), s. 7–34. Florent Urfels. Le sacrifice eucharistique. *Nouvelle revue théologique* 133 (2011), s. 374–388. Philippe-Marie Margelidon OP. La théologie du sacrifice eucharistique chez J. Maritain. *Revue Thomiste* 115 (2015), s. 101–147.

<sup>3</sup> Platí to o všech pracích uvedených v předchozí poznámce. Š. Filip se podrobně zabývá materiální a formální stránkou oběti eucharistie, ale definici oběti předpokládá. F. Urfels se sice definicí oběti zabývá a správně odkazuje na Kristovu oběť na kříži, kterou sv. Tomáš traktuje ve světle Augustinovy definice oběti (se kterou pracuji dále v textu tohoto článku). Když však autor dojde k eucharistické oběti, považuje aplikaci Augustinovy definice na kalvárskou oběť spíše za jakýsi úhybný manévř ze strany sv. Tomáše a svou argumentaci staví na rozlišení pojmů *immolatio* a *oblatio*, s nimiž sv. Tomáš pracuje v pojednáních o rituálních obětech, ale nikoliv v pojednání o oběti Kristově či o duchovní oběti. Ph.-M. Margelidon se zaměřuje na kritiku Maritainova a v důsledku také Journetova pojetí eucharistické oběti. O to víc je zarážející, že ani tento autor pro vlastní argumentaci, rozvinuté v dlouhé části článku „4. Évaluation et critique“ (s. 123–144), definici oběti neexplicituje.

ve smyslu exkluzivního zástupnictví, kdy by jeden vystupoval na místě všech ostatních, ovšem bez nich. Ježíšovo zástupnictví je inklusivní. Vystupuje jako první z těch, které zastupuje. Jako velekněz jediné dokonalé oběti a zároveň jako dokonalý obětní dar jedná v pozici Hlavy svého mystického těla, které spolu s ním vytváří v obou aspektech, totiž obětujícího a obětního daru, jediný nedílný celek. Tato skutečnost se musí nutně promítnout i do chápání eucharistické oběti.

Pokud chceme uvažovat o eucharistii jako o oběti, a o pojmu oběti vůbec, musíme zcela nutně začít u Kristovy oběti na kříži. Pojem oběti je totiž pojmem analogickým, a proto nejprve musíme stanovit první analogát, tedy tu skutečnost, k níž se všechny ostatní vztahují, protože právě ona nejdokonaleji uskutečňuje obsah daného pojmu.<sup>4</sup> Tou je beze vší pochyby nejdokonalejší oběť, či spíše jediná dokonalá oběť, totiž oběť Kristova. Tento postup můžeme dobře pozorovat v Sumě teologie sv. Tomáše Akvinského, z jehož nauky tato studie vychází.<sup>5</sup> Když se svatý Tomáš poprvé v celku Sumy dotýká tématu oběti v rámci pojednání o zákonu, konkrétně o rituálních ustanoveních Starého zákona, zcela jasně už odkazuje na Kristovu oběť, ke které se všechny starozákonní vztahují jako obrazy ke skutečnosti.<sup>6</sup> Podobný

<sup>4</sup> Tento metodologický přístup znamená, že se nebudu snažit o vytvoření obecného a abstraktního pojmu oběti, který by se potom následně aplikoval na konkrétní realizace oběti. Naopak budu nejprve analyzovat konkrétní a dokonalou realizaci oběti a následně reflektovat k ní vztahované skutečnosti.

<sup>5</sup> Nauka sv. Tomáše výrazně ovlivnila v této otázce nejen následné teologické myšlení, ale také se významně propsala do magisteriálních dokumentů, především Tridentského koncilu, na který doktrinárně navazuje II. vatikánský koncil. Prostřednictvím katechismu vydaného po Tridentském koncilu se dostala i do obecného povědomí věřících. Návrat k tomuto prameni umožní nejen lépe pochopit učení posledního ekumenického koncilu, ale také korigovat jisté deformace myšlení, ke kterým v průběhu času došlo. Proto považuji za důležité nově prozkoumat Tomášovo učení nejen pro tomisticky orientovanou teologii, ale pro současnou teologii vůbec.

<sup>6</sup> Jedná se o otázky *STh* I-II, 101–105, ve kterých sv. Tomáš postupně analyzuje ceremoniální předpisy Starého zákona. Po důkladném rozboru té které části předpisů, zvláště obětních, vždy následuje pasáž, která ukazuje na jejich kristologické, případně ekleziologické naplnění v Novém zákoně. Z toho je zřejmé, že sv. Tomáš chápe pojem oběti analogicky právě ve vztahu ke Kristově oběti. V dalším textu budu uvádět odkazy na důležitá místa, která tento Tomášův postup dokládají. Považuji za důležité na to upozornit, neboť je nutné vyvarovat se pokušení „lineárního čtení“ Sumy, které by vedlo k tomu, že první místo, kde sv. Tomáš pojem oběti analyzuje, bude také považován za první analogát. Části Sumy teologie, kterými se zabýváme, psal sv. Tomáš kontinuálně, což hovoří ve prospěch ucelenosti pojmu oběť rozptýleného na více místech díla. Část I-II a II-II sv. Tomáš redigoval v Paříži v letech 1271–1272, zde začal také *Tertia pars* a pokračoval na ní až do prosince 1273 v Neapoli. Viz Jean-Pierre Torrell. *Initiation à Saint Thomas d'Aquin; Sa personne et son oeuvre*. Paris: Cerf 2015, s. 193–195.

přístup vede svatého Tomáše při pojednání o oběti v traktátu o ctnosti nábožnosti<sup>7</sup> (oba traktáty v Sumě teologie předcházejí kristologickým otázkám).

### Kristova smrt na kříži jako oběť

Za zásadní text pojednávající v Sumě teologie o Kristově oběti musíme považovat třetí článek 48. otázky ve Třetí části. Východiskem je pro svatého Tomáše biblický verš Ef 5, 2 citovaný v argumentu *sed contra*: „vydal se za nás tím, že přinesl sebe Bohu v oběť příjemné vůně“, který prostupuje celé jeho učení o oběti.<sup>8</sup>

Tento verš svatého Pavla jasně říká, že Kristus obětoval jako oběť sám sebe, i když méně explicitně než jednoznačná tvrzení listu Židům. Tomáš tento verš upřednostňuje patrně kvůli tomu, že v latinském znění se objevují dva termíny tradičně definující oběť, totiž *oblatio* a *hostia*, a kvůli závěru verše, který metaforou příjemné vůně vyjadřuje Boží zalíbení v Kristově oběti.<sup>9</sup> Nepochybným důvodem je i fakt, že se s narážkou na tento verš setkává v Augustinově pojednání o oběti, jak hned uvidíme. V odpovědi třetího článku 48. otázky pak sv. Tomáš předkládá popisnou definici oběti, kterou zakládá na učení sv. Augustina,<sup>10</sup> jehož považuje za významnou autoritu:

Obětí se ve vlastním smyslu nazývá něco, co je vykonané k Boží cti, která mu právem přísluší, s úmyslem se mu zalíbit. A proto Augustin v X. knize spisu *De Civitate Dei* říká: „Pravou obětí je každý skutek, který konáme,

<sup>7</sup> Viz *STh* II-II, 85, 1–4. Také zde stojí v pozadí augustinovská definice oběti, což dobře odpovídá morálnímu hledisku, v jehož perspektivě se Tomáš tématu oběti věnuje. Dále v textu upozorníme na důležitá místa této otázky.

<sup>8</sup> Celý tento verš zní: „Kráčejte tedy cestou lásky po příkladu Krista, který si vás zamiloval a vydal se za nás tím, že přinesl sebe Bohu v oběť příjemné vůně.“ Odkaz na Ef 5, 2 se v kristologické části objevuje už v *STh* III, 46, 10 ad 1, kde se mluví o vhodnosti místa Kristova utrpení: „Kristus trpěl nejvhodněji v Jeruzalémě. A to za prvé, protože Jeruzalém byl místo vyvolené Bohem, aby se mu tam přinášely oběti. Tyto předobrazné oběti pak zobrazovaly Kristovo utrpení, které je pravou obětí, podle toho, co čteme v Ef 5, 2: Vydal sebe v oběť a jako dar příjemné vůně.“ V části o zákonech v *STh* I-II, 102, 3 corp. svatý Tomáš také odkazuje na dokonalou Kristovu oběť a opírá se přitom o citáty Ef 5, 2 a Žid 10, 11.

<sup>9</sup> Verš Ef 5, 2 jak ho cituje svatý Tomáš, v latině zní: „Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.“

<sup>10</sup> Sv. Augustin nepochybně sám navazuje na svého učitele sv. Ambrože, který chápe účast nově pokřtěných na eucharistii jako duchovní oběť sebe sama. Srov. David Vopřada. *Mystagogie: Výkladu 118. žalmu sv. Ambrože*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2015, s. 133–134.

abychom se spojili svatým společenstvím s Bohem, totiž zaměřený k tomu nejvyššímu dobru, jímž můžeme být skutečně blaženi.“ Kristus však, jak se tamtéž dodává, „v utrpení vydal sám sebe za nás;“ a právě tento skutek, totiž že dobrovolně nesl utrpení, byl Bohu velmi milý, protože vycházel z lásky. Proto je jasné, že utrpení Kristovo bylo pravou obětí. A jak potom sám v téže knize dodává, „mnohonásobnými a rozmanitými znameními této pravé oběti byly dávné oběti svatých; neboť tato jedna byla předobrazována mnohými, jako když se jedna věc říká mnohými slovy, aby se bez vzrušení odporu hodně zdůraznila.“ „A protože se u každé oběti musí uvážit čtyři věci, jak říká Augustin ve IV. knize spisu *De Trinitate*, totiž komu se přináší, kdo ji přináší, co se přináší a za koho se přináší, on sám, jenž nás jako jediný a pravý prostředník smiřuje s Bohem pokojnou obětí, zůstal jedno s tím, jemuž obětoval, sjednotil se s těmi, za které obětoval, on sám je tím, kdo obětoval i co obětoval.“<sup>11</sup>

To první, co stojí za povšimnutí v Tomášově definici oběti, je jeho důraz na lidské jednání. Obětí není prvořadě nějaká věc, obětní dar v předmětném smyslu, ale „něco, co je vykonané“ (*aliquid factum*). Takto se svatý Tomáš téměř přímočaře dostává na duchovní rovinu. Hodnota lidského jednání se odvíjí především od vnitřních postojů a pohnutek jeho nositele. Vydat sebe sama za druhé, jak to učinil Kristus, pak není pouze jedním z mnoha ušlechtilých skutků, které člověk může vykonat, ale je projevem největší lásky.<sup>12</sup> Druhým prvkem definice oběti je motiv vykonaného skutku, totiž učinit zadost povinné úctě k Bohu s úmyslem zalíbit se mu. Láska je nejvyšší ctností ze všech, a proto ve skutcích, které z ní vycházejí, nalézá Bůh největší zalíbení. Dalším důležitým prvkem je finalita oběti, jíž je spojení člověka s Bohem.<sup>13</sup> Zde přichází ke slovu opět láska, protože právě ona jediná může člověka s Bohem skutečně sjednotit. V Tomášově pojetí je tak láska po všech stránkách podstatným prvkem oběti.

<sup>11</sup> *STh* III, 48, 3 corp. Překlad citovaných pasáží ze Sumy teologie je v této studii můj vlastní.

<sup>12</sup> Viz Jan 15, 13: „Nikdo nemá větší lásku nad takovouto: položit svůj život za své přátele.“ Myšlenka, že důvodem dokonalosti Kristovy oběti je přemíra lásky, se objevuje už v *STh* I-II, 102, 3 corp., kde sv. Tomáš odkazuje na Jan 3,16, a dále v *STh* I-II, 102, 3 ad 8, či 102, 5 ad 2.

<sup>13</sup> Toto zacílení oběti sv. Tomáš uvádí už v rozlišení na vnější a vnitřní kult v *STh* I-II, 101, 2 corp., a dále v 102, 3 corp.

V odpovědích na argumenty se Tomáš k tomuto tématu vrací a rozvíjí ho. V odpovědi na první argument svatý Tomáš dále vysvětluje, proč jako předobrazy sloužila těla zvířat. Jimi se naznačovalo Kristovo tělo, které je nejdokonalejší obětí. Tomáš pro toto tvrzení uvádí čtyři důvody. První důvod říká, že lidské tělo je obětováno za lidi, kteří ho požívají ve Svátosti. V tomto stručném a hutném textu musíme odkaz na eucharistii považovat za velmi významný, neboť dokládá, že Akvinát už na tomto místě domýšlí, jak bude svou kristologickou reflexi uplatňovat v pojednání o této svátosti. Druhý důvod mluví o trpnosti a smrtelnosti a třetí o bezhříšnosti Kristova těla. Čtvrtý důvod poukazuje na to, proč měl Bůh v této oběti zalíbení: obětující obětoval své vlastní tělo z lásky. Stejný princip se objevuje v odpovědi na třetí argument, kde se říká, že Kristova smrt byla obětí proto, že ji vytrpěl z lásky. Naproti tomu ti, kdo Krista zabili, žádnou oběť nepřinesli. Radikální kontrast vynikne, když srovnáme Kristovu smrt se starozákonními oběťmi. U nich platí, že ten, kdo usmrtil obětní dar, tj. zvíře, přinesl oběť. Původci a vykonavatelé rozsudku Krista sice usmrtili, avšak žádnou oběť nepřinesli, naopak se dopustili těžkého zločinu.

V Tomášově chápání oběti se dále uplatňuje jeho antropologie, která vnímá člověka jako bytostnou tělesně-duchovou jednotu. Tělo je integrální součástí člověka a ze všech skutečností, které zároveň náležejí do hmotného viditelného světa, je tudíž tím nejvlastnějším, co člověk vlastní. Vnitřní svět člověka se prostřednictvím těla zviditelňuje a vstupuje do hmotného světa. Když Kristus přináší jako oběť sebe sama, činí to vnitřním úkonem lásky, který nutně zahrnuje i jeho tělesnost, protože v Kristu je integrita lidské tělesně-duchové jednoty dokonalá.

Zajímavá je z našeho pohledu také odpověď na druhý argument, v němž zaznívá, že sama Kristova oběť je znamením ve vztahu k životu křesťanů. Znamená to, že Kristova oběť, která spočívá ve vydání se z lásky, je vzorem pro jednání křesťanů. Svatý Tomáš odkazuje na 1 Petr 4, 1–2: „Když tedy Kristus trpěl v těle, i vy se vyzbrojte tímž smýšlením, to je: ten, kdo trpěl v těle, skoncoval s hříchem, aby strávil čas, který zbývá k žití v těle, nikoli podle lidských vášní, ale podle Boží vůle.“ Ve výše citované pasáži se svatý Tomáš odvolává na Augustinův výrok, ve kterém se mezi čtyřmi charakteristikami oběti uvádí také Ježíšovo sjednocení s těmi, za které se obětuje. Kristova oběť je pro křesťana více než pouhý vzor. Jeho vlastní obětí je ze strany Krista už vytvořeno reálné sjednocující pouto mezi ním a křesťanem, který

se k jeho oběti připojí. Můžeme v tom vidět přípravu půdy pro téma duchovní oběti,<sup>14</sup> o němž bude řeč dále v souvislosti s eucharistií.

Kristovy zásluhy, které jsou plodem jeho oběti, se přenášejí na druhé z titulu jeho postavení Hlavy. Zde se ukazuje důležitost právě onoho niterného spojení Krista-hlavy a údů. Tomášova koncepce Kristova spasitelného utrpení je výrazně eklesiální. Otázka 48 řeší modalitu Kristova utrpení, totiž jakým způsobem se uskutečňuje:

Kristu byla dána milost, nejen jako jednotlivé osobě, nýbrž pokud je hlavou církve, aby totiž z něho přetékala do údů. A proto se Kristovy činy vztahují jak k němu, tak k jeho údům takovým způsobem, jako se činy jiného člověka, který je v milosti, vztahují k němu.<sup>15</sup>

Tomášův pohled na zadostiučinění dále dokresluje jeho pojetí oběti. Za pozornost stojí především to, jakým způsobem uspořádává jednotlivé aspekty. Rozhodující je, že jako východisko je znovu postavena láska, jejíž jedinečnost daná kvalitami Kristovy osoby předčí všechno ostatní.

Za urážku činí zadost ten, kdo podá uraženému to, co on stejně nebo více miluje, než nenávidí urážku. Kristus však utrpením z lásky a poslušnosti podal Bohu něco většího, než vyžadovalo odčinění celé urážky lidského pokolení, a to nejprve pro velikost lásky, s níž trpěl. Za druhé pro hodnotu svého života, jež položil na zadostiučinění, což byl život Boha a člověka. Za třetí pro rozsah utrpení a velikost přijaté bolesti.<sup>16</sup>

Opět zde velmi silně zaznívá eklesiální přístup, když Tomáš v odpovědi na první argument dodává: „Hlava a údy jsou jako jedna mystická osoba. A proto Kristovo zadostiučinění patří všem věřícím, jakožto jeho údům.“<sup>17</sup>

Svatý Tomáš mluví v souvislosti s Kristovou obětí samozřejmě také o Ježíšově fyzickém a duševním utrpení a o jeho hodnotě, přesto ho nechápe jako podstatný prvek či součást definice oběti. Útrpná stránka je s obětí spojena jedinečně kvůli hříchu. Kult Boha vyjadřovaný

<sup>14</sup> Myšlenka, že věřícím se v Kristu dostává uvedení k duchovnímu kultu, který vzdávají Bohu, je formulována už v *STh* I-II, 101, 2 ad 4.

<sup>15</sup> *STh* III, 48, 1 corp.

<sup>16</sup> *STh* III, 48, 2 corp.

<sup>17</sup> *STh* III, 48, 2, ad 1.

za pomoci viditelných skutečností zahrnuje dva neoddělitelné prvky: přinesení oběti (*oblatio*) a odevzdání oběti (*immolatio*).<sup>18</sup> Oblace spočívá v uznání a potvrzení Boží svrchovanosti. Imolace spočívá v odevzdání sama sebe nebo ve zřeknutí se sebe jako nejvyšší hodnoty, což se děje vnitřním úkonem vůle. Situace hříchu zatížila imolaci jaksi zvnějšku útrpností, protože vyžaduje vytržení ze sebelásky člověka, který se kvůli hříchu ponořil do sebestřednosti. Utrpení či dokonce smrt tak není podstatou oběti,<sup>19</sup> neboť i tehdy, když není láska znehodnocena sebeláskou, zůstává dar sebe sama skutečnou obětí.

Pro doplnění našeho tématu se ještě musíme zastavit u Tomášova traktátu o Kristově kněžství,<sup>20</sup> ve kterém také nemůže chybět pojednání o oběti. Poté, co svatý Tomáš na základě biblické nauky představí důvody vhodnosti pro Kristovo kněžství (22, 1), zaměřuje se na hlavní úkon, který přísluší knězi, tzn. na přinášení oběti. V centru pozornosti stojí otázka, zda může být Kristus knězem a zároveň obětním darem. Východiskem odpovědi je verš Ef 5, 2 uvedený v argumentu *sed contra*, podobně jako v pojednání o Kristově oběti v otázce 48, 3.

Korpus prvního článku 22. otázky začíná citátem definice oběti svatého Augustina: „Je tedy oběť viditelnou svátostí, tj. svatým znamením neviditelné oběti.“<sup>21</sup> Tato neviditelná oběť spočívá pro člověka v tom, že Bohu přináší svého ducha, jak říká žalm 50, 19, a který svatý Tomáš cituje: „Zkroušený duch, to je oběť milá Bohu.“<sup>22</sup> Obětní dar, který Kristus obětoval, je tedy on sám. „Velký přínos tohoto článku, jak poznamenává J.-P. Torrell, tkví jistě v zapracování ideje oběti formulované Augustinem ve slavné pasáži *O Boží obci* (10, 5–6).“<sup>23</sup>

Ve zdůvodnění, proč člověk vlastně potřebuje oběť, je důraz položen na finalitu oběti, kterou je sjednocení s Bohem. Uváděné účinky

<sup>18</sup> Srov. *STh*, II-II, 85, 3 ad 5, kde sv. Tomáš říká, že s věcmi podávanými Bohu (*oblatio*) se musí dát něco, co vyjádří jejich odevzdání Bohu.

<sup>19</sup> Viz Edward Schillebeeckx. *L'économie sacramentelle du salut: réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*. Fribourg: Academic press 2004, s. 417.

<sup>20</sup> *STh* III, 22.

<sup>21</sup> Augustin. *O Boží obci knih XXII*. Překlad Julie Nováková. Praha: Vyšehrad 1950, kniha 10, kapitola 5, s. 480.

<sup>22</sup> Tento verš cituje sv. Tomáš také v pojednání o oběti jako úkonu ctností zbožnosti, viz *STh* II-II, 85, 2 corp.

<sup>23</sup> Thomas d'Aquin, *Le Verbe incarné, IIIa, Q. 16–26*. Překlad a poznámky Jean-Pierre Torrell. Paris: Cerf 2002, s. 357, pozn. 85. Evokovaný výrok svatého Augustina zní: „Pravou obětí je každý skutek, který konáme, abychom se spojili svatým společenstvím s Bohem, totiž zaměřený k tomu nejvyššímu dobru, jímž můžeme být skutečně blaženi.“ Překl. J. Nováková, Augustin. *O Boží obci knih XXII*, s. 482.

oběti, jako je odpuštění hříchů, uchování ve stavu milosti a nakonec dokonalé sjednocení lidského ducha s Bohem, kterého dosáhne člověk ve stavu slávy, ukazují na tuto perspektivu. Na podkladě biblických citátů pak svatý Tomáš dokládá, že všech těchto dobrodiní se člověku dostává díky Kristovu lidství. Z toho pak vyplývá, že Kristus je nejen knězem, ale také zároveň obětním darem.

## Eucharistie je znázorněním Kristovy oběti na kříži

Eucharistii, nakolik je obětí, se svatý Tomáš věnuje v traktátu o této svátosti až v poslední otázce, tj. *STh* III, 83, která se soustředí na svátostný obřad. Mohlo by se zdát, že svatý Tomáš nepřisuzuje problematicke dostatečnou pozornost a nedává jí náležité místo. Vyplývalo by to přinejmenším ze srovnání s obdobím od Tridentského koncilu, kdy se jednalo o zásadní otázku katolické nauky o eucharistii. V Tomášově pojetí však má spojení obřadu eucharistie a pojmu oběti své logické odůvodnění. Je notoricky známé, že podle svatého Tomáše spadají svátosti do rodu znamení.<sup>24</sup> Od znamenání významu se odvozuje obsah a účinky svátostí. Už v pojednání o Kristově oběti na kříži svatý Tomáš rozlišuje mezi její vnější a vnitřní stránkou. Vnější událost Kristovy smrti na kříži je znamením Kristovy vnitřní oběti.<sup>25</sup> Také u eucharistie platí, že vnější způsob slavení svátosti je znamením vnitřního obsahu. Proto je přirozené, že se téma oběti rozvíjí především v souvislosti s pojednáním o liturgickém slavení eucharistie, tedy při příležitosti rozboru jejího svátostného znamení. Že je svátost eucharistie obětí, však nezaznívá poprvé až na samém konci traktátu o eucharistii. Už v otázkách věnovaných svátostem obecně nacházíme formulace, které o eucharistii jako oběti mluví.<sup>26</sup> V samotném traktátu o eucharistii je rozptýleno mnoho výroků, které v různých souvislostech mluví o eucharistii jako o oběti. Poprvé se zde mluví o oběti, když svatý Tomáš analyzuje různé názvy této svátosti, které řadí podle tří časových rovin každého svátostného znamení: minulost, přítomnost a budoucnost. První z názvů, který svatý Tomáš uvádí, je tudíž připomínka, protože odkazuje na minulou událost Kristovy smrti na kříži.

<sup>24</sup> *STh* III, 60, 1 corp. a další místa.

<sup>25</sup> Srov. *STh* III, 22, 2 corp.

<sup>26</sup> Viz např. *STh* III, 61, 3 ad 5, 63, 3 corp., 65, 6 corp., apod. a dokonce už předtím v pojednání o ceremoniálních předpisech SZ v *STh* I-II, 101, 4 ad 2.

A protože událost smrti na kříži byla obětí, je také eucharistie obětí.<sup>27</sup> V odpovědích na argumenty svatý Tomáš ještě upřesňuje vztah mezi minulou událostí Kristovy smrti na kříži a přítomným slavením eucharistie. Eucharistie je oběť, nakolik znázorňuje Kristovo utrpení, a je dar, nakolik obsahuje samotného Krista.<sup>28</sup> Znovu zde svatý Tomáš odkazuje na verš Ef 5, 2. Něco znázorňovat je pak rolí vnějšího svátostného znamení. Proto je tedy nejpříhodnějším místem pro rozpracování pojmu oběti právě ta část, která se zabývá obřadem svátosti.

První článek 83. otázky se přímo táže, zda je při slavení tohoto tajemství Kristus obětován. V odpovědi článku čteme:

Slavení této svátosti se nazývá obětováním Krista ze dvou důvodů. A to nejprve, protože, jak praví Augustin<sup>29</sup> ve spisu *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, „Obrazy bývají nazývány jmény těch věcí, jichž jsou obrazy. Tak když vidíme deskovou nebo nástěnnou malbu, řekneme: To je Cicero a to Sallustius.“ Ale slavení této svátosti, jak bylo řečeno výše,<sup>30</sup> je jakýsi názorný obraz Kristova utrpení (*imago est quaedam repraesentativa passionis Christi*), které je pravou obětí. Proto Ambrož<sup>31</sup> k listu Židům říká: „V Kristu byla jednou podána oběť přinášející věčnou spásu. Co tedy děláme my? Zda každý den neobětujeme na připomínku jeho smrti?“

Druhým způsobem se slavení této svátosti nazývá obětováním Krista co do účinku utrpení, protože totiž touto svátostí se stáváme účastnými ovoce Pánova utrpení. Proto se též v jedné nedělní sekretě<sup>32</sup> říká: „Kdykoli se slaví připomínka této oběti, koná se dílo našeho vykoupení.“

Tudíž co do prvního způsobu se Kristus mohl nazývat obětovaným také v obrazech Starého zákona. Proto se také ve Zj 13, 8 říká: „Jejichž jméno není zapsáno od počátku světa v knize života zabitého Beránka.“

<sup>27</sup> Viz *STh* III, 73, 4 corp.

<sup>28</sup> Viz *STh* III, 73, 4 ad 5: „Hoc sacramentum dicitur *sacrificium*, inquantum repraesentat ipsam passionem Christi. Dicitur autem *hostia*, inquantum continet ipsum Christum, qui est *hostia* suavitatis, ut dicitur Ephes. V.“ Můžeme si zde všimnout, že Tomáš cituje biblický verš volně, když užívá dvojici slov *sacrificium* a *hostia*, oproti původnímu biblickému verši *oblatio* a *hostia*.

<sup>29</sup> Augustinus, *De divers. quaest. ad Simplic.*, Lib. II, q. 3 (PL 40, 143).

<sup>30</sup> *STh* III, 76, a. 2, ad 1; 79, a. 1.

<sup>31</sup> Srov. Gratianus. *Decretum*, P. III De cons., dist. II, can. 53 In Christo semel (RF I, 1335). Citováno v Rabanus Maurus. *Enarr. in epist. B. Pauli*, Lib. XXVII, super *Hebr.* X1 (PL 112, 780) a v komentáři *In Hebr.*, super X1, vydaném pod Ambrožovým jménem (srov. PL 17, 47). Převzato z Ioannes Chrysostomus, *In Hebr.*, hom. XVII (PG 63, 131).

<sup>32</sup> Dominica septima post octavam Trinitatis (*Missale* S.O.P., s. 284).

Ale co do druhého způsobu je této svátosti vlastní, že se při jejím slavení obětuje Kristus.

O autoritu svatého Augustina se svatý Tomáš opírá nejen v právě citované odpovědi, ale také v argumentu *sed contra*.<sup>55</sup> V odpovědích na první sérii argumentů ještě svatý Tomáš doplňuje důležité výpovědi o povaze eucharistické oběti. S odvoláním na list Židům a autoritu svatého Ambrože učí, že Kristova oběť na kříži a její liturgické slavení v eucharistii je jedna totožná oběť.<sup>54</sup> Nejen samotná konsekrace svátostných způsob, ale také oltář znázorňující Kristův kříž<sup>55</sup> a kněz, který pronáší konsekrační slova v osobě a moci Krista, jsou součástí „národního obrazu Kristova utrpení“.<sup>56</sup> Skutečnost, že kněz jedná v osobě a moci Krista, navíc zajišťuje totožnost kněze a obětního daru, jako tomu bylo v případě historické události Kristovy oběti na kříži. Svátostným znamením nejsou pro svatého Tomáše pouze samotné eucharistické způsoby chleba a vína, ale celé liturgické dění. Díky tomuto chápání liturgie bude svatý Tomáš moci, jak uvidíme později, zahrnout do svátostného znamení i věřící jako znamení mystického těla Kristova. Projevuje se zde Tomášovo širší pojetí svátostného znamení, které je živým dědictvím patristické teologie, zahrnující celek liturgického slavení.

V nauce svatého Tomáše o eucharistii jako oběti je tudíž klíčovým pojmem právě znázornění Kristovy oběti prostřednictvím svátostného znamení. Výroky, které s tímto pojmem zacházejí, jsou rozptýleny po celém traktátu o eucharistii, což potvrzuje, že tento pojem je skutečně základním kamenem Tomášovy nauky. Pokusíme se systematizovat její hlavní rysy. Nejprve je nutné si uvědomit, že svatý Tomáš nepoužívá výraz reprezentovat v jeho časovém významu, ve smyslu aktuálního zpřítomňování něčeho minulého, ale ve významu vizuálním.<sup>57</sup> Proto ho také do češtiny překládám slovem znázorňovat a nikoli zpřítomňovat.<sup>58</sup> Kristovo utrpení zobrazuje nejen slavení eucharistie,

<sup>55</sup> *STh* III, 85, 1 sc.: „Augustin ve spisu *Liber sententiarum Prosperi* říká: „Kristus byl jednou obětován sám v sobě, a přece se denně obětuje ve svátosti.“

<sup>54</sup> Srov. *STh* III, 85, 1 arg. 1 a ad 1.

<sup>55</sup> Viz *STh* III, 85, 1 ad 2.

<sup>56</sup> *STh* III, 85, 1 ad 5.

<sup>57</sup> Viz Thierry-Dominique Humbrecht. L'Eucharistie, „représentation“ du sacrifice du Christ, selon saint Thomas. *Revue Thomiste* 98 (1998), s. 355–386.

<sup>58</sup> Pro úplnost musíme uvést, že některá magisteriální vyjádření nedávné minulosti sice používají klasický termín representovat, nerespektují však jeho původní význam vizuálního znázornění (jak to např. důsledně dělá Tridentský koncil), ale užívají ho

ale také různé svátosti Starého zákona, především oběť velikonočního beránka.<sup>39</sup> Jedinečnost znázornění Kristovy oběti na kříži, které vytváří eucharistie, spočívá v tom, že na rozdíl od všech ostatních obrazů Pánova utrpení eucharistie obsahuje Krista v jeho utrpení, což je možné díky transsubstanciaci. Když svatý Tomáš probírá otázku ustanovení eucharistie, rozlišuje mezi různými svátostmi, které se ke Kristovu utrpení vztahují. Nejdokonalejší ze všech je však eucharistie:

Eucharistie je dokonalou svátostí utrpení Páně kvůli tomu, že obsahuje samého trpícího Krista (*continens ipsum Christum passum*). A proto nemohla být ustanovena před vtělením, protože tehdy měly místo svátosti, které byly pouze předobrazy utrpení Páně.<sup>40</sup>

Podobně se svatý Tomáš vyjadřuje, když pojednává o skutečné přítomnosti Krista pod svátostnými způsoby:

Že je v této svátosti pravé Kristovo tělo a krev, nelze pojmout smysly, ale pouze vírou, která se opírá o Boží autoritu. [...] Jsou pro to důvody z vhodnosti. Za prvé je to dokonalost Nového zákona. Svátosti Starého zákona totiž obsahovaly onu pravou oběť Kristova utrpení pouze obrazně, podle toho, co čteme v Žid 10, 1: „Zákon totiž obsahuje pouze stín budoucích dober, nikoli samu podstatu skutečností.“ A proto bylo třeba, aby oběť Nového zákona ustanovená Kristem byla něčím víc, aby totiž obsahovala samého Trpícího ne pouze ve znamení nebo obrazně, ale také v podstatě pravdy. A proto tato svátost, která reálně obsahuje samého Krista, jak říká Dionysius<sup>41</sup> v III. kap. spisu *De ecclesiastica hierarchia*, „zdokonaluje všechny ostatní svátosti“, které na Kristově moci pouze participují.<sup>42</sup>

Ve dvojí konsekraci, tzn. v proměně chleba v Kristovo tělo a vína v Kristovu krev, zásadním způsobem spočívá znázornění Kristovy oběti a tím také podstata eucharistické oběti. Svatý Tomáš vysvětluje, proč není zbytečná konsekrace dvou různých svátostných způsob.

---

v časovém významu, což rozhodně není úzus svatého Tomáše v souvislosti s eucharistií.

<sup>39</sup> Srov. *STh* III, 73, 6.

<sup>40</sup> *STh* III, 73, 5 ad 2.

<sup>41</sup> Dionysius Areopagita (Ps.). *De ecclesiast. hier.*, cap. 3, P. I (PG 3, 423).

<sup>42</sup> *STh* III, 75, 1 corp.

I když je celý Kristus pod oběma způsoby, přece to není zbytečné. Neboť za prvé, napomáhá to znázornění Kristova utrpení, v němž byla krev oddělena od těla. Proto se také ve formě konsekrace krve zmiňuje její prolití.<sup>45</sup>

Některá symbolická gesta užívaná při mešní liturgii ještě podtrhují „svátostnou obrazovost“, jako např. lámání chleba, které je svátostí Kristova utrpení.<sup>44</sup> Celou jednu poměrně obsáhlou otázku, totiž otázku 75 rozdělenou na osm článků, svatý Tomáš věnuje svátostné proměně chleba a vína. Pro porozumění Tomášově nauce o oběti je tato dosti technická otázka velmi důležitá. Středobodem otázky je tvrzení, že celá podstata těla se proměňuje v celou podstatu Kristova těla a celá podstata vína se proměňuje v celou podstatu Kristovy krve. U tohoto svátostného procesu transsubstanciace jde o proměnu zacílenou jednou k podstatě Kristova těla a jednou k podstatě Kristovy krve. Tomášova formulace na závěr argumentace zní takto:

A to se Boží mocí děje v této svátosti. Neboť celá substance chleba se proměňuje v celou substanci Kristova těla a celá substance vína v celou substanci Kristovy krve. Proto tato proměna není formální, ale substanciální. Tuto proměnu nelze zařadit mezi druhy přirozeného pohybu, ale může se vlastním jménem nazvat transsubstanciace.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> *STh* III, 76, 2 ad 1. Na toto tvrzení narazíme na řadě dalších míst Tomášova výkladu: *STh* III, 74, 1 „[...] pokud jde o Kristovo utrpení, při němž byla krev oddělena od těla. A proto v této svátosti, která je připomínkou Pánova utrpení, se chléb bere odděleně jako svátost těla a víno jako svátost krve.“ *STh* III, 74, 6 o přimísení vody do vína: „Je to vhodné znázornění utrpení Páně. Papež Alexandr proto říká: Nemá se obětovat v kalichu Páně ani pouhé víno, ani pouhá voda, ale obojí smíšené, protože se čte, že obojí vyteklo z Kristova boku při jeho utrpení.“ *STh* III, 78, 3 ad 1: „Proto i Pán nazývá své utrpení kalichem u Mt 26, 59, když říká: At mě tento kalich mine, což má smysl: Toto je kalich mého utrpení. To je důvodem oddělené konsekrace krve a těla, protože k odloučení krve od těla došlo při utrpení.“ *Tamtéž* ad 2: „Odděleně konsekrovaná krev výrazně znázorňuje Kristovo utrpení.“ *Tamtéž* ad 7: „Krev konsekrovaná odděleně od těla výrazněji znázorňuje Kristovo utrpení.“ *STh* III, 78, 6 ad 1: „Po konsekraci chleba je tam Kristovo tělo z moci svátosti a krev z reálného doprovázení. A potom konsekrací vína je tam obráceně Kristova krev z moci svátosti, tělo pak z reálného doprovázení.“

<sup>44</sup> Viz *STh* III, 77, 7: „A jako svátostné způsoby jsou svátosti pravého Kristova těla, tak lámání těchto způsob je svátostí utrpení Páně, které se událo v pravém Kristově těle.“

<sup>45</sup> Srov. *STh* III, 75, 4. Poznamenejme, že v textu se dokazuje, že stvořený činitel může způsobit pouze částečnou změnu, totiž změnu formy. U transsubstanciace naproti tomu jde o změnu formy i materie, tzn. celé substance, kterou může učinit svou mocí pouze Bůh.

Způsob, jak je dvojí konsekrace skutečným znázorněním Kristovy smrti, ještě prohlubuje Tomášova nauka o konkomitanci.<sup>46</sup> Ta vychází ze svátostné proměny, u níž platí, že transsubstanciace podstaty chleba směřuje přímo pouze k přítomnosti Kristova těla a transsubstanciace podstaty vína směřuje přímo pouze k přítomnosti Kristovy krve. Takto jsou Kristovo tělo a krev skutečně odděleny, což vyžaduje realita Kristovy oběti. Toto oddělení se děje na rovině svátostného znamení, které je reálným znázorněním Kristova utrpení. Na druhé straně je nutné zachovat, že Kristus je pod každou ze způsobů přítomen celý, neboť to vyplývá z víry. Nauka o přirozeném doprovázení na jedné straně bez zbytku činí zadost požadavku integrity víry ve svátostnou přítomnost celého Krista,<sup>47</sup> na druhé straně plně respektuje „pravdu svátosti“ vyplývající z formulací formy svátosti, které mluví jasně a rozlišeně zvlášť o tělu a zvlášť o krvi. Realismus jeho teologie pak vede svatého Tomáše k vědomí vztahu, který existuje mezi Kristovou svátostnou přítomností a Kristem existujícím ve vlastní podobě:

Musíme pevně držet, že pod oběma způsoby svátosti je celý Kristus; ale vždy jinak. Neboť z moci svátosti je pod způsoby chleba Kristovo tělo, krev pak z reálného doprovázení, jak bylo řečeno výše<sup>48</sup> o Kristově duši a božství. Pod způsoby vína je pak z moci svátosti Kristova krev, avšak Kristovo tělo z reálného doprovázení, stejně jako duše a božství, poněvadž Kristova krev není nyní oddělena od jeho těla, jako byla v čase utrpení a smrti. Proto kdyby se tehdy bývala slavila tato svátost, pod způsoby chleba bylo by Kristovo tělo bez krve, a pod způsoby vína krev bez těla, jaký byl pravdivý stav věcí.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Této teologické teorii se svatý Tomáš věnuje v *Sth* III, 76 a potom se k ní podle potřeby vrací u dalších témat.

<sup>47</sup> *Sth* III, 76, 1: „Je podle katolické víry naprosto nutné vyznávat, že Kristus je v této svátosti celý. Musí se však vědět, že něco, co náleží Kristu, je v této svátosti dvojím způsobem: jedním způsobem jakoby z moci svátosti; jiným způsobem z přirozeného doprovázení. Z moci svátosti je pod způsoby této svátosti to, v co se přímo proměňuje dřívější substance chleba a vína, jak to znamenají slova formy, která jsou v této svátosti účinná, stejně jako v ostatních svátostech, když se totiž říká: Toto je moje tělo, nebo Toto je má krev. Z přirozeného doprovázení je pak v této svátosti to, co je reálně spojeno s tím, co je cílem zmíněné proměny. Jsou-li totiž nějaké dvě věci reálně spojeny, kdekoliv je věcně jedna, musí být i druhá. Neboť co je reálně spojeno, se rozlišuje pouze úkonem rozumu.“

<sup>48</sup> A. 1, ad 1.

<sup>49</sup> *Sth* III, 76, 2. Svatý Tomáš ilustruje svou nauku na hypotetickém příkladu slavení eucharistie v době, kdy Kristovo mrtvé tělo leželo v hrobě. Podobné formulace nacházíme i na jiných místech traktátu, *Sth* III, 78, 6 ad 1: „Po konsekraci chleba je tam

Svátostné znamení eucharistie zahrnuje dvojí vztah. Jakožto názorný obraz Kristovy smrti oddělující tělo a krev se vztahuje k minulé historické události. Zároveň odkazuje na osobu Ježíše Krista, která je nositelkou této události. Odkazuje však na osobu jako takovou, tedy v jejím aktuálním stavu. U obojího platí, že svátost obsahuje, co znamená, z čehož vyplývá, že eucharistie je skutečnou Ježíšovou obětí a stejně tak je v eucharistii přítomen Kristus oslavený. Svátý Tomáš proto rozlišuje u Krista mezi vlastním bytím a svátostnou přítomností:

Pro Krista však není totéž být o sobě a být ve svátosti, protože tím, že říkáme, že je v této svátosti, vyjadřujeme nějaký jeho vztah k této svátosti.<sup>50</sup>

Při eucharistické konsekraci dochází k proměně celé podstaty chleba v podstatu Kristova těla, přesto je tato Kristova přítomnost vzhledem k jeho vlastní osobě akcidentální. Svátostná proměna a všechny změny týkající se konsekrovaných způsobů se dějí výlučně na rovině svátosti, tzn. že probíhají pouze ve svátostném znamení:

Co je požíváno ve vlastní podobě, je lámáno a žvýkáno ve své podobě. Kristovo tělo však není požíváno ve vlastní podobě, ale ve svátostné podobě. [...] A proto se neláme samo Kristovo tělo, leda podle svátostné podoby.<sup>51</sup>

Tato nauka se musí vztahovat také k samotné eucharistické oběti. Ze svátostného znázornění Ježíšovy smrti na kříži díky tomu nijak nevyplývá, že by Kristus ve své vlastní podobě, totiž ve svém aktuálním stavu, trpěl. Svátý Tomáš svou nauku staví nejen na reflexi vztahu eucharistie a Kristova oslaveného těla, ale už na situaci při Poslední večeři. Tam byl Kristus fyzicky přítomen v těle podléhajícím utrpení a připraveném snést smrt na kříži. I tehdy bylo ve večeřadle ve svátosti jeho tělo přítomné netrpným způsobem:

---

Kristovo tělo z moci svátosti a krev z reálného doprovázení. A potom konsekrací vína je tam obráceně Kristova krev z moci svátosti, tělo pak z reálného doprovázení.“

<sup>50</sup> *STh* III, 76, 6 corp. Podobně se setkáváme s „klasifikací“ Kristovy přítomnosti v eucharistii, když svátý Tomáš rozlišuje závažnost hříchů vůči Kristu. V *STh* III, 80, 5 corp. učí, že nejzávažnější je hřích namířený proti Kristovu božství, méně závažný je proti Kristovu lidství ve vlastní podobě a na posledním místě je hřích proti Kristovu lidství ve svátosti. Je zřejmé, že z hlediska morální klasifikace se ve všech třech případech jedná o závažný těžký hřích.

<sup>51</sup> *STh* III, 77, 7 ad 5.

Ve svátostné způsobě však bylo netrpným způsobem to tělo, které samo o sobě podléhalo utrpení, stejně jako to, co je samo o sobě viditelné, zde bylo neviditelné. Jako totiž vidění vyžaduje kontakt viděného tělesa s okolním prostředím umožňujícím vidění, tak utrpení vyžaduje kontakt těla, které trpí, s těmi, kdo na ně působí. Výše bylo řečeno,<sup>52</sup> že Kristovo tělo, jak je ve svátosti, se nevztahuje k tomu, co ho obklopuje prostřednictvím vlastních rozměrů, jimiž se tělesa dotýkají, ale prostřednictvím rozměrů způsob chleba a vína. A proto, co trpí a co vidíme, jsou ony způsoby, ne však samo Kristovo tělo.<sup>53</sup>

Fakt, že representace Kristovy oběti svátostným znamením neznamená pro Krista, že by musel prožívat utrpení, pak nevychází ani tak z jeho aktuálního oslaveného stavu jako spíše z obecného vztahu jeho osoby k proměněným eucharistickým způsobům. To nic neubírá na pravdě, že eucharistie je skutečnou obětí Ježíše Krista. Už tím, že se Kristus obětuje ne za sebe, ale že se vydal za nás (srov. Ef 5, 2), staví se do pozice Hlavy svého mystického těla, které svou výkupnou obětí vytváří.

### **Eucharistie jako duchovní oběť církve sjednocující láskou**

Svatý Tomáš pojednává o Ježíšově smrti na kříži ve světle Augustinovy definice oběti a na eucharistii aplikuje stejnou definici oběti, čímž obě skutečnosti propojuje. Eucharistie Kristovu oběť svátostně zobrazuje, a co do podstaty je s ní tudíž totožná. Významným pojítkem mezi obětí na kříži a eucharistickou obětí je také zacílení oběti, jak ho chápe Augustinova definice, jímž je sjednocení s Bohem. Svátý Tomáš na více místech svého pojednání o eucharistii na toto zacílení poukazuje. Můžeme si díky tomu uvědomit, že se jedná o jeden z charakteristických rysů Tomášovy eucharistické nauky. Setkáváme se s ním u analýzy svátostné formy, konkrétně konsekračních slov vína, kde Tomáš vypočítává, co působí síla Kristovy krve.

Tato síla (tj. krve vylité při utrpení, která v této svátosti působí) pak má trojí zaměření. A to za prvé a hlavně k dosažení věčného dědictví podle toho, co čteme v Žid 10, 19: „Když tedy máme Ježíšovou krev

---

<sup>52</sup> A. 1, ad 2; q. 76, a. 5.

<sup>53</sup> *STh* III, 81, 3 corp.

záruku žádanou pro přístup do svatyně.“ To se vyjadřuje, když se říká „nové a věčné smlouvy“.<sup>54</sup>

Tomášův výčet účinků Kristovy oběti klade na první místo věčné dědictví, věčný život, který podle Augustinova vyjádření spočívá ve spojení s Bohem, díky němuž můžeme být blaženi. Předpokladem je udělení daru milosti na základě víry a odstranění překážky hříchu, což jsou další dvě věci, k nimž je síla svátosti zaměřena. Jinou příležitostí, kdy svatý Tomáš přirozeně podtrhuje zacílení eucharistie ke sjednocení člověka s Bohem, je pojednání o účincích eucharistie (otázka 79). Postup je podobný jako v právě zmíněném rozboru svátostné formy. V prvních dvou článcích této otázky mluví svatý Tomáš o udělení milosti a o dosažení slávy a zbývajících šest článků věnuje především odstranění překážek prvních dvou účinků.<sup>55</sup>

Milost ospravedlnění je nejprve jmenována proto, že díky ní se člověk sjednocuje s Bohem už na této zemi. A nejde jen o samotnou milost. Spojení s Bohem je zdrojem jakési životní svěžesti v řádu milosti a především zdrojem lásky, která jediná může vytvářet skutečnou jednotu osob. Shrnutí argumentace prvního článku svatý Tomáš formuluje takto:

A protože Kristus a jeho utrpení jsou příčinou milosti, a protože duchovní občerstvení a láska nemohou existovat bez milosti, ze všeho uvedeného je zjevné, že tato svátost uděluje milost.<sup>56</sup>

V odpovědi na předběžné argumenty toto téma rozvíjí, když poukazuje na přínos, který ze spojení s Bohem plyne pro samotného člověka:

Touto svátostí však vzrůstá milost a zdokonaluje se duchovní život tak, aby skrze spojení s Bohem byl člověk dokonalý o sobě.<sup>57</sup>

Ve druhém článku, který mluví o dosažení slávy, se Tomáš znovu odkazuje na konsekrační formuli nad kalichem. Připodobnění věřícího ke Kristu v jeho utrpení a slávě prostřednictvím svátosti je závdavkem i jeho oslavení ve věčnosti.

<sup>54</sup> *STh* III, 78, 5.

<sup>55</sup> *Srov. STh* III, 79, proemium.

<sup>56</sup> *STh* III, 79, 1 corp.

<sup>57</sup> *STh* III, 79, 1 ad 1.

Už v přítomnosti se těšíme duchovnímu občerstvení pokrmem a jednotě znamenáné způsoby chleba a vína, i když nedokonale; dokonale pak ve stavu slávy. „[...] tento pokrm a nápoj, který ty, kdo ho přijímají, činí nesmrtelnými a neporušitelnými ve společnosti svatých, kde bude pokoj a plná a dokonalá jednota.“<sup>58</sup>

Za pozornost stojí také zmínka o společenství svatých v dokonalé jednotě. Věčné blaženosti nelze dosáhnout jako individuálního dobra, ale jedině ve spojení s ostatními lidmi. Věčná blaženost je tak nutně eklesiální. Eklesiální proto také musí být její závdavek, jímž je eucharistie slavená ve společenství putující církve.

Vliv definice oběti adoptované od svatého Augustina můžeme bezpochyby vidět i v tom, jak svatý Tomáš dává do souvislosti s eucharistií lásku, přesněji řečeno funkci lásky spojovat a vytvářet jednotu. V článku o svátostné formě, jejíž součástí byla v Tomášově době slova „tajemství víry“, čteme:

O tajemství víry se mluví ve smyslu předmětu víry, protože pouze vírou víme, že Kristova krev je v této svátosti skutečně. [...] Tato svátost je pak svátostí lásky jakožto její obraz a příčina.<sup>59</sup>

U tohoto Tomášova výroku můžeme snadno dovodit, že výraz „svátost lásky“, a svátost znamená obraz či znázornění lásky, je zde jiným vyjádřením obvyklejšího obratu „svátost Kristovy oběti“, jejíž podstatou je právě bezvýhradná láska. Tato svátost nemůže být příčinou lásky v Kristu, neboť spíše Kristova láska je příčinou této svátosti, ale je příčinou lásky v těch, kdo eucharistii přijímají. Když svatý Tomáš probírá účinky eucharistie, říká, že jejím posledním účinkem je právě dynamická láska. „Realitou této svátosti (*res sacramenti*) je láska, nejen jako habitus, ale také jako úkon, který je touto svátostí vzbuzován.“<sup>60</sup>

Láska je také motivem Kristovy tělesné přítomnosti ve svátostných způsoby. Nejvyšší formou lásky je přátelství, které vyžaduje, aby vztah vydanosti a sdílení dober byl oboustranný a bezvýhradný. Poté, co svatý Tomáš formuluje jako důvod Kristovy přítomnosti dokonalost Nového zákona, uvádí jako druhý důvod z vhodnosti Ježíšovo přátelství k jeho učedníkům.

---

<sup>58</sup> *STh* III, 79, 2 corp. Poslední věta je citátem ze sv. Augustina, *In Ioann. tract.* 26 (PL 35, 1614).

<sup>59</sup> *STh* III, 78, 5 ad 6.

<sup>60</sup> *STh* III, 79, 4 corp.

Za druhé, odpovídá to Kristově lásce, ze které pro naši spásu přijal pravé tělo naší přirozenosti. A protože nejvlastnější charakteristikou přátelství je „společně žít s přáteli“, jak říká Filosof<sup>61</sup> v IX. knize spisu *Ethica Nicomachea*, slibuje nám jako odměnu svou tělesnou přítomnost podle Mt 24, 28: „Kde bude tělo, tam se shromáždí i orlové.“<sup>62</sup> Mezitím nás ani v tomto putování přece neznavil své tělesné přítomnosti, ale svým pravým tělem a krví nás v této svátosti spojuje se sebou. Proto v Jan 6, 56 sám říká: „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm.“ Proto je tato svátost znamením největší lásky a upevněním naší naděje, protože vytváří tak důvěrné spojení Krista s námi.<sup>63</sup>

Uvádíme tento delší citát, protože z něho vysvítá Tomášovo celistvé chápání života milosti. Na jeho vrcholu je přátelská láska s Kristem, která vytváří dokonalé spojení osob, ale zároveň angažuje i ostatní teologální ctnosti, totiž víru a naději.

Téma lásky, a přátelské lásky zvláště, otevírá dveře dalšímu tématu, jímž je eklesiální rozměr eucharistie, na který jsme příležitostně narazili už dříve. Přátelská láska je charakterizována vzájemným sdílením dober, ke kterému dochází také uvnitř církevního společenství. Sdílení duchovních dober umožňuje jednota církve, která je vytvářena právě láskou:

Mocí Ducha Svátého, který díky jednotě v lásce působí vzájemné sdílení dober mezi Kristovými údy, dochází k tomu, že soukromé dobro, které pochází ze mše dobrého kněze, je plodné pro jiné.<sup>64</sup>

V citovaném textu jde o duchovní účinnost mše sloužené hodným či nehodným knězem. Ale princip, že soukromé dobro je plodné pro jiné, nepochybně platí obecně a může se vztáhnout na kterýkoliv úd mystického těla církve. Jednotu mystického těla vytváří právě duchovní účast na eucharistii: „Jednota mystického těla je ovocem požití pravého

<sup>61</sup> Aristoteles. *Ethica Nicomachea*, IX, XIII (1171b32).

<sup>62</sup> Podle Vulgáty, kde má verš pozitivní význam. JB: „Kdekoli je mrtvé tělo, tam se slétnou supové.“

<sup>63</sup> *STh* III, 75, 1.

<sup>64</sup> *STh* III, 82, 6, ad 3. Podobné vyjádření je v následujícím článku, *STh* III, 82, 7, ad 3: „Kněz v modlitbách při mši jistě mluví v osobě církve, v jejíž jednotě setrvává. Ale při konsekraci eucharistie mluví v osobě Krista, jehož úlohu skrze moc svěcení při tom zastává. A proto, slouží-li mši kněz oddělený od jednoty církve, konsekruje pravé tělo a krev Krista, protože neztrácí moc svěcení. Ale protože je odloučen od jednoty církve, jeho modlitby nejsou účinné.“

těla.<sup>65</sup> Svatý Tomáš přiřazuje k eucharistii jako její ovoce různé skutečnosti a jakoby volně přechází od jedné ke druhé. Není v tom však ani náznakem nějaká libovůle. Je-li ovocem eucharistie jednota, pak je jím proto, že je důsledkem oběti, která je rovněž ovocem eucharistie, jak uvidíme níže. Obojí vychází z Kristovy lásky, která se ve svátosti stává také ovocem eucharistie. Všechny tyto skutečnosti se setkávají v augustinovské definici oběti, která je svatému Tomáši tak drahá.

Církev složená z mnoha lidí tvoří jeden celek tak těsně spojený, že ho svatý Tomáš, možná poněkud nečekaně, neváhá nazvat osobou. Kněz jedná jako služebník, zastupuje církev nebo se modlí v její osobě: „Modlitbu ve mši pronáší kněz v osobě celé církve, jejímž je kněz služebníkem.“<sup>66</sup>

Díky tomu, že podstata svátostné oběti je úzce spjata s vizuálními svátostnými znameními, můžeme na tutéž rovinu umístit i symbolickou hodnotu slavicího shromáždění. Uprostřed liturgického shromáždění svátostné dění znázorňuje Krista v jeho oběti přinášené za všechny lidi. Ježíš si ze svých učedníků vytváří své mystické tělo. Chléb a víno jsou pak obrazem nejen obětujícího se Krista v jeho individualitě, ale Hlavy v jednotě se svým tělem. Obětním darem přinášeným jako oběť k oslavě Boha Otce je celý Kristus, to znamená Hlava spolu s tělem. Chléb a víno spolu s liturgickým shromážděním jsou znameními celého obětovaného těla.<sup>67</sup> Toto mystické tělo se obětuje svátostně, totiž *in mysterio*, jímž je aktuálně slavená eucharistická liturgie.

## Duchovní oběť věřících

Účast na Kristově oběti se nemůže odehrát pouze na rituální rovině zabezpečené liturgickým slavením. Je nutné vnitřní ztotožnění, ke kterému dochází přijímáním. Tento vnější úkon je znamením vnitřního sjednocení se znázorňovanou obětí. Svatý Tomáš argumentuje tím, že

---

<sup>65</sup> *STh* III, 82, 9, ad 2.

<sup>66</sup> *STh* III, 82, 6.

<sup>67</sup> Evangelista Jan popisuje (Jan 19, 25–37) nejen Kristovu smrt potvrzenou vylitím krve z jeho boku, což je potom svátostně representováno při eucharistické konsekraci, ale také přítomnost Ježíšovy matky, dalších žen a milovaného učedníka. Odevzdáním učedníka Jana Matce a Matky učedníkovi Kristus formuje tělo církve. Ježíš pak koná svou kněžskou službu jako hlava církve, kterou zastupují Matka a učedník a ostatní ženy stojící pod křížem. Obětuje a je obětován celý Kristus: hlava spolu s tělem. Také tento aspekt obrazně znázorňuje slavení eucharistie, když posvěcený služebník jedná v osobě Krista-Hlavy obklopený společenstvím mystického těla.

eucharistie je oběť, a proto ten, kdo ji přináší, na ní musí mít účast. Znovu se odvolává na Augustinovu definici z *De civitate Dei*,<sup>68</sup> podle které je přinášena vnější oběť znamením vnitřní oběti, kterou člověk přináší Bohu sám sebe.<sup>69</sup> Svátý Tomáš má na mysli dokonalost oběti, která by nebyla myslitelná bez osobní participace obětujícího.

Proto tím, že má [kněz] účast na oběti, ukazuje, že se ztotožňuje s vnitřní obětí. Podobně také tím, že lidu rozděljuje tuto oběť, ukazuje, že je rozdavatelem božských darů lidem. Na nich pak má mít účast nejprve on sám, jak říká Dionýsius<sup>70</sup> v spisu *De ecclesiastica hierarchia*. A proto má sám přijmout dříve, než rozděljuje lidu. Proto v citované kapitole čteme:<sup>71</sup> „Jaká je to oběť, jejíž podíl si sám obětující nevezme?“ Účast pak má mít tím, že požije z oběti, podle toho, co říká Apoštol v 1 Kor 10, 18: „Nejsou snad ti, kdo jedí z obětí, ve společenství s oltářem?“ A proto je nutné, aby kněz, kdykoli konsekruje, přijal tuto svátost úplnou.<sup>72</sup>

Účast pak má tedy tím, že přijímá Oběť, čímž zároveň obětuje sám sebe. Přijetím obětujícího se Krista se s ním kněz zcela ztotožňuje. Můžeme rozlišit dvě roviny tohoto kněžského přijímání. Kněz slavící liturgii reprezentuje Krista Hlavu v jeho vztahu k eklesiálnímu tělu. Přijímání kněze dotváří znamenání obsah svátostného znamení, jehož nedílnou součástí jsou úkony celebrujícího kněze. Přijímáním se kněz nejprve ztotožní s Kristem-Hlavou, který je zdrojem milosti pro mystické tělo, a potom tuto milost v osobě Krista rozděljuje. Za druhé je kněžské přijímání nutné chápat také jako přijímání věřícího, jako prvního ze všech dalších přijímajících věřících a jejich zástupce (pakliže by

<sup>68</sup> Augustin. *De civitate Dei* X 5–6 (PL 41, 282–285).

<sup>69</sup> Kristologická a eklesiologická interpretace ceremoniálních předpisů SZ vede sv. Tomáše k výrokům, které ukazují, jaké je jeho pojetí oběti: církve koná duchovní oběť (*STh* I-II, 102, 4 ad 3), celopal obětovaný z úcty k Bohu a z lásky k jeho dobroty naznačuje, že Bohu má být obětován celý člověk (I-II, 102, 3 ad 8), skrze Krista máme Bohu obětovat všechny skutky ctností, čímž přinášíme Bohu oběť chvály (I-II, 102, 4 ad 6), mezi než na prvním místě patří teologální ctnosti víry, naděje a lásky, v nichž záleží vnitřní bohopocta (I-II, 103, 3 corp.). Není obtížné všimnout si zde augustinovského ladění takového pojetí oběti. Shodné pojetí oběti vidíme v *STh* II-II, 85. Ve druhém článku této otázky znovu učí, že duše se podává jako oběť Bohu jako svému stvořiteli a jako cíli své blaženosti. Třetí článek, který se ptá, zda je přinesení oběti úkonem některé speciální ctnosti, je celý vystavěn na Augustinově definici oběti z *De civitate Dei*, kn. X., kap. 6. Hlavní a vlastní obětí je přinesení duše Bohu a pak také dober těla a vnějších věcí v souladu s Řím 12, 1 a Žid 13, 16 (a. 3 ad 2); všechny ostatní skutky ctností jsou obětí, jsou-li konány jako projev úcty k Bohu (a. 3 corp.).

<sup>70</sup> Dionysius Areopagita (Ps.). *De ecclesiast. hier.*, cap. 3, P. III, § 14 (PG 5, 445).

<sup>71</sup> Gratianus. *Decretum*, P. III De cons., dist. II, can. 11 Relatum est (RF I, 1318).

<sup>72</sup> *STh* III, 82, 4 corp.

další věřící už nepřijímali). Tento kněžský úkon není zcela jistě možné chápat jako „zničení obětních darů“,<sup>73</sup> čímž by se měla oběť dokonat. Slavení eucharistie tak nikdy nemůže existovat jaksi samo o sobě, aniž by nezahrnovalo spojení Krista-Hlavy s jeho eklesiálním tělem.

Při příležitosti řešení situace těch, u nichž jsou závažné nedostatky, Tomáš formuluje zásadní výpovědi o duchovní oběti a účasti na ní:

A proto [heretici, schismatici a exkomunikovaní] nepožívají ovoce oběti, jímž je duchovní oběť. Mimo katolickou církev se nepřináší oběť správně. Proto mimo církev nemůže existovat duchovní oběť, která by byla skutečná díky pravdivosti ovoce, ačkoli je skutečná pravdivostí svátosti.<sup>74</sup>

Duchovní oběť se netýká pouze kněze vysluhujícího svátost, ale také ostatních věřících. Duchovní oběť zcela zapadá do svátostné ekonomie, neboť není na prvním místě výkonem věřících, ale je zdarma daným darem. Ovocem svátostně znázorňované oběti Krista je duchovní oběť údů jeho mystického těla, které ovšem musí být s tímto tělem duchovně sjednoceny.

K přinášení oběti je nutná kněžská kvalifikace. Ve druhé předběžné námitce svatý Tomáš uvádí výrok svatého Jana Chrysostoma, podle něhož každý svatý věřící, totiž ten, který je s Kristem spojen láskou, je kněz, a tudíž může přinášet eucharistickou oběť.<sup>75</sup> V odpovědi na tento argument svatý Tomáš odkazuje na duchovní kněžství věřících.

Spravedlivý laik je spojen s Kristem duchovním spojením skrze víru a lásku, ne však skrze svátostnou moc. A proto má laik duchovní kněžství na přinášení duchovních obětí, o nichž se v Žalmu 50, 19 říká: „Oběti Bohu je zkroušený duch,“ a v Řím 12, 1 „abyste sami sebe přinášeli v živou, svatou, Bohu příjemnou oběť.“ Proto se v 1 Petr 2, 5 říká: „dejte sebe samé [...] ke svatému kněžství, abyste přinášeli duchovní oběti.“<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Tuto teorii zastával např. sv. Robert Bellarmin, viz M. Legin. *L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*. 3. vyd. Paris: Beauchesne 1926, s. 383–387. Dobře se zde ukazuje, jak pojetí církve ovlivňuje pojetí oběti a tím také eucharistie.

<sup>74</sup> *STh* III, 82 corp. a ad 1.

<sup>75</sup> Srov. *STh* III, 82, 1 arg. 2 (Ps. Ioannes Chrysostomus, *Op. imperf. in Matth.*, hom. XLIII, super XXIII2, PG 56, 876).

<sup>76</sup> *STh* III, 82, 1 ad 2.

Článek sedmý otázky 79. se ptá, zda tato svátost prospívá jiným lidem než přijímajícím. Na tomto místě nacházíme výpovědi, které ukazují na pochopení povahy duchovní oběti. Nejprve svatý Tomáš znovu připomíná, že eucharistie je svátost, protože pod viditelným znamením uděluje neviditelnou milost, a že je také obětí, protože znázorňuje Krista v jeho utrpení. Nechybí odkaz na Ef 5, 2 „přinesl sebe Bohu v oběť“. Aby mohla eucharistie přinést duchovní užitek těm, kdo se jí účastní, je nutné participovat na oběti na rovině teologálních ctností.

Kristovo utrpení sice co do dostatečnosti prospívá na odpuštění viny a k dosažení milosti a slávy všem, ale účinek působí pouze u těch, kteří jsou spojeni s Kristovým utrpením vírou a láskou. Stejně tak tato oběť, která je památkou utrpení Páně, má účinek pouze u těch, kteří se spojují s touto svátostí vírou a láskou.

Svatý Tomáš rozvíjí tuto svou reflexi při pohledu na vnější stránku svátostného dění, které samo o sobě nemůže přinést duchovní prospěch. Duchovní užitek je nepřenositelný z jednoho člověka na druhého, protože nikdo nemůže suplovat nezbytné úkony teologálních ctností za jiného člověka. Stejně tak nepřinese větší duchovní užitek pouhé materiální zmnožení svátostných způsobů. Více konsekrovaných či přijatých hostií nepřinese větší účinek. Jediný obětující se Kristus je přítomný celý a působí svou mocí bez ohledu na kvantitu svátostných znamení. Tyto závěry nijak nepřekvapí, protože logicky vyplývají z celku Tomášovy sakramentální teologie. Poněkud překvapivá však může být konkluze, kterou svatý Tomáš formuluje v závěru:

Přijímání patří k pojmu svátosti, kdežto obětování patří k pojmu oběti. A proto z toho, že tělo Kristovo přijímá jeden anebo také mnozí, nevzejde jiným lidem žádná pomoc. Podobně také tím, že kněz konsekruje v jedné mši více hostií, se nenásobí účinek této svátosti, protože je pouze jedna oběť. V mnohých konsekrovaných hostiích totiž není o nic více síly než v jedné, protože ve všech i v jedné je celý Kristus. Proto ani kdyby někdo zároveň přijal v jedné mši více konsekrovaných hostií, nebude mít na účinku svátosti větší podíl. Počtem mší se však násobí přinesení oběti, a proto se násobí účinek oběti i svátosti.<sup>77</sup>

<sup>77</sup> *STh* III, 79, 7.

Jaká oběť se vlastně může násobit? Rozhodně se nemůže násobit Kristova oběť znázorňovaná dvojitou konsekrací chleba a vína. Ta je totiž identická s historickou událostí oběti na kříži a je dokonalá. Svätý Tomáš jistě neopouští jednoznačnou nauku listu Židům, ze které vědomě vychází. Jediné, co se může násobit, je duchovní oběť věřících. Je-li totiž duchovní oběť věřících založena na úkonu teologálních ctností víry a lásky, je zřejmé, že ve stavu putování nejsou tyto ctnosti nikdy dokonalé a neuzavírají se dynamice růstu. Vírou poznáváme, že je Kristus přítomen ve svátosti, láskou dosahujeme cíle této svátosti, jímž je naše sjednocení s Kristem a připodobnění se mu. Z tohoto hlediska je každá účast na eucharistické oběti ze strany věřícího vždy novým úkonem, při kterém vždy znovu dostává jako dar duchovní oběť, která je ovocem jediné Kristovy oběti znázorněné svátostným znamením.

Když svätý Tomáš řeší otázku vhodného času pro slavení eucharistie, formuluje další z významných ekleziologických tvrzení, které se týká duchovní oběti věřících. Vychází přitom z liturgické praxe, která zná připomínku Kristovy oběti, konanou jednou za rok na Velký pátek, a každodenní připomínku konanou mešní liturgií.

V této svátosti se připomíná Kristovo utrpení, nakolik se jeho účinek rozlévá na věřící. Ale v době umučení se připomíná Kristovo utrpení, jen pokud bylo dokonáno na samé naší hlavě. A to se stalo jednou, kdežto ovoce utrpení Páně přijímají věřící denně. A proto se pouhá připomínka koná jednou za rok, tato svátost však denně jak kvůli ovoci, tak kvůli nepřetržité paměti.<sup>78</sup>

Kromě uchování kontinuální paměti na pramen naší spásy je důležité neustálé rozlévání ovoce Kristovy oběti. Výše jsme již viděli, že tímto ovocem se rozumí duchovní oběť věřících. Když svätý Tomáš zmiňuje roli Krista-Hlavy, zároveň tím evokuje mystické tělo církve, do kterého se v jednotlivých věřících rozlévá ovoce Kristovy oběti. Duchovní oběť vlastně ani nelze myslet mimo eklesiální rámec.

Eucharistie je pro svätého Tomáše příčinou spojení Krista-Hlavy a jeho mystického těla. Jednota mezi hlavou a tělem je bytostná, a proto je tento jeden celek subjektem oběti, tzn. obětovaným darem. K tomuto tématu se Akvinát dostává při příležitosti analýzy obřadu svátosti eucharistie, podobně jako v případě znázornění Kristova utrpení. Touto reflexí svätý Tomáš rozšiřuje záběr a tím také obsahový význam svátostného znamení. Tomáš komentuje modlitbu Římského kánonu

---

<sup>78</sup> *STh* III, 83, 2, ad 1.

„V pokoře tě prosíme, všemohoucí Bože: Přikaz svému svatému andělu, ať ji přeneše na tvůj nebeský oltář, před tvář tvé božské velebnosti.“ Poté, co svatý Tomáš připomene, že se prosba nemůže týkat svátostných způsob, které zůstávají na oltáři, ani samotného Kristova těla, které nepřestává být v nebi, obrací pozornost na tělo církve a nabízí různé možnosti pochopení slov modlitby.

Žádá to pro mystické tělo, které je totiž symbolizováno v této svátosti, aby totiž anděl, přítomný Božím tajemstvím, přednesl Bohu modlitby kněze a lidu, podle toho, co čteme ve Zj 8, 4: „A z ruky toho anděla dým vůní vystoupil spolu s modlitbami svatých před Boha.“ Nebeským Božím oltářem se pak nazývá buď sama církev vítězná, a žádáme být do ní uvedeni; nebo sám Bůh, a žádáme mít na něm účast. O tomto oltáři se totiž v Ex 20, 26 říká: „A k mému oltáři nebudeš vystupovat po stupních,“ to jest, „v Trojici nebudeš dělat stupně.“<sup>79</sup> Nebo se andělem rozumí sám Kristus, který je „Andělem veliké rady,“<sup>80</sup> jenž spojuje své mystické tělo s Bohem Otcem a církví vítěznou. A z toho se také odvozuje jméno mše, protože kněz vysílá modlitby k Bohu skrze anděla, jako lid skrze kněze, nebo protože Kristus je obětí poslanou pro nás. Proto na konci mše propouští jáhen ve sváteční dny lid a říká: *Ite, Missa est*, to znamená, že je poslána oběť k Bohu skrze anděla, aby totiž byla Bohu příjemná.<sup>81</sup>

Jakkoli je správné ve světle liturgické vědy rozumět závěrečnému propuštění v praktickém významu rozeslání, Tomášův teologický přístup si zaslouží vážnost. Liturgickému dění dodává vnitřní dynamiku. Kristova oběť je poslána pro církev proto, aby se mystické tělo připojilo k oběti své hlavy a poslalo takto v čase a osobách extenzívně rozšířenou oběť zpět k Bohu. Ovoce Synovy oběti, jímž je duchovní oběť Božích dětí shromážděných v jedno, je pro Otce příjemnou vůní. Že se nejedná o jednorázový účelový výklad, ale konstantu Tomášovy nauky, dosvědčují podobné formulace, které opět ukazují na jednotu Krista a jeho mystického těla.

Při slavení této svátosti se pak slovy naznačuje to, co se týká Kristova utření, které tato svátost znázorňuje, nebo také to, co se týká mystického

<sup>79</sup> *Glossa interl.* (I 165v).

<sup>80</sup> Srov. Iz 9, 5 LXX; vstupní antifona mše za svítání O narození Páně.

<sup>81</sup> *STh* III, 83, 4, ad 9.

těla, které tato svátost naznačuje [...]. A proto se některé věci konané při slavení této svátosti týkají znázornění Kristova utrpení, nebo také uspořádání mystického těla.<sup>82</sup>

## Spojení v jedno obětníka a obětovaného daru u Krista i církve

Podstatný rozdíl mezi oběťmi Starého zákona a Ježíšovou obětí spočívá v předpokladu, že u starozákonní oběti je obětující (subjekt oběti) odlišný od obětovaného daru (objekt oběti), zatímco Ježíš ve své jediné oběti tyto dvě složky spojuje v jedno. Ježíš je zároveň obětníkem i obětovaným darem. Přinášení kultické oběti jako vyjádření vztahu k Bohu se v biblických dějinách objevuje po vyhnání z rajske zahrady. Prvotní stav nevinnosti umožňoval člověku žít v bezprostředním kontaktu s Bohem. K tomuto spojení s Bohem, které je cílem oběti, docházelo bezprostředním úkonem sebedarování člověka Bohu. Byla to čistá duchovní oběť, ničím nenarušená komunikace vzájemného sebedarování při zachování vědomí podřízenosti člověka vůči Bohu. Po narušení tohoto přímého vztahu hříchem člověku nezbyvá než nabízet Bohu místo sebe obětní dary, jimiž svou touhu po společenství s Bohem vyjadřuje, ale nikdy ji nemůže plně dosáhnout. Podle biblického podání dějiny lidstva po hříchu začínají přinesením obětních darů bratřími Kainem a Ábelem, z nichž jeden Bůh příznivě přijal a druhý nikoli.<sup>83</sup> Starozákonní oběť samozřejmě vyžaduje jistou souměřitelnost mezi obětníkem a obětním darem, který má vyjadřovat jeho osobní postoj. Jednota obojího je však pouze morální, což znamená, že nemůže překročit symbolickou rovinu. Ve skutečnosti je tato jednota tudíž nedostižným ideálem.

U Ježíšovy oběti je spojení obětníka a obětního daru v jedno reálné. Je to tatáž osoba-člověk, která je *zároveň* obětníkem a obětním darem. Ježíš může učinit toto spojení právě proto, že jeho lidství není zatíženo hříchem. Není v něm nic, co by mu bránilo v bezprostřední komunikaci s Bohem. U Krista je oddělení obětujícího a obětovaného daru zcela nemyslitelné. Touto obětí, ve které se spojuje obětník a obětní dar, není v Ježíšově případě až jeho oběť na kříži, ale celý jeho život.

---

<sup>82</sup> *Sth* III, 85, 5.

<sup>83</sup> Viz Gn 4, 3nn.

Rozdíl mezi starozákonními oběťmi a jedinou obětí Nového zákona je zásadní a radikální.

Církev chápe svou liturgii jako participaci na jediném kultickém konání velekněze Ježíše Krista.<sup>84</sup> Eucharistické slavení památky Kristovy oběti nemůže v žádném případě obnovit dualitu obětník – obětní dar. V dekretu o eucharistii Tridentský koncil trvá na identitě Kalvárské oběti a mešní oběti.<sup>85</sup> I když Ježíš Kristus jako jediný byl schopen přinést sám sebe jako oběť, neznamená to ovšem, že u všech ostatních lidí kromě něho zůstává v platnosti rozdělení obětníka a obětního daru. Ježíš Kristus do své oběti zahrnul všechny lidi takovým způsobem, že je k sobě přidružuje. Jakožto obětník koná jako nový Adam a Hlava církve, jedná tedy jménem všech a za všechny, a to nikoli pouze v morálním smyslu, ale reálně. Rovněž tak jako obětovaný dar v sobě zahrnuje veškeré lidstvo, když jedná jako ten, kdo se všemi lidmi sdílí tutéž společnou přirozenost. Žádný jednotlivý člověk ovšem není tímto všeobjímajícím zapojením do Kristovy oběti zbaven své vlastní svobody. Slavení eucharistie se pro každého člověka stává příležitostí vědomě přijmout své vlastní začlenění do Kristovy oběti a osobně se k ní připojit. Tímto vstupem do oběti Kristovy člověk také participuje na reálném sjednocení obětníka a obětní daru, jak se uskutečnilo jednou provždy a za všechny v člověku Ježíšovi. O každém člověku, který participuje na Kristově kněžství, potom v pravém smyslu platí, že je obětujícím *a zároveň* obětním darem. Křesťané mají sami sebe přinášet v živou, svatou, Bohu příjemnou oběť, což je duchovní bohoslužba, kterou mají konat.<sup>86</sup> Svatý Augustin předkládá takovou definici oběti, na které potom svatý Tomáš zakládá svou teologii oběti, že z ní není vyloučeno nic, co tvoří lidský život, pochopitelně kromě zla: „Pravou obětí je každý skutek, který konáme, abychom se spojili svatým společenstvím s Bohem, totiž zaměřený k tomu nejvyššímu

<sup>84</sup> II. vatikánský koncil, *Konstituce o posvátné liturgii* Sacrosanctum Concilium, 7: „Právem se tedy liturgie chápe jako vykonávání kněžství Ježíše Krista. V liturgii jsou znamení, která lze vnímat smysly. Tato znamení značí posvěcení člověka a způsobem každému z těchto znamení vlastním je uskutečňují. Liturgie je také veřejná bohospota, kterou koná tajemné tělo Ježíše Krista, a to hlava i údy.“

<sup>85</sup> Tridentský koncil. *Dekret o oběti mše svaté* (XXII. zasedání, 17. 9. 1562), hl. 2: „Je to jedna a táž oběť, je to týž – nyní skrze službu kněží – obětující, který se tehdy obětoval na kříži; pouze způsob obětování je rozdílný.“ *Dokumenty tridentského koncilu: latinský text a překlad do češtiny*. Praha: Krystal OP 2015, s. 165.

<sup>86</sup> Srov. Řím 12, 1. Podobné učení najdeme i na jiných místech Nového zákona, např. Ef 5, 1–2 nebo 1Petr 2, 5.

dobru, jímž můžeme být skutečně blaženi.“<sup>87</sup> Člověk přináší jako dar Bohu skutky, které sám svobodně koná a jimiž vytváří svůj život. Je tedy reálně a v pravém smyslu zároveň obětujícím i obětním darem.

\* \* \*

Kristova oběť je největším projevem jeho lásky, proto nám ji zanechal jako důkaz své přátelské lásky ve svátosti eucharistie, jejímž prostřednictvím vložil do našich srdcí jako její ovoce duchovní oběť, abychom my byli schopni přinést sami sebe jako oběť lásky, ve které má Otec zalíbení.

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy  
Thákurova 3  
160 00 Praha 6 – Dejvice  
e-mail: mohelnik@ktf.cuni.cz*

---

<sup>87</sup> *Augustin, O Boží obci I*, kn. 10, kap. 6. s. 482. Augustinova koncepce se stala obecně přijatou a přejímá ji také II. vatikánský koncil; viz např.: *Dogmatická konstituce o církvi Lumen Gentium*, 54.