

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA  
Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Milan Geiger

**Teologie svátosti smíření  
v Časopise pro katolické  
duchovenstvo/Časopise katolického  
duchovenstva**

Diplomová práce

Vedoucí práce: Benedikt Tomáš Mohelník OP., Th.D.

Praha 2016



## **Prohlášení**

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 26. 4. 2016

Milan Geiger



## **Bibliografická citace**

Teologie svátosti smíření v Časopise pro katolické duchovenstvo/Časopise katolického duchovenstva: Diplomová práce/ Milan Geiger; vedoucí práce: Benedikt Tomáš Mohelník OP., Th.D. – Praha, 2016 – 105 s.

## **Anotace**

Tématem práce je teologická reflexe svátosti smíření z dogmatického hlediska, jak ji zachycuje *Časopis katolického duchovenstva* v průběhu celé doby jeho vydávání v letech 1828-1949. V první části je stručný přehled historie časopisu. V druhé části jsou chronologicky představené jednotlivé články, které ukazují, jak vybraní autoři zpracovávají dané téma, jaké důrazy upřednostňují a z jakého pojetí svátosti smíření vycházejí. V pojednáních o příslušných člancích jsou také stručně představeni jejich autoři. Autor práce zvolil několik základních hledisek, z nichž texty zkoumal a podle nichž také strukturoval své zpracování jednotlivých článků. Těmito cestami k textům byly: základní přístup autora, ustanovení svátosti, historický vývoj, části kajícího a kněze, účinky svátosti a autorovo pojetí svátosti smíření. Třetí část práce se zabývá zhodnocením vývoje v přístupu k tématu během historie vydávání ČKD a srovnáním, jak k danému tématu přistupuje pokoncilní teologie. Autor demonstruje posun ve volbě dílčích témat, v odklonu od apologetického stylu, v odlišně vnímané analogii svátosti smíření se světským soudním procesem a v proměňujícím se způsobu práce s Písmem svatým. V závěru se autor zamýšlí nad možným přínosem četby těchto starých textů našich teologických předchůdců v dnešní době a navrhuje případný další směr v bádání v rámci zkoumané problematiky.

## **Klíčová slova**

svátost smíření, pokání, zpověď, Časopis katolického duchovenstva

## **Abstract**

### **Theology of the Sacrament of Reconciliation in *Časopis pro katolické duhovenstvo/Časopis katolického duchovenstva***

The theme of this thesis is a theological reflection of the sacrament of reconciliation, as it recorded in *Časopis katolického duchovenstva* [Journal of the Catholic Clergy] throughout the whole period of its publication in the years 1828-1949. In the first part a short history of the journal is presented. The second part examines, in the chronological order, individual articles and shows how selected authors deal with the studied issue, which aspects they stress and on what conception of the sacrament of reconciliation they build their argument. In the exposition of these articles their authors are also briefly introduced. Author of this thesis has chosen several fundamental perspectives for his analysis and for his structuring of his treatment of individual articles. These approaches to texts were: author's own basic stance, the establishment of the sacrament, its historical development, parts assigned to the penitent and to the priest, the effects of the sacrament of reconciliation and author's conception of this sacrament. The third part of the thesis brings the evaluation of the development of approaches to the topic throughout the history of publication of ČKD. It also compares these approaches with the post-conciliar theology. Author demonstrates the shifts: in the choice of partial themes, in the diversion from the previous apologetic style, in the differently understood analogy between the sacrament of reconciliation and the secular lawsuit and in the changing approach to the Scripture. In the conclusion the author meditates on the importance of the reading of such dated texts of our theological precursors in our time and he also suggests possible areas of further study of the topic.

## **Keywords**

sacrament of reconciliation, penance, confession, Journal of the Catholic Clergy

**Počet znaků** (včetně mezer): 212 580

## **Poděkování**

Děkuji vedoucímu mé diplomové práce P. Benediktovi Tomáši Mohelníkovi OP, Th.D. za cenné rady, vstřícnost a trpělivost. Za pomoc s překladem latinských citátů děkuji Miroslavu Štruncovi a Mgr. Tomáši Cyrilu Matějcovi OPraem. Mé díky patří též P. Mgr. Štěpánu Smolenovi, že se ochotně ujal jazykové korektury mého textu. Rovněž děkuji svému panu faráři P. Marku Hricovi, že mně, svému jáhnu, poskytl dostatek času potřebného k dokončení této práce.





# Obsah

Úvod.....	11
1 Historie <i>Časopisu katolického duchovenstva</i> .....	13
1.1 <i>Časopis pro katolické duchovenstvo 1828-1859</i> .....	13
1.2 <i>Časopis katolického duchovenstva 1860-1949</i> .....	14
2 Svátost pokání v ČKD .....	16
2.1 František Šneider: O svátosti swatého pokánj .....	16
2.1.1 Autor .....	16
2.1.2 Základní přístup .....	17
2.1.3 Části kajícíníka a kněze.....	17
2.1.4 Účinky svátosti.....	20
2.1.5 Odpustky .....	22
2.1.6 Předběžné hodnocení autorova pojetí svátosti smíření .....	22
2.2 Václav Alexandr Pohan: Proč katolickému křesťanu cjrkew geho mila a wzácna gest?.....	24
2.2.1 Autor .....	24
2.2.2 Základní přístup .....	25
2.2.3 Ustanovení.....	25
2.2.4 Předběžné zhodnocení autorova pojetí svátosti smíření .....	26
2.3 Antonín A. Řehák: Láska a maudrost Kristowa a geho Cjrkwe we swátostech zwlášť' .....	27
2.3.1 Autor .....	28
2.3.2 Základní přístup .....	29
2.3.3 Ustanovení.....	29
2.3.4 Části kajícíníka a kněze.....	30
2.3.5 Účinky svátosti.....	47
2.3.6 Předběžné zhodnocení autorova pojetí svátosti smíření .....	50
2.4 Antonín A. Řehák: Trojí těžký úřad zpovědníkův .....	52
2.4.1 Základní přístup .....	52
2.4.2 Části kajícíníka a kněze.....	52
2.4.3 Předběžné zhodnocení autorova pojetí svátosti smíření .....	54
2.5 O zpovědi – neznámý autor .....	54
2.5.1 Základní přístup .....	54
2.5.2 Ustanovení.....	56
2.5.3 Historický vývoj.....	56
2.5.4 Předběžné zhodnocení autorova pojetí svátosti smíření .....	57
2.6 Jan Nepomuk Turner: Svátost pokání v době apoštolské.....	57
2.6.1 Autor .....	58

2.6.2	Základní přístup .....	58
2.6.3	Historický vývoj .....	58
2.7	Jan Evangelista Kořínek: O lítosti .....	60
2.7.1	Autor .....	60
2.7.2	Článek .....	61
2.8	František Xaver Kryštůfek: Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor .....	61
2.8.1	Autor .....	62
2.8.2	Základní přístup .....	62
2.8.3	Ustanovení .....	63
2.8.4	Historický vývoj .....	63
2.8.5	Předběžné zhodnocení autorova pojetí svátosti smíření .....	68
2.9	Josef Foltynovský: Zpověď v tradici katolické církve .....	69
2.9.1	Autor .....	69
2.9.2	Základní přístup .....	70
2.9.3	Historický vývoj .....	71
3	Posun v přístupu k tématu svátosti smíření v proměnách času .....	89
3.1	Volba témat .....	89
3.2	Apologetika .....	90
3.3	Analogie se světským soudem a právní přístup ke svátosti pokání .....	91
3.4	Práce s Písmem svatým .....	97
4	Závěr .....	99
	Seznam použitých zkratk .....	100
	Seznam literatury .....	101

## Úvod

Svätost smíření je, jak víme, setkáním s Božím milosrdenstvím, které se nám v této svátosti zprostředkovává odpuštěním našich hříchů. Přiznejme si však, že absolvování svátostné zpovědi není mnoha praktikujícími katolíky vnímáno jako Boží milosrdné pohlázení, ale spíše jako nutná nepříjemná procedura, něco jako návštěva zubního lékaře. Teologové dnes často hovoří o krizi svátosti smíření, konstatují, že v některých oblastech se lidé téměř úplně přestali zpovídat. Zdá se, že mnoho katolíků svátosti pokání nerozumí, možná v nich vyvolává negativní pocity a odpuzuje je. Právě chápání svátosti smíření v dobových proměnách se věnuje moje práce. Výchozím materiálem pro její zkoumání nám budou články týkající se svátosti pokání, které byly otiskovány v *Časopise katolického duchovenstva* během celé jeho stodvacetileté historie. Tento časopis odráží stav teologického bádání v našich zemích od roku 1828 až do svého zániku v roce 1949. Právě z něj se můžeme dozvědět, jak pojímali svátost smíření a jak toto téma zpracovávali naši čeští teologičtí předchůdci. Problematika nás zajímala především z dogmatického hlediska, proto jsme mezi zkoumané články nezařadili texty výslovně pastoračního a církevně-právního rázu. Námi představené články tedy nepředstavují souhrn všech textů v ČKD, které se dotýkají svátosti smíření. Cílem práce je představit texty publikované na dané téma v tomto vynikajícím českém teologickém periodiku. Chci ukázat, jakým způsobem k tématu svátosti pokání tehdejší autoři přistupovali, jak látku zpracovávali, jaké důrazy kladli. Kde je to možné, snažím se odhalit, jaké pojetí svátosti pokání stojí v pozadí textu. Dalším krokem je srovnání se současnou teologickou reflexí stejného tématu. Tím mám na mysli teologii rozvíjející se po II. vatikánském koncilu. Toto srovnání nám pak ukáže vedle důrazů, které byly zkoumanými autory kladeny, také to, co jejich pozornosti z různých důvodů unikalo.

Postupoval jsem tak, že jsem nejprve prohlédl všechna čísla ČKD a vytypoval články, které měly nějaký vztah ke svátosti smíření. Z nich jsem pak vybral ty, které se této svátosti věnovaly z dogmatického hlediska. Vybrané články jsem poté pečlivě prostudoval a představil včetně stručného medailonku autora textu. Pro přístup k dobovým textům jsem zvolil několik hledisek, pomocí nichž jsem vybrané články zkoumal. Jednak to byl základní přístup autora k problematice, dále, jak dotýčný představuje ustanovení svátosti pokání a její historický vývoj, poté to, jaké části svátosti připadají na kajícího a na kněze, jaké jsou účinky svátosti a jaké její celkové pojetí, ze kterého autor vychází. Drtivou většinu čísel ČKD jsem pročetl prostřednictvím

prohlížeče na stránkách digitalizované knihovny KTF UK *www.depositum.cz*. Jen několik málo čísel, které na zmíněných stránkách chyběly, jsem studoval fyzicky ve fakultní knihovně KTF UK. Rád bych poděkoval všem, kteří se podíleli na digitalizaci a zpřístupnění ČKD na stránkách *depositum.cz*. Skutečně mi to velmi zjednodušilo a zpřehlednilo práci.

Pravopis v citacích ze zkoumaných článků jsem v práci ponechal v původním tvaru, takže se často velmi liší od pravopisu současného. Věřím však, že to nebude na překážku porozumění citovanému textu, naopak to může být zajímavé svědectví o vývoji naší rodné řeči v její psané podobě.

Biblické citáty, není-li uvedeno jinak, jsou vzaty z českého ekumenického překladu Písma svatého.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih)*. 8. opravené vydání. Praha: Česká biblická společnost, 2009.

# 1 Historie *Časopisu katolického duchovenstva*

*Časopis katolického duchovenstva* patří vedle *Časopisu Českého muzea* (od roku 1827) k nejstarším česky psaným vědeckým časopisům. Dlouhou dobu byl jediným českým teologickým časopisem. Jeho cílem bylo vzdělávat duchovní v teoretické i praktické teologii a informovat o dění v církvi. Kromě fundovaných teoretických teologických textů našli čtenáři převážně z řad duchovních na stránkách časopisu také mnoho praktických pastoračních a církevně-právních rad, dále též recenze na vydávané knihy z oboru teologie a pastorační. Autory otiskovaných textů byli ve většině případů duchovní sami. Význam tohoto časopisu je značný, právě v něm se utvářel český teologický jazyk a vycházelo v něm mnoho vědeckých monografií a článků založených na původním bádání českých autorů. ČKD vycházel nepřetržitě od roku 1828 až do nuceného zrušení v roce 1949 jen s výjimkou sedmileté přestávky v letech 1853-1859, kdy nebyl vydáván pro nezájem odběratelů. V první etapě do roku 1853 vycházel pod názvem *Časopis pro katolické duchovenstvo*. Po sedmileté přestávce bylo vydávání obnoveno prakticky stejnou redakční radou, avšak pod mírně pozměněným názvem *Časopis katolického duchovenstva*.

## 1.1 *Časopis pro katolické duchovenstvo 1828-1859*

Podnět k vydávání českého teologického časopisu dal v roce 1827 tehdejší ceremonář arcibiskupa pražského Václava Leopolda Chlumčanského Karel Vinařický. Vydávání se ujala roku 1828 pražská arcibiskupská konzistoř. V prvních letech spolupracovali s Vinařickým na korekci časopisu po jazykové stránce také Josef Jungmann a František Ladislav Čelakovský. Časopis vycházel čtyřikrát do roka. Od roku 1829 byla redakce časopisu svěřena metropolitnímu kanovníkovi Václavu Václavíčkovi. Od roku 1833 se stal na dlouhých 15 let redaktorem ČKD metropolitní kanovník Václav Pešina. Dalším redaktorem a zároveň jeho vydavatelem a vlastníkem se od roku 1848 stal tehdejší svatovítský kanovník a pozdější českobudějovický biskup Jan Valerián Jirsík. Po jmenování Jirsíka budějovickým biskupem (1851) se redakce ujali křížovník František Havránek a univerzitní profesor Dr. Eduard Tersch. Ovšem již

v roce 1853 muselo být vydávání časopisu pozastaveno, protože počet odběratelů klesl pod únosnou mez.<sup>2</sup>

## 1.2 *Časopis katolického duchovenstva 1860-1949*

Po sedmileté odmlce byl časopis obnoven, tentokrát pod názvem *Časopis katolického duchovenstva* a jeho vydavatelem a redaktorem se stal Karel Vinařický. Místo původních čtyř výtisků ročně zavedl vydávání osmkrát v roce. Později počet ročních výtisků kolísal mezi šesti až deseti čísly za rok. Roku 1869 převzal redakci kanovník Dr. Klement Borový, který Vinařickému s redigováním pomáhal již dva předešlé ročníky. Od roku 1876 se stal ČKD orgánem vědeckého odboru nově vzniklé Křesťanské akademie v Praze. Po smrti Borového se redigování ujali František Krásl, František Kryštůfek a Josef Tumpach – ti řídili časopis do roku 1898. V roce 1905 začala vycházet příloha časopisu pod názvem *Slavorum*, která obsahovala přehled teologické literatury slovanských národů. Charakteristiky děl v této příloze byly psány latinsky, aby posloužily cizojazyčným čtenářům. Ve stejném roce vstoupil do redakce metropolitní kanovník a pozdější světitel biskup pražský Dr. Antonín Podlaha, který po smrti svých kolegů převzal a vedl redakci od roku 1917 sám. Roku 1921 přišli do redakce prof. Dr. František Stejskal a Dr. Josef Čihák a ČKD byl prohlášen orgánem české bohoslovecké fakulty a Společnosti sv. Cyrila a Metoděje v Praze. O dva roky později byl časopis také prohlášen za orgán Klubu duchovenstva Československé strany lidové. Za další dva roky se ČKD stal také orgánem Akademie sv. Tomáše Akvinského. Roku 1928 po zrušení arcibiskupské tiskárny v Klementinu, která časopis tiskla, převzala tisk i náklad Československá akciová tiskárna v Praze. Po Podlahově smrti se redakce ujal Josef Čihák spolu s prof. Dr. Karlem Kadlecem. Od roku 1933 vychází ČKD v nové úpravě a do redakce byla přizvána řada vědeckých odborníků – prof. Dr. Cibulka, Dr. Dvorník, Dr. Hejčl, Dr. Funczik a docent Dr. Perlík.<sup>3</sup> V roce 1948 zastavil komunistický režim vydávání katolického tisku, což znamenalo konec také pro ČKD.

---

<sup>2</sup> Srov. ČIHÁK, Josef. Jubilejní stý ročník Časopisu katolického duchovenstva. *ČKD 1934/1* s. 1-4; *Ottův slovník naučný nové doby: dodatky k velikému Ottovu slovníku naučnému. Dílu prvého svazek druhý, Br-Dej*. V Praze: J. Otto, 1931, s. 1011-1012.

<sup>3</sup> Srov. ČIHÁK, Josef. Jubilejní stý ročník Časopisu katolického duchovenstva. *ČKD 1934/1* s. 1-4.

Poslední dvě čísla vyšla začátkem roku 1949, což byla tečka za více než stovacetiletou historií velice kvalitního teologického periodika.

## 2 Svátost pokání v ČKD

V této kapitole si postupně v chronologickém pořadí podrobně představíme jednotlivé články, které na téma svátosti smíření za celou historii ČKD vyšly.

### 2.1 František Šneider: O svátosti swatého pokánj

Tento text Františka Šneidera<sup>4</sup> je prvním systematicko-teologickým článkem věnujícím se svátosti pokání po 12 letech existence ČKD. Vyšel v prvním čísle ročníku 1840. Autor se v něm na třiatřiceti stranách velice stručně a zhuštěně věnuje téměř celé svátosti smíření s výjimkou jejího ustanovení a historického vývoje. Postupuje systematicky a velmi přehledně.

#### 2.1.1 Autor

O Františku Šneiderovi toho víme jen velmi málo. Není nám známá žádná jeho kniha, ani v ČKD mu nevyšel žádný jiný článek, než tento jediný. Podařilo se nám najít jen několik málo kusých informací z jeho života, které nám neumožňují sestavit ani přibližný životopis. Ze samotného uvedení jeho článku v ČKD se dozvídáme, že profesor František Šneider je učitelem náboženství v technickém ústavu a reálné škole. Jakýsi kněz František Schneider, horlivý stoupenec Bolzanův, je zmiňován jako rodinný učitel náboženství malé dcery Františka Palackého, později známé filantropky Marie Riegrové-Palacké.<sup>5</sup> Zda jde o našeho autora, nemůžeme s jistotou tvrdit. Už jen jiný pravopis příjmení – ve zdroji o Marii Riegrové-Palacké je psáno se „sch“ na rozdíl od ČKD, kde je psáno se „š“ – nás znejišťuje. Ovšem psaná čeština v tehdejší ČKD byla ve vývoji a počeštěný pravopis jména se nedá vyloučit. Tomu, že by mohlo jít o stejného kněze, pak odpovídá doba, kdy zmíněný kněz učil malou Marii – ta se narodila roku 1833 a Šneiderův článek v ČKD vyšel roku 1840. Také styl textu, jak níže ukážeme, vykazuje známky osvícenského myšlení, což odpovídá „horlivému stoupeneci Bolzanovu“ docházejícímu do domu Palackých. V obou případech jde také výslovně o učitele náboženství. Tento P. František Schneider, tehdy učitel náboženství na školách

<sup>4</sup> ŠNEIDER, František. O swátosti swatého pokánj. *ČKD, 1840/1*, s. 27-60.

<sup>5</sup> Srov. COUFALOVÁ, Vladimíra. *Dobročinné aktivity Marie Riegrové-Palacké a Marie Pape-Carpantier ve prospěch reformy předškolního vzdělávání v 19. století* (25.10.2010) [2016-04-11]. <<http://clovek.ff.cuni.cz/view.php?cisloclanku=2010102509>>.



polytechnických a zástupce ředitele reálné školy (podobně jako náš autor podle úvodu k článku) působil také mezi litoměřickými bohoslovci a na jeho domácí osvěcenský kroužek diskutující náboženské otázky docházel i mladý seminarista Karel Havlíček Borovský.<sup>6</sup> Zda jde skutečně o autora našeho článku, zůstává sice hádankou, považujeme to však za velmi pravděpodobné.

### 2.1.2 Základní přístup

Článek je pěkně strukturovaný a pedagogicky přehledně podaný. Oceňujeme, že autor zasadil plně do kontextu svátosti smíření také odpuštění a pojednal je spolu se svátostí. Precizní a logické uspořádání látky a nápadně velký důraz na morálku dává tušit myšlenkové pozadí autora ovlivněné osvíceneckým zájmem právě o rozum a mravnost. Šneider také vychází ze soudobé eklesiologie kladoucí větší důraz na jurisdikční pravomoc církve, než jsme zvyklí my dnes, což se ukáže např., když hledá důvod, proč není nutné vyznávat se ve zpovědi z lehkých hříchů.

### 2.1.3 Části kajícího a kněze

Části svátosti pokání náležející na stranu kajícího člení Šneider podrobněji, než je obvyklé rozdělení na lítost, vyznání hříchů a dostiučinění, ale lítost rozšiřuje o zpytování svědomí a pravý úmysl napravit se, a pojednává o nich v samostatných oddílech.

#### **Zpytování svědomí**

Do toho, co má člověk hodnotit při zpytování svědomí, uvádí autor předměty, proti kterým je možné hřešit, způsoby prohřešení proti jednotlivým předmětům a okolnosti zvětšující či zmenšující vinu. Přičemž mezi tyto předměty hříchů počítá autor Boha, církve, samého člověka, bližní, zvířata a neživé věci. Úmysl jednajícího je zahrnut mezi okolnosti jako „pohnůtka a příčina hříchu“.<sup>7</sup>

#### **Lítost**

Šneider ve třech paragrafech podrobně rozebírá lítost. Dělí ji tradičně na přirozenou a nadpřirozenou. Nadpřirozenou dále na nedokonalou, pramenící z ohledu na sebe, a

---

<sup>6</sup> Srov. VAVROUŠEK, Bohumil, (ed.). *Památník Karla Havlíčka Borovského: k stoletým narozeninám neohrož. politic. vůdce, pravého buditele a národ. mučedníka*. Praha: Kratochvíl a spol., 1921, s. 58.

<sup>7</sup> Srov. ŠNEIDER, František. *O svátosti svatého pokání*, s. 33-36.

dokonalou, která má původ v lásce k Bohu a k bližnímu. Lítost a zpytování svědomí jsou pouze prostředky pro vzbuzení pravého úmyslu napříště se vyvarovat konkrétních hříchů a nahradit škody hříchy způsobené. Pro nápravu je pravý úmysl podle autora naprosto nezbytný.

### **Pravý úmysl**

Zpytování svědomí a vzbuzení lítosti mají tedy vést k pravému úmyslu napravit se. Autentický je tento úmysl tehdy, pokud opravdu následuje polepšení, nebo pokud člověk s nápravou alespoň započne. A aby byl úmysl napravit se účinný, musí být podle Šneidera určitý a pevný neboli stálý. Tuto část svátosti pokání autor zřetelně považuje za jednu z nejpodstatnějších. Je to pro něj nezbytný plod zpytování svědomí a lítosti:

„Zpytovánj swędomj a wzbuzenj ljtosti gsau toliko prostředkowé, gimiz se w nás wůle k naprawenj roznęcuge; a této wůle, gešto se také prwý úmysl zůwe, gest proto potrzeb: poněwadž by člowěk, nemagjecj k tomu wůle, nikdý se nenaprawil; a bez polepšenj nelze se nadjiti hřjchůw odpuštěnj.“<sup>8</sup>

### **Vyznání hříchů**

Šneider vypočítává, co všechno a proč je potřeba zpovědníkovi vyznat:

„Zpowědljnkowi z hřjchů swých náležitě se wyznáwagjce máme mu oznámiti wšecko, čehož k tomu potrzeb gest, aby o mrawnjm stawu duše našj dokonale souditi a spolu tež i rozeznati mohl, zdali gsme odpuštěnj hodni, čili nic;...“<sup>9</sup>

Vyznat se tedy má:

1. všechna provinění a opomenutí dobrého, ze kterých obviňuje svědomí; příčiny a pohnutky jednotlivých hříchů; škoda způsobenou hříchy a okolnosti zvětšující vinu
2. lítost a pohnutky k ní vedoucí
3. pravý úmysl: upřímná vůle zanechat všech hříchů, opomenutí, příležitostí k nim a nahradit způsobenou škodu; způsob a prostředky, kterými se má upřímná vůle realizovat

Další část se týká úplnosti vyznání. Za povšimnutí stojí autorova zmínka o vyznávání lehkých hříchů. Z těch samozřejmě, ačkoli se to doporučuje, není podle autora povinnost se zpovídat. Zajímavý je však uváděný důvod:

---

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 40.

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 44.

„Menšjch, čili všednjch hřjchů všjmagj sobě mnozj tak málo, a množstwj gich gest skoro wesměs tak náramné, že se na všecky upamatowati takofka nelze; neb w mnohém klesáme všickni, ano i sám sprawedliwý za den sedmkrát klesne. My bychom tedy tou příčinou nikdy o platnosti aneb o neplatnosti zpowědi swé bezpečně ugistiti se nemohli, kdyby k platnosti gegj spolu i wyznánj gich se žádalo.“<sup>10</sup>

Takové zdůvodnění je poněkud nepřesvědčivé a pochybné. Zdá se, že Šneider dostatečně nereflektuje podstatu smrtelného hřichu a jeho odlišnost od hřichu lehkého, který je hřichem jen analogicky, neboť nezbavuje spojení s Bohem. Důvod, proč není nutné vyznávat při zповědi všední hřichy, bychom podle našeho mínění měli hledat jinde, než v obtížnosti rozpomenutí si na jednotlivá přestoupení.

Dále se autor zmiňuje o důsledcích zamlčení těžkého hřichu. Kromě úmyslného či nedbalostního zamlčení, při kterém je svátost pokání neplatná, stejně jako všechny následující, mluví Šneider o zamlčení nezaviněném:

„Když by ale příčinou nezawinilé newědomosti z některého těžkého hřjchu se byl newyznal, zpowěď geho sice plnosti swé netraj, on ale powinován gest, z hřjchu tohoto, gak mile se naň upamatuge w zpowědi swé neyprwé přjštj se wyznati a z zapoměnlivosti swé se zpowjati.“<sup>11</sup>

Tady se vnučuje otázka, proč se má člověk po vyznání opomenutého hřichu zpovídat ještě ze zapomnětlivosti, když se říká, že příčinou nevyznání hřichu byla nezaviněná nevědomost? Neukazuje se tady nepřiměřený důraz na předmětnou a vnější stránku lidského jednání na úkor subjektivní mravní odpovědnosti?

Zповědník poté podle vyznání hřichů, projevené lítosti a úmyslu napravit se rozhoduje, „zdali odpuštěnj zasluhugeme a kterak potomně hodnými se ho činiti přjslušj.“<sup>12</sup> Je třeba ale promyslet, v jakém smyslu je používáno slovo „zasluhovat“, protože při nesprávném pochopení tohoto pojmu by nám vzešel očividný protimluv – nezasloužená milost proti zaslouženému odpuštění.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Tamtéž, s. 45.

<sup>11</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>13</sup> K pojmu záslužnosti viz POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha: Krystal OP, 2010, s. 407-413.

## Zadostiučinění

Dostiučinění připisuje Šneider velmi velký význam, říká dokonce, že „... hřjšnjk, genž moha, pokánj nečinj: swátosti této neplatně užjwá.“<sup>14</sup> Onen výraz „neplatně“ však v tomto případě budí u současného čtenáře rozpaky. Zdá se to být velmi nepřesné. Nahlédneme-li totiž do současné literatury, pak např. podle doc. Skoblíka je svátost smíření sice neúplná, když kajícník nevykoná uložené pokání, ale nikoliv neplatná.<sup>15</sup> Podobně prof. Pecháček, který je autorově době blíže, považuje zaviněné nevykonání uloženého pokání za hřích nikoli však za příčinu neplatnosti svátosti.<sup>16</sup> I Podlahův katechismus mluví o neúplnosti, nikoliv o neplatnosti svátosti při zaviněném nevykonání pokání.<sup>17</sup> Co tím výrazem tedy autor může mínit? Že by se v této věci tak hrubě mýlil, není příliš pravděpodobné. Snad je zde nedostatečně rozlišeno *zadostiučinění in voto*, s kterým kajícník přistupuje ke svátosti smíření, a které je esenciální součástí svátosti smíření, bez něhož by byla neplatná, od aktu vykonání *zadostiučinění*.<sup>18</sup> Nebo může jít o prostý významový posun a autor výrazem „neplatně“ jednoduše míní to, že v takovémto případě užívá penitent svátost pokání bez náležitého užitku, řekli bychom „je mu takto málo platná“. Šneider dále uvádí různé možnosti *zadostiučinění*, jako nejvhodnější pak modlitbu, almužnu a půst. Nakonec zdůrazňuje, že odpuštění se nemůže přičítat kajícnosti, ale zásluhám Ježíše Krista.

Se Šneiderovým velkým důrazem na dostiučinění silně kontrastuje dnešní zpovědní praxe, kdy *zadostiučinění* ustupuje velmi do pozadí, stává se z něj často pouhá formalita (stále stejná krátká modlitba). Důraz se dnes více klade na touhu po smíření, tedy na lítost, a na odpuštění.

### 2.1.4 Účinky svátosti

Nadpřirozené účinky svátosti pokání – odpuštění viny hřichu, prominutí zasloužených věčných trestů, navrácení posvěcující milosti, vyšší pomoc k polepšení

---

<sup>14</sup> Srov. ŠNEIDER, František. O swátosti swatého pokánj, s. 48.

<sup>15</sup> Srov. SKOBLÍK, Jiří. *Nova et vetera pro zpovědníka*. Praha: Karolinum, 1999, s. 60.

<sup>16</sup> PECHÁČEK, Gabriel. *Zpovědnice*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1897, 443 s. 199.

<sup>17</sup> Srov. PODLAHA, Antonín, SEDLÁK, Jan, Nep. *Výklad katechismu*. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1900, s. 552, čl. 699.

<sup>18</sup> Srov. SKOBLÍK, Jiří. *Nova et vetera pro zpovědníka*, s. 60.

života a k setrvání v ctnosti – lze přijmout pouze skrze tuto svátost, leda že by někomu bylo zcela nemožné k ní přistoupit. Kdo by ale žádným způsobem nemohl svátost smíření přijmout, říká Šneider, a přitom by po ní toužil, litoval svých hříchů a měl pevné předsevzetí se polepšit, dobrodiní této svátosti by dosáhl kvůli lítosti a úmyslu.<sup>19</sup>

Autor zřejmě ještě ve své době neuvažoval o morální nemožnosti, připouštěl jen nemožnost úplnou, čímž se nám z dnešního pohledu mohou některé jeho postoje zdát poněkud tvrdé.

Po poměrně stručném výčtu nadpřirozených účinků se už autor věnuje výhradně účinkům přirozeným, mezi které počítá uspokojení svědomí a osvobození z „často nesnesitelné bázně trestů Božjch“<sup>20</sup>. Dalšími účinky jsou utvrzení a zdokonalení našich mravů, počestnosti a ctnosti a nahrazení učiněné škody. K tomu velmi prospívá podle autora zpovědník coby „duchovní přítel“ a „rádce svědomí“. Uvádějí se zde v podstatě psychologické účinky svátosti smíření v podobě vlivu zpovědníka jakožto toho, kdo poučuje, napomíná, prosí, rozkazuje a ulehčuje dílo nápravy. Také vědomí, že se člověk bude muset před jiným člověkem výslovně vyznat z každého provinění, může prý odradit od mnohého hříchu. Obava, že před zpovědníkem budeme vypadat jako někdo, kdo nedrží slovo, má člověku pomoci splnit sliby dané zpovědníku. Také vděčnost vůči zpovědníkovi má člověka zdržet od opětovného hřešení. To ovšem je podle autora podmíněno náležitým výběrem zpovědníka.

Opět se autor vrací k otázce nepovinného vyznávání lehkých hříchů při zpovědi. Církev takto podle Šneidera rozhodla proto, abychom nežili v ustavičném strachu, zda jsme vyznali skutečně všechny hříchy a byla-li tedy naše zpověď platná. Tady se nám zdá, že je u autora příliš v popředí církev jakožto zákonodárce, který určuje, co má a co nemá být, namísto toho, aby rozpoznávala, jaká je pravda o věci samé. Pokud se přeci nahlédne rozdíl mezi smrtelným a lehkým hříchem, a vezme se v úvahu podstata svátosti smíření, pak samo sebou vyplyne, že z lehkých hříchů není nutné se zpovídat. Na tomto místě můžeme vidět, jak se zastávaná ekleziologie promítá i do dalších promyšlených teologických témat, a jak jsou tedy teologická témata mezi sebou navzájem provázána.

---

<sup>19</sup> Srov. ŠNEIDER, František. O svátosti swatého pokánj, s. 51-52.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 52.

Můžeme konstatovat, že podle Šneidera jsou veškeré účinky svátosti pokání na straně kajícího podřízeny morální rovině a jsou téměř výhradně ve službě morální nápravě života kajícího. Autor ve svém článku zcela pouští ze zřetele duchovní život penitenta s ostatními aspekty života milosti.

### 2.1.5 Odpustky

Šneider do svého pojednání zařadil také stať o odpustcích, což je pozitivní, neboť tím autor jasně ukazuje úzkou vazbu mezi odpustkovou praxí a svátostí pokání. Podle autora byly v době, kdy křesťanům hrozila nákaza zkažeností pohanů, zavedeny kající zákony – tedy tresty těžkého pokání. A protože se později rozmohla mezi křesťany vlašnost, kvůli které se křesťané odrazení příliš přísnými kajícími tresty navraceli k pohanství, zmírnila církev tyto tresty možností jejich prominutí náhradou za nějaké jiné, mnohem mírnější záslužné skutky. Toto prominutí trestů se mělo nazývat odpustky, a to buď plnomocné, nebo neplnomocné. O těchto odpustcích se má věřit, že církev má moc je udělovat, že je dobré a spasitelné je získat, že je lze získat jen po odpuštění hříchů a že svou moc mají skrze zásluhy Ježíše Krista a svatých. Šneider bohužel vůbec neuvádí, kterou dobu má na mysli. Budí to dojem, že nevychází z historicky ověřených faktů, ale že se soudobou odpustkovou praxí snaží odvodit z kusých historických zpráv a napasovat ji na ně. Zdá se, že příliš nerozlišuje prominutí kanonických trestů a odpuštění časných trestů za hřích.

Pravomoc církve ustanovit kající zákony autor odvozuje od moci svazovat a rozsvazovat, kterou Ježíš udělil apoštolům. A protože církev má právo kající zákony vydávat, má také právo odpouštět tresty, které stanovila. Zdůvodnění odpustků se zde neděje poukazováním na poznanou pravdu o časných následcích hříchů a stavu věcí, ale opírá se o jurisdikční pravomoc církve.

### 2.1.6 Předběžné hodnocení autorova pojetí svátosti smíření

Šneider vychází z myšlenky, že Bůh stanovuje za každý hřích určitou pokutu, aby lidi odstrašil od konání zla. Člověk se může vyhnout zasloužené pokutě tím, že se polepší. Polepšení ale na odvrácení pokuty nestačí, protože tím, že se polepší, stává se pouze takovým, jaký měl být, než zhřešil. Na již vykonané zlo a opomenuté dobro to nemá vliv, ty zůstávají. Proto k polepšení je potřeba ještě smírného prostředku. A tím je Bohem ustanovená svátost pokání. Potřebnost takového smírného prostředku pro člověka nad rámec pouhého polepšení dovozuje autor předpokladem, že kdyby člověk o

něm nevěděl, myslel by si, že si sám od zasloužené pokuty pomůže svými silami tím, že se polepší. Spoléhal by se pak na to, že se může kdykoli polepšit a lehkovážně by hřešil dál. V opačném případě, kdyby si myslel, že polepšení nestačí, a o smírném prostředku by nevěděl, neměl by žádnou naději na uniknutí trestu, a tak by si alespoň ulevoval hřešením. Dokonce by prý byl kvůli polepšení takový prostředek žádoucí i v případě, že by člověk žádný hřích neměl. To je ovšem překvapující tvrzení, uvážíme-li, že svátost pokání je dána k odpuštění hříchů. Co by se rozhřešovalo, kdyby kající nevyznával žádné hříchy? Není tedy jasné, co má zde Šneider na mysli. Jedině snad, že by myslel na vyznávání starých hříchů, již odpuštěných v předchozích zpovědích. Pak bychom v takovém případě mohli za autorovým „polepšením“ vidět růst v pokoře. A právě v polepšení vidí autor hlavní účel svátosti pokání. Nebo může mít na mysli tzv. zpověď ze zbožnosti, která je účinným prostředkem k růstu v dokonalosti, i když člověk není obtížen žádným smrtelným hříchem. Škoda, že Šneider precizněji nerozlišuje mezi svátostí pokání po těžkém hříchu a zpovědí ze zbožnosti, která má přece jen jiný charakter.

U Šneidera je vůbec svátost smíření viděna poněkud vyhraněně moralisticky. Bůh je jakoby nestranný pozorovatel a hodnotitel jednání člověka, který dává milostivě člověku příležitost smazat hříchy a stále se polepšovat. Cítíme zde, že autor, v souladu s dobovou teologií, příliš nereflktuje problematiku vzájemného vztahu mezi osobami – Bohem a člověkem. Odpuštění je něco, čeho člověk dosahuje splněním předběžných podmínek. Milost je sice zdarma daná, a člověk si od viny za spáchané hříchy sám nemůže pomoci – odpuštění je tedy Božím milostivým zásahem – ale člověk si ho jakoby musí zasloužit. Hlavní těžiště je spatřováno ve stálém mravním polepšování, které se má projevovat stále menším prohřešováním proti pozitivnímu zákonu, ať už Božímu, přirozenému, nebo církevnímu.

Zarážející ovšem je, že Šneider téměř úplně pominul tu část svátosti pokání, která připadá na kněze, tedy rozhřešení. Všechny ostatní části pojednal podrobně, až na tuto jedinou. Domníváme se, že onen nepřilíš velký zájem o svátostné rozhřešení oproti ostatním částem majícím přímý vztah k mravnímu polepšení může odkazovat na autorovo osvícensko-bolzanovské pozadí.

## 2.2 Václav Alexandr Pohan: Proč katolickému křesťanu cjrkew geho mila a wzácna gest?

Jde o poměrně rozsáhlý článek obhajující pravost učení katolické církve a její původ od apoštolů. Otiskován byl na pokračování v prvních třech číslech v roce 1842.<sup>21</sup> My zaměříme pozornost pouze na malou část textu, která se přímo týká našeho tématu, a sice krátké pojednání o svátosti pokání na stranách 482-489 v ČKD 1842/3. Námi zkoumaná část Pohanova článku není soustavným výkladem svátosti pokání. Autor se v ní věnuje pouze dílčím aspektům, které mají přímý vztah k celkovému zaměření článku – podstatě svátosti, jejímu ustanovení samotným Kristem a dokladům o jejím praktikování v nejstarší době.

### 2.2.1 Autor

Václav Alexandr Pohan byl budějovický přísežní a veřejný biskupský notář, člen Národního muzea, člen Pražské jednoty přátel k zvelebení církevní hudby a farář v Poříčí nad Sázavou. Narodil se 5. 9. 1791 v Pelhřimově. Po vysvěcení na kněze nastoupil jako kaplan v Plané u Tábora, kde byl později jmenován biskupským notářem. Od roku 1834 působil jako farář a posléze děkan v Poříčí nad Sázavou. Roku 1848 odešel na odpočinek do Olbramovic. Zemřel dne 25. 7. 1850. Byl básníkem, autorem pohřebních písní, spisů pro mládež, náboženské literatury a překladatelem z latiny.<sup>22</sup> Je autorem knihy *Žiwotopis welebného pana Antonjna Hanikýře, nábožného zakladatele ústawu Dědictwj swatého Jana Nepomuckého w Praze* vydaném v Praze v Dědictví Svatojánském roku 1841. Hojně přispíval do ČKD recenzemi knih a články na různá témata. Mezi nimi jmenujme např. apologeticky laděná pojednání *Proč katolickému křesťanu cjrkew geho mila a wzácna gest?* (ČKD 1842/1, s. 3-22; 1842/2, s. 208-233; 1842/3, s. 470-503), *Která z tolika odwětjw Cjrkwe Kristowy „Cjrkwj ewangelickau“ slauti wýhradnj práwo má?* (ČKD 1842/3, s. 419-435), *Kteraká gest zbraň katolické cjrkew* (ČKD 1844/1, s. 43-58), pastoračně zaměřené příspěvky *Řeč k oddavkám* (ČKD 1849/3, 134-138), *Rada katolickému ženichowi w záležitosti smjšeného manželstw*

---

<sup>21</sup> POHAN, Václav, Alexandr. Proč katolickému křesťanu cjrkew geho mila a wzácna gest?, ČKD, 1842/1, s. 3-22; 1842/2, s. 208-233; 1842/3, s. 470-503.

<sup>22</sup> Srov. Středočeská vědecká knihovna v Kladně. Pohan, Václav Alexander, 1791-1850 [2015-05-20]. <[http://ipac.svkkk.cz/ar1-kl/cs/detail-kl\\_us\\_auth-0343907-Pohan-Vaclav-Alexander-17911850/](http://ipac.svkkk.cz/ar1-kl/cs/detail-kl_us_auth-0343907-Pohan-Vaclav-Alexander-17911850/)>



(ČKD 1843/1, s. 123-131) či administrativně správní texty *Gak by se mohla farnj listowna uspořádati?* (ČKD 1843/2, s. 332-339). Přispíval též do časopisů *Přítel mládeže* a *Věrný raditel*.<sup>23</sup>

### 2.2.2 Základní přístup

Základní přístup celého článku je apologetický a v tomto rámci musíme také nahlížet část pojednávající o svátosti pokání. Zdá se, že autor chce obhájit tu podobu této svátosti, jakou zná ze své doby, proto se snaží tuto jemu známou formu nalézt v nejstarších křesťanských spisech, včetně Písma. Byl to postup v jeho době obvyklý, a proto se zde setkáváme s názorem, že soudobou zpovědní praxi lze jasně doložit v novozákonních verších Sk 19,18; Jak 5,16 a 1 Jan 1,9. Problematické jsou Pohanovy důkazy zpovědní praxe z textů církevních Otců a starověkých autorů. Tak např. jím uváděná slova Klementa Římského vyzývající ke zpovědi představenému jsou ve skutečnosti citátem z listu Pseudo-Dionýsia Areopagity.<sup>24</sup> Podobně uváděný citát Origenův pochází až ze spisů církevního historika Eusebia,<sup>25</sup> a je tedy podstatně mladší a bez záruky, že od Origena skutečně pocházejí. Pohan cituje ještě z mnoha dalších církevních otců. Všechny tyto důkazy vyvolávají dojem, že se praxe svátosti smíření křesťanského starověku nelišila od praxe doby autorovy.

Pohanův text obsahuje stručné, obsažné a výstižné formulace. Zdůrazňuje prvek milosrdenství a léčivý aspekt svátosti smíření.

### 2.2.3 Ustanovení

Autor se při hledání původu svátosti smíření v Písmu odvolává nejprve na Mk 16,16 v návaznosti na myšlenku, že svátost pokání je pro dospělého to, co pro všechny lidi křest. Dále odkazuje na Mt 4,17 a Lk 13,3 – obojí se týká nutnosti ctnosti pokání. Dalším, už explicitním textem týkajícím se odpuštění hříchů, je uváděný citát z Jan 20,21-23. Ježíšovi učedníci přebírají jeho posláni od Otce, jehož součástí bylo i odpouštění hříchů – Pohan odkazuje na Mk 2,7.10. Jestliže mají tedy kněží, uzavírá autor, jakožto Ježíšovi vyslanci moc odpouštět hříchy jako Ježíš, mají se jim také věřící

<sup>23</sup> Srov. *Ottův slovník naučný. XIX. díl, P - Pohoř*. Praha: J. Otto, 1902, s. 1045.

<sup>24</sup> Srov. POHAN, Václav, Alexandr. Proč katolickému křesťanu cjrkew geho mila a wzácna gest?, *ČKD, 1842/3*, s. 485.

<sup>25</sup> Srov. Tamtéž.

ze svých hříchů zpovídat.<sup>26</sup> Je sympatické, že v biblickém odkazování vybírá místa mluvící o podstatě smíření (pokání, odpuštění) a sám hned neodkazuje na jurisdikční moc církve svazovat a rozvazovat – to se u něj objevuje až v citátech z církevních Otců. On sám spíše odkazuje na pokračování Ježíšova poslání Otcem, jehož součástí je odpouštění hříchů.

#### 2.2.4 Předběžné zhodnocení autorova pojetí svátosti smíření

Autor nahlíží hříšníka jako duši nakaženou malomocenstvím hříchu, která umdlévá a hyne. Zpovědník pak „i hned co pastýř dobrý, když se mu udá hledati ztracené owečky, rychlým běře se krokem matka milugjcy ku pomoci djtěti chorému s lékem nebeským“<sup>27</sup>. Zpovědníka přirovnává k soucitnému Samaritánovi, který ošetřuje smrtelnou ránu svědomí. Je zřejmé, že jako první zmiňuje roli zpovědníka coby lékaře, což jistě není náhodou, neboť to vyplývá z dikce celého článku. Dále Pohan ve zkratce jmenuje podmínky, jež musí kající splnit pro získání odpuštění:

„Gewj-li chorý srdečnou bolest z přečiněnj spáchaného, wyzná-li taktěž upřjmně wšecky poklésky swé, s tjm pewným úmyslem, že se gich napotom warowati, wšelickou náklonnost k zlému w sobě dusiti, hřjšných přjležitostj se střjci, wšecku škodu, seč gen bude, nahraditi, a kagjcjmi skutky za swé přečiněnj zadost učiniti hotow gest: tuť ona mocj diwotwornou k nowému geg křjsj žiwotu, ...“<sup>28</sup>

Když autor vyjmenovává, čím vším je zpovědník kajícíkovi, uvádí roli soudce až na posledním místě:

„Nebo nenj možné, by kněz, duchownjm gsa učitelem, rádce, lékařem a soudcem, hřjšnjkou poučil, potěšil, uléčil, w sličných úmyslech posilnil, sprawedliwou wýpowěď učinil, a propůgčené sobě moci rozumně užjwal, pokudž swědomj člowěka, genž se k soudu geho podává, nenj powědom.“<sup>29</sup>

Z toho vidíme, že jednostranné přetěžování teologie svátosti smíření analogií s lidským soudem, jak se s ním můžeme na stránkách ČKD setkávat v pozdějších letech, ani v Pohanově, stejně jako v předchozím článku Šneiderově, ještě nenalzáme. Část pojednání věnovanou svátosti smíření končí Pohan odstavcem, kde shrnuje, že tímto prostředkem církev slouží už od apoštolských dob. Zpověď charakterizuje jako vlídné jednání, koupel milostivě smývajících poklesky, hojící rány duše, odpuštění hříchů

<sup>26</sup> Srov. tamtéž, s. 484.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 482.

<sup>28</sup> Tamtéž.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 484.

rozhřešením kněží, prostředek činící z hříšníků nové lidi. Bůh přijímá ve svátosti smíření lidi zase na milost, svou mocí a milostí je posiluje v nápravě života a zlé účinky hříchů obrací v dobré. V Pohanově pojetí svátosti pokání vystupuje jednoznačně do popředí prvek milosrdenství a její medicínální charakter, což je blízké i současnému teologickému směřování v této oblasti. Sympatické také je, že své důkazy pro obhájení praxe svátosti pokání hledá autor primárně v Písmu. Nicméně jeho nekritickou práci s posvátnými texty – jak ovšem bylo přiměřené tehdejšímu stavu rozvoje biblistiky – dnes již nemůžeme přijmout.

### 2.3 Antonín A. Řehák: Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť

Práce Antonína Řeháka, vicerektora litoměřického semináře, uveřejňovaná pravidelně na pokračování v ČKD v letech 1843-1847, je značně rozsáhlým cyklem článků pojednávající velmi podrobně o jednotlivých svátostech. Cyklus ale skončil po pojednání o svátosti smíření a další svátosti už zůstaly nezpracovány. Důvodem snad mohla být autorova pokročilá nemoc a práce na jeho rozsáhlé *Patristické encyklopedii*. Nelze také vyloučit, že ukončení Řehákovy práce pro ČKD souvisí se změnou redakce od prvního čísla ročníku 1848. Celý cyklus má výrazné apologetické zaměření proti protestantismu. Zajímavý je poměr rozsahu věnovaného jednotlivým svátostem. Zatímco svátostem křtu a biřmování bylo věnováno každé kolem 20 stran textu,<sup>30</sup> eucharistii 40 stran rozdělených do dvou čísel,<sup>31</sup> u samotné svátosti smíření to činilo rovných 241 stran ve 13 číslech.<sup>32</sup> To je do očí bijící nepoměr, který by si zasloužil autorovo vysvětlení. Ten však v tomto ohledu mlčí. Můžeme se snad domnívat, že zmiňovaný nepoměr rozsahů pojednání o jednotlivých svátostech by mohl vyjadřovat závažnost, jakou Řehák jednotlivým svátostem osobně přikládal. Nebo by to mohlo

<sup>30</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť. ČKD, 1843/4, s. 595-616; 1844/1, s. 8-25.

<sup>31</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť. ČKD, 1844/2, s. 229-253; 1844/3, s. 470-486.

<sup>32</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť. ČKD, 1844/4, s. 625-640; 1845/1, s. 52-80; 1845/2, s. 310-325; 1845/3, s. 460-481; 1845/4, s. 621-640; 1846/1, s. 42-51; 1846/2, s. 249-256; 1846/3, s. 448-460; 1846/4, s. 606-613; 1847/1, s. 99-111; 1847/2, s. 224-242; 1847/3, s. 389-409; 1847/4, s. 603-661.

vypovídat o tom, že právě ve svátosti pokání viděl autor nejostřejší třetí plochu apologetického zápasu proti protestantismu, a proto právě tam zaměřil bezkonkurenčně největší pozornost. Celý cyklus Řehákových článků o svátostech zakončuje doslov redaktora časopisu Václava Michala Pešiny, který je velmi hrubou apologetickou tečkou za již tak dost nevybíravě apologeticky laděným cyklem. Mluví o Lutherově d'ábelské hře s článkem víry o svátosti smíření. Svůj doslov končí Pešina sugestivní otázkou: „...co as odpověděl Soudci nejspravedlivějšímu, an ne na jeden nébrž na přemnohé články víry v lůně církevním uložené drží sáhl rukou?!“<sup>33</sup>

### 2.3.1 Autor

Antonín Řehák se narodil 2. srpna roku 1809 v Mnichově Hradišti. Studoval na gymnáziu v Praze, tamtéž absolvoval dvouletý filozofický kurz. Teologii studoval v Litoměřicích a v Praze. Vysvěcen na kněze byl roku 1834 v Litoměřicích. Jeho prvním kněžským působištěm byla Doubravice. Dále působil jako duchovní ve věznici v Litoměřicích. Roku 1842 nastoupil do litoměřického kněžského semináře do funkce vicerektora, kde působil do roku 1848. V semináři též vyučoval, mimo jiné také český jazyk, o který s obzvláštní starostlivostí pečoval. Zasloužil se také o pravidelné doplňování seminární knihovny kvalitní českou teologickou literaturou. Působil též jako biskupský cenzor knih a překladatel spisů biskupského úřadu do českého jazyka. Řehák je autorem několika českých modlitebních knih jako např. *Nábožná památka zesnulých v Pánu; spolu cesta k šťastné smrti* z roku 1846, která byla vůbec první českou modlitební knihou svého druhu. Řehák také publikoval v ČKD. Kromě rozsáhlého cyklu o svátostech „*Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť*“, jehož část věnovaná svátosti pokání patří mezi námi zkoumané texty, psal různé recenze na vycházející teologickou literaturu. V závěru svého života pracoval na rozsáhlém díle *Patristická encyklopedie, aneb, Sklad učení katolického*, které dokončil těsně před svou smrtí. Antonín Řehák byl také uznávaným a oblíbeným kazatelem. Zemřel 13. ledna roku 1851.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. *Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť*. ČKD, 1847/4, s. 660. Pešínův doslov k Řehákovu článku.

<sup>34</sup> Srov. DRBOHLAV, Jan. *Pomněnka na hrob Antonína Řeháka, vicerektora biskupského alumnátu v Litoměřicích*. ČKD, 1851/4, s. 129-137.

### 2.3.2 Základní přístup

Řehák strukturuje své pojednání o svátosti smíření podle jednotlivých částí svátosti připadajících na kajícíka a kněze. Jeho styl je spíše kazatelský, rozvláčný, méně systematický, se silným apologetickým nábojem proti protestantismu. Ten se zdá být hlavním důvodem a hnacím motorem autorovy práce a snad i nepoměrné délky pojednání právě o svátosti smíření, jejíž popření ze strany protestantismu se muselo jevit obzvlášť problematické. Zvláště když náboženský život katolíka 19. stol. se stále točil kolem hříchů, boje s nimi, a tudíž právě hlavně kolem svátostné zpovědi, která byla vyžadována minimálně jednou do roka jako povinnost, jejíž splnění se dokonce dokazovalo písemným potvrzením. Z celého pojednání o svátosti pokání je patrná snaha vypořádat se s četnými námitkami protestantských teologů a obhájit proti nim katolickou nauku. Apologetický zápal vede někdy autora k velmi silným až velmi neuctivým výpadům vůči protivníkům, k vytrhávání jejich výroků z kontextu a jejich vykládání v nejhorším možném smyslu, jak si ukážeme níže. Při své argumentaci vychází hojně z dokumentů Tridentského koncilu, Římského katechismu a jeho práce je plná citátů z církevních Otců, starověkých autorů a církevních učitelů. Řehák nepohrdne ani výrokem svého protivníka, pokud jím může podepřít svou tezi.

Ke svátosti pokání zaujímá autor jakýsi ahistorický postoj, vůbec se nezabývá jejím vývojem a proměnami během staletí, jakoby pro něj soudobá podoba a pojetí svátosti byly téměř neměnné od počátku.

Nutno ještě podotknout, že Řehák sice poměrně často odkazuje na verše z Písma, což je pozitivní, avšak činí tak s četnými chybami. Autor někdy odkazuje na neexistující verše, často se odkazovaný citát vůbec nevztahuje k pojednávanému tématu nebo jsou chybně uvedené souřadnice, což velmi ztěžuje možnost dohledání a ověření uváděných odkazů na Písmo.

### 2.3.3 Ustanovení

Otázce ustanovení svátosti pokání se autor soustavněji nevěnuje. Jen dvakrát se tohoto tématu krátce dotýká, když v úvodní části klade její ustanovení do slov o předání moci svazovat a rozsvazovat v Mt 16,18 a Mt 18,18. V poznámce pod čarou však odkazuje na text z dokumentů Tridentského koncilu, jenž klade explicitní ustanovení

svátosti smíření do Ježíšových slov v Jan 20,22-23.<sup>35</sup> Podruhé se o ustanovení zmiňuje v oddíle pojednávajícím o formulí rozhřešení a tam ustanovení klade rovněž do Jan 20,22-23. Jako důkaz o tom, že si již apoštolové byli vědomi soudní pravomoci, z níž vyplývá moc odpouštět či zadržovat hříchy, uvádí Řehák biblická místa 2 Kor 5,20 a 1 Kor 4,1, v nichž sv. Pavel vyjadřuje přesvědčení, že oni – apoštolové – „zastupují místo Kristovo“ a jsou „služebníci Kristovi a rozdavači tajemství Božích“. Více tomuto tématu nevěnuje pozornost.

### 2.3.4 Části kajícího a kněze

#### Lítost

Pojednání o lítosti jakožto první části „svátostného živlu“ začíná Řehák pochopitelně zpytováním svědomí, bez něhož nelze podle autora postupovat v dokonalosti a poznání svého vnitřního stavu a jehož hlavním cílem je náprava sebe sama. Autor samozřejmě správně nezapomíná dodat, že už k poznání sebe samého a k činění pokání vůbec je potřeba Boží milosti a víry. To uvádí mimo jiné také jako obranu proti námitce z protestantské strany, že si katolík sám svým vlastním úsilím na pokání zasluhuje odpuštění hříchů.<sup>36</sup>

Bez pravé lítosti není vůbec možné obrácení hříšníka. Autor ale zdůrazňuje, že vnitřní hnutí lítosti není záležitostí smyslové bolesti, ale že toto hnutí zcela závisí na naší vůli. Kdyby totiž církev učila, že lítost nutně záleží ve vnějších projevech, pak by méně citově založený člověk, který tak snadno neprojevuje zármutek a slzy, žil ve strachu, že jeho lítost je nedostatečná, když je bez vnějšího zármutku a slz. A naopak přecitlivělý člověk by se snadno mohl ukolébat vnějšími znameními lítosti, aniž se vnitřně obrátil. Na vysvětlení řečeného uvádí Řehák slova sv. Tomáše z Villanovy, který rozlišuje dvojí bolest. Jedna je úkonem vůle jakožto odpor k hříchu, jenž je svobodný a v naší moci. Druhá je bolest smyslová, pociťovaný zármutek, doprovázený někdy i slzami. Opravdovou lítostí je jen ta první, ta druhá bolest je následek lítosti a není v naší moci – v tom se různí lidé liší svou rozdílnou citlivostí. Definici lítosti

---

<sup>35</sup> *Dokumenty tridentského koncilu: latinský text a překlad do češtiny. Praha: Krystal OP, 2015, 14. zas. hl. 1.*

<sup>36</sup> Srov. ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a maudrost Kristowa a geho Cjrkwe we swátostech zwlášť. *ČKD, 1845/1, s. 54.*

přebírá Řehák z výroku Tridentského koncilu: „Lítost ... je bolestí duše a ošklivostí nad spáchaným hříchem spolu s úmyslem více nehřešit.“<sup>37</sup>

A zde se Řehák pouští do apologetického střetu s námitkou z protestantské strany, konkrétně od teologa Bretschneidera, že v katolické církvi ke spáse stačí jen nějaká vnější znamení hnutí mysli nebo jen slova, po nichž prý následuje absoluce, aniž by bylo potřeba opakovaného úkonu vnitřního pokání. Řehák se s námitkou vypořádává následovně:

„Tak ućj Cjrkew katolická, tak tlačj ona při každé přjležitosti na skroušenost wnitřnj, tak zawrhuge ona všechna gen powrchnj, w srdci žádného kořene nemagjcz żelenj; gest to tedy možné, by se nám i w tomto ohledu utrhati mohlo? Ano, netoliko možné, nébrż skutečné gest to. Ale snad gen někdo z protestanské chátry tak blabolj? Snad gen ten, kdoż o wědy bohomluwecké ani nezawadil? Ani tomu nenj tak; leć gedno z negpředněgšjch swětcl protestanských rozléwá paprsky také.“<sup>38</sup>

Přestože je na první pohled patrná slabost Bretschneiderovy námítky, nezdá se nám přiměřené mluvit o teologických oponentech jako o „blábolící protestanské chátrě“. Samozřejmě není možné apologetické dispute 19. století posuzovat kritérii současné kultury ekumenického dialogu, nicméně se domníváme, že takové nevybíravé argumenty mířící více na osoby oponentů, než na jejich argumenty se příliš neslušelo užívat ani v autorově době. Dále je dost nelichotivě zmíněn Luther, který prý v dopise Melancthonovi de facto udělil následovníkům „nového svého učení“ plnomocné odpustky, a to předem pro případ, že by prý bylo zapotřebí lhát nebo utrhat.<sup>39</sup> „Až nebude, čeho bychom se báli, pak naše lži a podvody napravíme,“<sup>40</sup> cituje autor Lutherovy instrukce, aniž by však uvedl na citovaný zdroj. Nemůžeme se zbavit dojmu, že zde Řehák Lutherovy výroky – pokud to ovšem vůbec jsou Lutherovy výroky – vytrhává z kontextu a vykládá je v tom nejhorším smyslu.

Dále se autor obrací proti zavrhování nedokonalé lítosti ze strany protestantských teologů. Její dostatečnost pro udělení rozhřešení brání poukazem na dynamiku lidské cesty k dokonalosti, kterou církev respektuje, protože má hlubokou znalost lidského ducha. Ví, že člověk postupuje od nedokonalého k dokonalému. Že si toho byl vědom

---

<sup>37</sup> Srov. tamtéž, s. 56. Autor cituje podle latinského originálu. Překlad z *Dokumenty Tridentského koncilu*. 14. zas. hl. 4.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 57-58.

<sup>39</sup> Srov. tamtéž, s. 58.

<sup>40</sup> Tamtéž.

také Ježíš při svém učení, ukazuje autor na jeho nabádání ke strachu před těmi, kdo mají moc uvrhnout do pekelného ohně (zde autor mylně odkazuje na Mt 12,5; jde o Lk 12,5). Autor na podporu své teze o hodnotě nedokonalé lítosti motivované strachem z trestu uvádí několik biblických odkazů, kde se nějakým způsobem zmiňuje bázeň před Bohem, a bez rozlišení patrně předpokládá, že se vždy jedná o strach. Jako příklad uveďme Flp 2,12 či 1 Petr 1,17. Mezi odkazy jsou však i takové, které budí rozpaky, neboť se vůbec netýkají daného tématu. Opět jako příklad uvádíme Žl 4,5; 2 Kor 1,6. Stejně tak v tomto smyslu uvádí mnoho odkazů na výroky církevních otců (Klement Římský, Jan Zlatoústý, Augustin, Řehoř z Nyssy, Řehoř Veliký). U strachu to však podle Řeháka nekončí. Postupuje dále. Bůh nás chce ze stavu lásky ze strachu pozvednout výš k čisté lásce synovské. Ve svátosti pokání má tedy být kající veden nejprve k lítosti nedokonalé a potom dále k dokonalé. K tomu cituje sv. Alfonse z Liguori, který poskytuje zpovědníkovi návod, jak má v kajícím postupně vzbudit nejprve lítost nedokonalou a poté i dokonalou.<sup>41</sup> Strach z trestu tedy podle Řeháka působí blahodárně a je počátkem dokonalé lítosti. Lidské přirozenosti tedy odpovídá, že motivace pro nějaké jednání je smíšená a že slíbená odměna bývá pro člověka účinným podnětem. Tak tedy podle autora málo odpovídá znalosti lidské přirozenosti, když někdo pohrdá nedokonalou lítostí jen proto, že celá nepochází jen z čisté lásky. My lidé, potomci Adamovi s porušenou přirozeností, se jen stěží dokážeme zcela vyzout z jakékoli ztištěnosti. Naše lítost bude mít v sobě vždy nějaké to sobectví. Autor to potvrzuje výrokem Tridentského sněmu: „Kdo by prohlásil, že ospravedlněný člověk hřeší, když koná dobré skutky v očekávání věčné odměny, ten necht' je vyobcován.“<sup>42</sup>

Autor dále pokračuje v apologetickém zápase. Citátem z Möhlerova spisu *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten* ukazuje, jak je prospěšná bolest z uvědomění si strašlivosti spáchaného hříchu oproti Boží lásce projevené obětováním Syna Božího. Tato bolest lítosti nad hříchem působí blahodárně, napomáhá procesu zrání člověka, až je připraven obdržet odpuštění hříchů a tím ospravedlnění a spásu. Proto je pro Řeháka nepřijatelné protestantské kladení vědomí odpuštění hned na začátek procesu pokání, protože člověku odnímá onu blahodárnou bolest působící uzdravení. Proti Möhlerovu ocenění lidské stránky pokání

---

<sup>41</sup> Srov. tamtéž, s. 62.

<sup>42</sup> Srov. tamtéž, s. 64. Překlad citátu z: *Dokumenty Tridentského koncilu*. Dekret ospravedlnění, 6. zas. hl. 16. kán. 31.



předkládá autor úryvek z Lutherova dopisu Melanchthonovi, který dokonce v poznámce pod čarou překládá, aby – jak sám píše – i lid mohl vidět Luhterovo „strašné rouhání“ a „všecku mravnost pohlcující výrok Lutherův“:

„Hřeš, a hřeš silně; ale silnějš bud' wjra twá. Dostačj, že gsme poznali bohatstwj sláwy Božj, Beránka, kterýž snjmá hřjchy swěta, od kterého nás hřjch neoddělj, kdybychom také denně tisjc a tisjcerokráte smilnili neb zawraždili.“<sup>43</sup>

Pak následuje několik dalších odstrašujících výroků reformátorů a jejich žáků.<sup>44</sup>

Řehák také poznamenává, že k odpuštění hříchů stačí i pouhá dokonalá lítost, není-li možnost přijmout svátostné odpuštění. Dokonalá láska totiž vedle sebe nesnese zlo hříchu. Vychází při tom z Písma, uvádí několik odkazů – Př 8,17; 1 Petr 4,8; Lk 7,47; 1 Jan 4,7.<sup>45</sup> Opírá se v této věci také o autoritu sv. Augustina, sv. Tomáše Akvinského a Tridentského koncilu. V poznámce pod čarou zmiňuje autor rozlišení na „sacramentum in re“ a „sacramentum in voto“.<sup>46</sup> Autor tedy předkládá učení církve, že ustanovené svátosti nejsou ke spáse zcela nevyhnutelně potřebné a že se mohou vyskytnout okolnosti, v nichž může nastat výjimka. To ale předpokládá upřímnou touhu po řádném přijetí Kristem ustanovených prostředků. To platí o všech svátostech. Ovšem zdá se, že soudobí katoličtí teologové (nebo přinejmenším náš autor) neznají jinou nemožnost přijetí svátosti než nemožnost faktickou. Dnešní kanonické právo však zná také nemožnost morální.<sup>47</sup>

### **Pravý úmysl**

Další část článku věnuje Řehák pravému úmyslu. Hned v úvodu říká, že pravý úmysl je součástí lítosti, bez něj by lítost ani nebyla pravá. Pravým úmyslem rozumí vůli

---

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 68. V poznámce pod čarou.

<sup>44</sup> Např. výrok Andrease Althamera, Lutherova žáka z jeho díla *Diallage*: „Bůh sám krade w zloděgi, zabigi we wraždlnjkwowi, gest špalkem w špalku, a stromem w stromě.“

<sup>45</sup> Dohledávání biblických míst ovšem velmi ztěžují poměrně časté omyly či překlady. Tak např. v tomto případě je v řadě odkazů také odkaz na neexistující Jan 14,33. Řehák zde také přímo cituje z knihy proroka Ezechiela, avšak uvedené souřadnice jsou mylné – Ez 23,12 namísto správného Ez 33,12. Takovéto chyby v biblických odkazech jsou v Řehákově práci poměrně časté.

<sup>46</sup> Srov. ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a maudrost Kristowa a geho Cjrkwe we swátostech zwlášť. *ČKD, 1845/1*, s. 71. V poznámce pod čarou č. 20.

<sup>47</sup> Srov. HRDINA, Ignác Antonín. *Kanonické právo: dějiny pramenů, teorie, platné právo*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2011, s. 99.

„wŝecko spáchané zlé dle možnosti naprawiti a budaucně vjce nehřeŝiti“<sup>48</sup>. Toto předsevzetí je první znamení lítosti. Jako nedostižný příklad pravého úmyslu uvádí autor Ježíšovo podobenství o marnotratném synovi. Stejně jako lítost musí úmysl vycházet nejen z přirozených pohnutek, ale především z lásky k Bohu, musí se vztahovat na všechny hříchy a být trvalý.

### **Zpověď**

Po první části svátostné materie, kterou je lítost, přistupuje Řehák k druhé části, ke zpovědi. Přirozený základ svátostného vyznání hříchů vidí autor ve všeobecné inklinaci člověka sdělovat se s jiným jak se svými radostmi, tak se svým zármutkem. Už tedy přirozené vyznání hříchů, které člověka tíží, je pro něj úlevou. Kněze, jemuž se toto břímě sděluje, popisuje autor jako důvěrníka, jenž předčí i naše nejpřímější přátele, a který naše tajemství za žádných okolností nevyzradí. Takže zpověď pro upřímně se kajícího hříšníka není podle autora ničím odporná, naopak je vítanou pomocí. Popisování přirozených úlevných účinků dává autor velký prostor.

Dále autor uvádí – jednak na podporu tvrzení o přirozených úlevných účincích zpovědi a jednak na důkaz praxe vyznání hříchů knězi v historii církve – výroky různých církevních otců jako Řehoř Naziánský či Origenes. Z výroků posledně jmenovaného jsou uváděny výňatky z *Homilií na žalm 37* a *Lukášovo evangelium*. Tam uvádí zvláště výroky dosvědčující v Origenově době přítomnou svátostnou zpověď knězi.<sup>49</sup> Autor vidí zpověď jako natolik vycházející vstříc naší lidské přirozenosti, že prý kdyby Boží moudrost ji neustanovila, samo lidské pokolení by bylo nuceno něco takového vynalézt.<sup>50</sup> Dále Řehák pokračuje apologetickým výběrovým útokem na reformátory tím, že vybírá a vytrhává z kontextu jednotlivé výroky mající demonstrovat jejich nenávistný odpor k pravdě, která je zde poněkud jednoduše a naivně bezproblémově ztotožněna s tehdejší katolickou naukou. Takže zde můžeme najít Lutherovo hodnocení zpovědi jako „službu zisku“, „krvavé katovské řemeslo trýznící svědomí“, či Kalvínovo neméně hanlivé označení svátosti smíření jako „tyranka,

---

<sup>48</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a maudrost Kristowa a gehu Cjrkwe we swátostech zwláŝtř. *ČKD*, 1845/1, s. 75.

<sup>49</sup> Srov. ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a maudrost Kristowa a gehu Cjrkwe we swátostech zwláŝtř. *ČKD*, 1845/2, s. 315. Poznámka pod čarou č. 8.

<sup>50</sup> Srov. tamtéž, s. 316.

morová rána, vynález Inocensův<sup>51</sup>. V poznámkách pod čarou, které jsou co do rozsahu značně přetížené, uvádí autor jako obranu proti zmíněným postojům reformátorů množství biblických odkazů na místa podporující katolické trvání na ústním vyznání hříchů: Sk 19,18; Jak 5,16; Mk 1,5; 1 Jan 1,9-10; Lv 5,5-6; Nm 5,7; Př 28,13; Jan 20,19-23. Další odkazy jsou na spisy teologů zabývající se danou tematikou: Oberthür, Fr.: *Idea biblica Ecclesiae Dei*; Klee: *Die Beicht, ein historisch-krit. Untersuchung*; Brunquell: *Kurze Geschichte der Kirchenbusse und Apologie der sacramentalischen Beichte*. Podle citovaných vět reformátorů proti zpovědi se opravdu zdá, že jejich odpor je nepochopitelný, zlomyslný, podivně ignorující zjevná fakta. Klademe si však otázku, jaký by dělaly dojem, kdyby byly čteny v širším kontextu, do kterého byly původně svými autory včleněny, a v kontextu toho, proti čemu konkrétně byl jejich odpor namířen. To ovšem není v možnostech této práce prozkoumat, ač by to jistě bylo zajímavé. Zůstává tedy jen podezření z nekorektního a zkreslujícího postupu ze strany Antonína Řeháka. Domníváme se, že autor také nedostatečně rozlišuje Lutherův odpor proti nařízené a vynucované zpovědi a jeho pojetí svátosti pokání jako takové.

Řehák se v rámci obhajoby ústního vyznání hříchů knězi rozepisuje také o výhodách takového vyznání. Na prvním místě uvádí funkci duchovního vedení skrze ušní zpověď, kdy zpovědník, kterého zde autor nazývá vůdcem, pomáhá kajícímu vyznat se v labyrintu vlastního srdce. Je zde akcentována funkce zpovědníka jako duchovního vůdce, který pomáhá člověku správně nahlédnout vlastní stav. Zdá se, že to co jsme my v dnešní době zvyklí více oddělovat od sebe – svátost smíření a duchovní vedení – se zde nerozdělitelně prolíná. Ačkoli i v dnešní praxi bývají tyto dvě instituce také mnohdy praktikované společně, přesto jasně vidíme rozdíl mezi svátostným vyznáním hříchů s následným rozhřešením a duchovním vedením. Někteří současní pastoralisté – např. doc. Opatrný – právě proto, že jde o dvě rozdílné věci, doporučují jejich zřetelnější oddělení, přičemž zdůrazňují, že duchovním vůdcem na rozdíl od zpovědníka může být i vhodný laik, což ilustruje to, že duchovní vedení není nutnou integrální součástí svátosti pokání.<sup>52</sup> Můžeme si také povšimnout, že pojetí, které prezentuje autor, klade

---

<sup>51</sup> Srov. tamtéž, s. 318. Překlad vlastní.

<sup>52</sup> Autor práce navštěvoval v akademickém roce 2011/2012 na KTF UK povinně volitelný seminář doc. Opatrného o duchovním vedení *Hodegetika*, kde vedoucí semináře doc. Opatrný zmíněný názor na oddělení duchovního vedení a svátostné zpovědi prezentoval. Dále srov. AUGUSTYN, Józef. *Vedení Bohem: praxe duchovního vedení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 23-24.

hlavní důležitost na objektivní poznání stavu a skutků kajícího, zatímco dnes je v popředí spíše subjektivní hledisko – hříchy, ze kterých kajícího obviňuje jeho vlastní svědomí. Při posuzování, co je či není smrtelným hříchem, a z čeho je tedy nutné se zpovídat, se dnes bere více zřetel na míru vědomosti a dobrovolnosti vykonaného skutku, zatímco náš autor posuzuje mravní hodnotu skutku hlavně z vnějšího, objektivního hlediska.

Další argument ve prospěch nutnosti ušní zpovědi knězi přebírá Řehák opět z díla Johana Adama Möhlera *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten*. Möhler v citovaném textu ukazuje důležitost a efekt vyznání hříchů před jiným člověkem. Při pouhém vnitřním vyznání před Bohem může podle něj člověk klamat sám sebe, neboť naše myšlenky na Boha jsou často nejisté, zmatené, roztěkané, a nejiné to tedy bude s naším pouze vnitřním vyznáním. Dokonce tato naše vyznání bývají prý vyznáními pouze před námi samými místo před Bohem. Ale když před sebou máme skutečnou osobu odlišnou od nás, které Bůh propůjčil svou autoritu, nutí nás to jasně a srozumitelně formulovat vyznání vin. Tak se podle Möhlera, potažmo podle Řeháka, ukazuje, že zpověď před zpovědníkem může dovést k dokonalosti kajícího lítost a zintenzivnit kajícího ducha lépe než pouhé vnitřní vyznání před Bohem.

Řehák se také vypořádává s námitkou, že pro stydlivost je ústní zpověď pro mnohé nesnesitelná mučírna. „Stydliwost,...ta býwá urażena; ubohý hřjšnjk býwá gako na skřipec natahowán; pro wzdělanau, gemnau mysl gest to mučjrna nesnesitelná.“<sup>53</sup> Na tuto námitku odpovídá autor vpravdě kazatelsky. Nejprve zaútočí na ty, kteří vznášejí námitku. Nařkne je z toho, že jejich filantropie pramení spíše s horlivostí pro sebe. Pak připustí, že odkrýt své srdce jinému člověku se přičií sebelásce a je skutečně spojeno s přemáháním. Ale bez přemáhání není možné pokročit v dokonalosti. Hříšníka má také uklidnit, že se nevyznává andělovi, ale slabému a křehkému člověku, který zná nestálost lidského srdce. Kdo tedy přesto se zdráhá pro stydlivost vyznat své hříchy, je politováníhodný, neboť je stížen takovou malátností, že neví, v jakém nebezpečí se nachází, když žije v hříších, a přesto zůstává pokojný. „Twûg pokog ge hrůzná tichost, gakáž strašnou předcházjwá bauři!“<sup>54</sup> Cituje Pascala a Tertuliana, kteří takovou stydlivost připisují ďáblu působení. Argumentace se pak ubírá tím směrem, že se

---

<sup>53</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a maudrost Kristowa a geho Cjrkwe we swátostech zwlášť. *ČKD, 1845/3*, s. 470.

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 471.

srovnává mírný soud zpovědníkův s posledním soudem, kde budou před všemi odhaleny všechny ze stydlivosti nevyznané hříchy. Pomyšlení na tu hrůzu a zahanbení při posledním soudu by mělo hříšníkovi dodat odvahu k překonání falešného studu. Jako varování autor odkazuje na Mt 25,41, což ovšem v tomto kontextu působí dost násilně a budí spíše rozpaky. K tématu stydlivosti se Řehák vrací ještě jednou ve stati věnované upřímnosti zpovědi. Říká tam:

„Ó zpozdilý člověče! Ty se stydíš, wyznati se – z hříchů, – ty, genž gsi se nestyděl činiti zlé takměř před očima weškerého swěta, a před okem Boha negswětěgšjho, kterýž zpytuje srdce i ledwj? Gaká to přewrácenost, nestyděti se za poskwrněnj, a styděti se za obmytj!“ Ó by gsi poznal, že spasitelněgšj gest, před gediným zpovědnjkem trochu hanby sněsti, než w den saudný, ne před gednjm anebo dvěma, nébrž přede celým shromážděným swětem státi na odiwu, a před všemi zástupy pokolenj lidského a kůrů Angelských zawrženu býti do temnosti pekelné, kde panuge pláč a kwjlenj, a kdež zžjrá čerw srdce nešlechetnjka přehrozným trápenjm po wšecky wěky.“<sup>55</sup>

Dnes už bychom s takovouto rétorikou zacházeli asi velmi opatrně. Vnímáme totiž, že by mohl nastat problém v případě, že se v posuzování lidských skutků příliš jednostranně hledí na skutkovou podstatu bez patřičného zohlednění míry vědomosti a dobrovolnosti skutku. Pak by byl vyvíjen nepřiměřený tlak na osoby, jejichž míra vědomosti či dobrovolnosti u spáchaného objektivně špatného skutku neodpovídá smrtelnému hříchu a jejichž stud je pro ně psychologicky opravdu těžkou překážkou. Zvláště, kdyby se jim navíc v takovém případě hrozilo pekelnými tresty a veřejným zostuzením při posledním soudu. Možná, že my dnes bychom i zde mohli aplikovat princip graduality, o kterém mluví Jan Pavel II. ve *Familiaris consortio*.<sup>56</sup> Teologové Řehákovy doby pochopitelně neměli k dispozici takový vhled do psychologie člověka, jaký má současná teologie, což se nutně odráží v některých dobových přístupech, kdy se nám z dnešního hlediska zdá, že nebyla dostatečně reflektována subjektivní mravní přičitatelnost objektivně nesprávného jednání.

Dalším z přirozených účinků ústního vyznání hříchů, které Řehák uvádí, má být omezení hříšných skutků tím, že člověk překoná pokušení k hříchu díky strachu z toho, že jej na sebe bude muset přiznat zpovědníkovi. S tím souvisí také Řehákův předpoklad, že pokud vymizí ze společnosti praktikování ušní zpovědi, nutně se rozmůže ve velké

---

<sup>55</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a maudrost Kristowa a geho Cjrkwe we swátostech zwlášť. *ČKD, 1846/1*, s. 44.

<sup>56</sup> Srov. JAN PAVEL II. *Familiaris conosortio*, 34.

míře všelijaká neřest. Pokud je pravdivá tato teze, podpořená několika sugestivními citáty (Římský katechismus, Brokman, protestanté Harms, Eylert; dokonce i Voltaire!), očekávali bychom, že v oblastech, kde se rozšířil protestantismus a upustilo se od praxe ústní zpovědi, se oproti katolickým oblastem větší měrou rozšířila neřest. O tomto efektu nám však není nic známo. Zdá se, že autor skutečně předpokládá, že opuštěním katolické zpovědní praxe musí zákonitě dojít k mravnímu zpustnutí lidu. Domníváme se, že by se zde protestanté asi oprávněně ohradili a požadovali by nějaké přesvědčivé důkazy platnosti tohoto předpokladu.

Od argumentů vycházejících z výhod praktikování ústní zpovědi ať už pro jednotlivce či pro společnost přechází autor k pojednání o nutnosti ústního vyznání hříchů před knězem. Řehák vychází při rozvažování o nezbytnosti ústního vyznání hříchů z analogie se světským soudním procesem, která je velmi přímočará a bezproblémová. Svátostné rozhřešení či odmítnutí udělení rozhřešení bez vyslechnutí hříchů by se podle něj podobalo situaci, kdy by vyslanec nějakého vladaře obdařený od svého pána soudní pravomocí odsuzoval nebo prohlašoval za nevinné vězně, aniž by vedl jakékoli vyšetřování. Zpovědník je pak soudcem, kterým

„každý gednotliwý pád musj pilně a všestranně šetřen a zkaumán býti; winnjk musj swá přestaupenj se wšemi okolnostmi wyznati...a když wše uwáženo, na wšecky strany se ohlédáno: býwá rozsudek pronešen. Takt' gedná sprawedlnost lidská; a negwyššj sprawedlnost měla by gednati méně sprawedliwě?“<sup>57</sup>

Řehák na podporu katolického učení o potřebnosti ústního vyznání hříchů uvádí také několik citátů osobností z řad protestantů, jejichž svědectví, pokud hájí ústní zpověď, má mít velkou přesvědčivost právě proto, že tito autoři přes svůj odpor ke všemu, co je katolické, jako by byli nuceni uznat objektivní pravdu ohledně katolického náhledu na ústní zpověď. Mezi citovanými autory jsou Luther, Kalvín, Leibniz, Eylert, Jindřich VIII., Cranmer, dokonce jsou citováni i Voltaire a Rousseau. Velmi často se ale jedná pouze o obhajobu ústní zpovědi pro její přirozené účinky pro člověka zatíženého špatným svědomím či kvůli její prospěšnosti pro společnost. Tento výběr citátů ovšem demonstruje autorovu eklektickou metodu v přístupu k teologickým odpůrcům. Tak např. Jindřicha VIII. řadí mezi protestanty, což má dodat jeho obhajobě ústní zpovědi obzvláštní váhu. Ovšem citát Jindřicha VIII. pochází z doby, kdy byl ještě horlivým

---

<sup>57</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a maudrost Kristowa a gehu Cjrkwe we swátostech zwlášť. *ČKD, 1845/4*, s. 636-637.

katolíkem bojujícím proti reformaci, za což ho také papež vyznamenal titulem „Defensor fidei“. To tedy znamená, že anglický král z doby, ze které jeho citovaný výrok pochází, nepatří do skupiny osobností, jak ji definoval Řehák. Rovněž se zdá, že u Luthera stále nedostatečně reflektuje jeho rozlišováním mezi zákonem nařízenou povinností zpovídat se knězi a možným účinným uzdravujícím prostředkem. Je ale sympatické, že náš autor na závěr řady uváděných důkazů vyvozených z víceméně přirozených účinků ústního vyznávání hříchů vrací pozornost ke svátosti smíření jako celku. Uzavírá, že jde především o Bohem ustanovený prostředek nápravy vztahu mezi člověkem a Bohem a že posledním důvodem existence této svátosti nejsou její přirozené blahodárné účinky, nýbrž to, že je ustanovena Kristem. Vrací pozornost k tomu, čím tato svátost je, což je důležitější, protože tím, čím je, být nepřestane, i kdyby třeba nebyly patrné žádné viditelné přirozené účinky. Vždyť ne všechno, co se děje na duchovní rovině, musí být vždy hned patrné na rovině viditelné.

V závěru části věnované vyznání hříchů zmiňuje autor hlasy na katolické straně, které požadují zrušení povinnosti ušní zpovědi. Autor odkazuje na německý časopis *Der Freimüthige*, ve kterém se ozývaly hlasy, zda povinnost zpovídat se nepřináší v celku více škody než užítku, a jestli by tedy církve neměla vyslyšet hlasy mnoha poctivých a uznalých katolíků a nechat ušní zpověď na svobodě každého jednotlivce. To je, jak autor poznamenává, vlastně stejný požadavek, který vznášel Luther.<sup>58</sup> Řehák ale místo věcné argumentace proti požadavku z dobrovolnění ušní zpovědi používá jako obvykle argumenty ad personam a znevěrohodňuje hlasatele těchto myšlenek. Přestože nemusíme souhlasit se zmiňovanými názory, přeci jen by bylo vhodnější vyvrátit je teologickými argumenty.

### **Dostiučinění**

Zadostiučinění představuje Řehák jako církví uložený skutek, který má jednak dokázat, že své obrácení myslí kající vážně, ale také má být lékem na hříchem zraněnou duši. Uvádí velmi trefný citát Jan Zlatoústého: „Nestačí střelu vytáhnout z těla, ale rána, kterou střela zasadila, se musí uzdravit. Tak také je to v duši. Po milém odpuštění hříchu se musí rána, která zůstala, uzdravit pokáním.“<sup>59</sup> Podstatu

---

<sup>58</sup> Srov. ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť. *ČKD, 1846/4*, s. 606. V poznámce pod čarou č. 1.

<sup>59</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť. *ČKD, 1847/1*, s. 100. Autor odkazuje na *Hom. 80. ad popul. Atioch.* Překlad z latiny vlastní.

zadostiučinění vidí autor částečně jako časnou pokutu za hřích, která se svátostnou zpovědí neodpouští, částečně jako lék pro duši. Avšak zdá se, že funkce trestající v jeho pojetí převládá nad funkcí uzdravující. Jako základ pro učení o nutnosti zadostiučinění uvádí Řehák hojné příklady z Písma. Když prý církev ukládá pokání k zadostiučinění, jedná tak podle příkladu jednání samého Boha, jak nám ho předkládá Písmo. Uvádí příklad potrestání Adama nebo Izraelitů na poušti (Ex 32; Nm 14). Izraelitům bylo sice na Mojžíšovu přímluvu odpuštěno, avšak museli ještě podstoupit trest. Též Mojžíš musel zaplatit trestem – nevešel do zaslíbené země (Dt 32). Také Davidovi byl odpuštěn hřích, ale byl potrestán smrtí narozeného dítěte (2 Sam 12, 13-14; autor zde uvádí také neexistující Ez 18,33). V Novém zákoně spatřuje příklady pokání v požadavcích Jana Křtitele (Lk 3; Mt 3,7-8), ve slovech Ježíšových, kdy dává za příklad ninivské obyvatele za to, že činili pokání (Mt 12,41; Lk 13,3.5; 15,7). Autor uvádí také místa z Pavlových listů: 1 Kor 9, 27; Kol 1, 24; Řím 8, 17.

Poté zaměřuje Řehák svou pozornost na historii. Jako důkazy nejstarší praxe ukládání pokání jako zadostiučinění uvádí autor jednání apoštola Pavla zachycené v 1 Kor 5 a případ znovupřijetí do společenství církve několika žen svedených jakýmsi Markem poté, co vykonaly veřejné pokání, o kterém podává svědectví sv. Irenej (Lib. II. c. 9.). Řehák se také odvolává na svědectví Tertuliánových a Cypriánových spisů, aniž by však konkrétní spisy jmenoval. Jako další doklad z historie o praxi pokání v církvi zmiňuje autor tzv. penitenciály neboli „ředitla kajicná“, jak je nazývá.

Řehák se zde také vypořádává s námitkou z protestantské strany, že prý je to snadný obchod, trochu se modlit, dát nějakou almužnu nebo někam putovat a za to dosáhnout odpuštění trestu. Říká, že církev nikdy nepovažovala a nepovažuje povrchní pouze vnější skutky za žádné zadostiučinění. Dobré skutky, které patří k zadostiučinění, jsou jen svědectvím vnitřního smýšlení. Nejsou zadostiučiněním, pokud nepocházejí ze srdce láskou oddaného Bohu a nejsou-li vykonány ve stavu milosti posvěcující. Musí být také spojeny s úmyslem a pevnou vůlí varovat se hříchu a napravit život. Autor se zde odvolává na učení Tridentského koncilu (14. zas., hl. 1. a 8.), přidává několik podpůrných citací od církevních učitelů (sv. Augustin, sv. Řehoř Veliký, Petr Lombardský) a shrnuje krásným obrazem:



„Jako tedy při hodinách, chybně-li ukazují, nepostačuje, ručičkou hnouti, ale ústrojí samo opravití a zlepšití; podobně není na tom dosti, některý zevnitřní skutek vykonati, noprž celé ústrojí ducha svého v lepší stránku změnití.“<sup>60</sup>

S apologetickým zápallem se Řehák v této souvislosti obrací přímo proti protestantskému pojetí ospravedlnění. Pokud se v katolické církvi dosahuje odpuštění hříchů příliš snadno, co se – podle jeho mínění – teprve má říci o protestantském učení, že s hříšníkem nenastává žádná změna, stačí jen, když věří. Uvádí několik citátů z Augšpurského vyznání a Lutherových spisů, kde demonstruje protestantské učení o ospravedlnění pouhou vírou. Srovnává oboje pojetí, katolické a protestantské, a dochází k závěru, že oproti původní námitce o příliš laciném vypořádání se s hříchem skrze katolickou zpověď a zadostiučinění se naopak jako laciné jeví protestantské pojetí, kterému stačí pouhá víra, že Kristus na sebe bere naše hříchy a přikrývá je svou spravedlností bez našeho přičinění.

V další části svého článku Řehák vyjmenovává a rozvádí důvody, proč se ve svátosti pokání ukládá zadostiučinění. Prvním uváděným důvodem je smíření nejvyšší Božské spravedlnosti. Autor říká, že Bůh naše pokání nepotřebuje (asi pokáním myslí skutky zadostiučinění, protože bez pokání jakožto obrácení je těžko myslitelné smíření s Bohem, tedy odpuštění), mohl by odpustit vždy znovu časné tresty tak jako při křtu. Ale ve své moudrosti prý Bůh ví, že by tím velmi utrpěla naše dokonalost. Lehkomyslný člověk by pak pokládal každý hřích za maličkost a úmyslně by pak lehkovážně spoléhal na Boží milosrdenství a klesal by prý stále hlouběji do pekelné propasti. Je to setkání milosrdenství se spravedlností, přičemž milosrdenství odpouští hřích a věčný trest, zatímco spravedlnost ukládá trest časný. Z řečeného vyplývá, že Řehák pojímá trest za hřích jako něco zvnějšku Bohem uloženého, co může a nemusí být.

Druhým důvodem konání zadostiučinění je podle Řeháka to, že tím unikáme očištcovým mukám. Ovšem v řádcích, které náš autor věnuje očištcí, konkrétně očištcovým mukám, se odhaluje slabina jeho teologického chápání očištcce. Z toho, co říká, se zdá, že očištec chápe jako jakýsi dočasný trestný pobyt v pekle. Pasáž, která byla zřejmě dobře míněná jako povzbuzení ke svědomitému plnění uloženého zadostiučinění ve svátosti pokání, musela útlocitnějším jedincům nahánět nemalý strach:

---

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 107.

„Považ následovně, všechny ty škaredé, tmavé a smrduté žaláře, všechny ty lité šelmy, všickni ti přetěžcí řetězové, všechny metly a biče, kola a sekery, hřeby a meče, hranice a kříže, všechny rožně a nádoby s rozpuštěnou smolou, neb s vařícím olejem, všecko, co svatí mučenníci přetrpěli, to všecko jest lehké a snadné u přirovnání k mukám očištcovým. A teď se již táži, může-li i to nejtěžší pokání přirovnáno býti k mukám takým? A když nám lze, těchto muk kajícími skutky ujítí, nebudeme za to velebiti nevystihlou lásku Boha našeho? Nebudeme vychvalovati dobrotu Církve svaté, jenž nás uloženým pokáním z plamenů očištcových vysvobozuje?“<sup>61</sup>

Tento barvitý, strach nahánějící obraz měl motivovat kajícího, aby ochotně na sebe bral trest zadostiučinění, neboť je to výhodné – vyhne se trestu nesrovnatelně horšímu. K takovému pojetí očištců bychom řekli asi tolik, že Řehák je svědkem teologie své doby, která je výrazně poznamenána snahou potvrdit ve věrouce zvláště to, co popřeli protestantští reformátoři. Jedním z takových teologických míst bylo učení o očištcích a s tím spojené učení o vině, časných trestech a skutečích zadostiučinění. Odráží se zde spíše právní a vindikativní pojetí pokuty za hřích jako trestu, který je za spáchaný hřích uložen zvenčí.

Dalším již třetím důvodem ukládání skutků zadostiučinění je podle Řeháka ta skutečnost, že tím, že se musí kající podrobit některým trestům a pokutám, nahlíží hnusnost a tíži hříchu a cvičí se v pokoře. Autor zde vychází z myšlenky, že námaha skutků pokání, které jsou kajícím ukládány, odrazuje od dalšího upadání do hříchu a upamatovává na ošklivost hříchu. Navíc kajícího pohání hrozba, že pokud si své hříchy neodpyká zde na zemi, bude je muset vytrpět v očištcích. Bůh tak člověku dává pomocný a účinný prostředek, jak se držet na uzdě.<sup>62</sup> Následuje ukázka z penitenciálu – z knihy Karla Boromejského *Instructiones ad Confessarios*. To má ukázat na přísnost, s jakou církev ukládala skutky pokání za různé hříchy, přísnost, která má pomoci kajícímu nahlédnout ošklivost hříchu. Zde ovšem cítíme v pozadí představu o kajícím, který potřebuje být trestán, aby se v něm živil strach, jenž ho má odrazovat od hřešení.

Řehák neopomněl zdůraznit také velmi důležitou teologickou pravdu, že všechny naše skutky včetně skutků zadostiučinění samy od sebe nemají žádný zásluhový charakter. Jejich zásluha nabývá cenu pouze pro Krista, v Kristu a v jeho zásluhách. Dokládá to příslušnými citacemi z dekretů Tridentského koncilu (6. zas., hl. 16.). Autor se také vypořádává s námitkou, že „konáním kajících, Bohu milých skutků býváme prý

<sup>61</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Lásky a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť. *ČKD*, 1847/2, s. 229-330.

<sup>62</sup> Srov. tamtéž, s. 232.

zavádění k hrdosti, k pýše a k nadutosti.“<sup>63</sup> Rázně ji odmítá s poukazem na dějiny církve, že právě ti, kteří byli „nejstkvělejší na obzoru kajícím hvězdy, ... ti, kdož všech svých napínali sil, aby božské spravedlnosti dostiučinili, spolu i nejkrásnější byli pravé pokory vzorové.“<sup>64</sup> Škoda, že nejmenoval konkrétní osobnosti, bylo by to mnohem přesvědčivější. Místo toho bohužel použil svou oblíbenou zbraň, totiž zaútočit na osoby reformátorů. Na vybraných Lutherových a Kalvínových výrociích demonstruje jejich chybějící pokoru. Opět se nemůžeme ubránit dojmu, že tyto apologetické výpady proti osobám protestantských reformátorů jsou nekorektní. Takovýto výběr negativních výroků by se jistě dal provést i s opačným vyzněním. Jistě by se našlo na straně katolických „kajícníků“ dost ne zrovna pokorou oplývajících emotivních výlevů. A na druhé straně otcové reformace určitě kolem sebe nesršeli jen výroky načichlými d'ábelskou pýchou, jak se nám snaží Řehák sugerovat.

Čtvrtým uváděným důvodem pro konání zadostiučinění je prevence před opětným pádem kajícníka a dopomáhání mu k růstu v dokonalosti. Po zopakování toho, že skutky zadostiučinění plní funkci odstrašujících trestů a jakési uzdy pro potenciální hříšníky, zaměřuje Řehák svou pozornost také na léčivý aspekt zadostiučinění. Podává k tomu citát z Římského katechismu: „...některé skutky zadostiučinění mají léčivou a uzdravující povahu, a kajícníkoví se předepisují k vyhojení zlých náklonností duše.“<sup>65</sup>

Jako poslední pátý důvod pro konání skutků zadostiučinění uvádí Řehák nutnost náhrady způsobené škody a obnovy narušeného pořádku. Ilustruje to dvěma obrazy. První je příklad dobrého dítěte, které urazilo své rodiče, a chce využít každou příležitost, jak by urážku napravilo a uzdravilo způsobenou ránu. Druhý obraz je z podobenství o marnotratném synovi a milosrdném otci z 15. kapitoly Lukášova evangelia. Otec se o utrpené škodě ani slůvkem nezmiňuje, o to ochotněji se mu ale syn podrobuje. Nicméně zdá se nám, že použitý příklad z evangelního podobenství poněkud pokulhává. Ano, syn se rozhodne pro zadostiučinění – chce se stát čeledínem svého otce. Otec ale nejenže odpouští synovu vinu, aniž se o ní slůvkem zmíní, ale ani nedovolí synovi vykonat jeho zamýšlené zadostiučinění.

---

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 235.

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 235.

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 237. Citace z *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini*, Pars II., Cap. V., Quest. LXXII. Překlad vlastní.

Řehák se dále vypořádává s protestantskou námitkou, že katolické pojetí zadostiučinění umenšuje zásluhy Kristovy. Na výročí z *Confessio Augustana*, Melanchtona, Kalvína, Buddea a Bodemanna ukazuje, že jejich nepochopení katolické nauky ohledně zadostiučinění spočívá hlavně ve zmatečném směřování věčných a časných trestů. Kdyby katolická církev učila, že se zadostiučiněním odčिňují věčné tresty, pak by zmíněná námitka byla podle Řeháka oprávněná. Argumentu, že Kristovy zásluhy jsou tak veliké, že je jimi hojně zadostiučiněno nejen za naše věčné, ale i časné tresty, zakládajícím se na 1 Jan 2,1-2.12, oponuje autor tvrzením, že z toho nevyplývá nic odporujícího katolické nauce, neboť katolíci uznávají, že veškerá milost a odpuštění pocházejí od Krista. To ale neznamená, že bychom nemohli sami nic dělat s pomocí a milostí Kristovou. Kristovou zásluhou jsme smíření s Bohem, při křtu je nám odpuštěn dědičný hřích a jsme přijati na milost, přesto každý pokřtěný musí podstoupit tělesnou smrt a různé časné strasti. Podobně je to ve svátosti smíření u těch, kdo se po křtu dopouštějí smrtelného hřichu. Jsou vzati na milost, věčný trest se jim odpouští a ukládají se jim časné tresty. Navíc veškeré naše zadostiučinění se děje jedinečně skrze Krista, s jeho přispěním a pomocí. Autor ještě na podporu katolické nauky podává Augustinův komentář ke slovům sv. Pavla z 2 Tim 4,7:

„Dobrý boj jsem bojoval – to je dílo. Běh jsem dokončil – to je dílo. Nadto mám korunu spravedlnosti – to je odměna. Ale v odměně nečiníš nic, v díle nečiníš sám. Korunu máš od něho, dílo však je tvé, ale jen jestliže on sám pomáhá.“<sup>66</sup>

V tomto kontextu pak Řehák přechází k přímé polemice se základní tezí reformace. Říká, že ne katolické učení umenšuje Kristovy zásluhy, ale právě pojetí protestantské je ztenčuje a zatemňuje. Správně ukazuje, že kořenem konfrontace v této otázce je protestantské učení o *imputativní spravedlnosti*. Podle reformační nauky totiž zůstává hříšník hříšníkem a Kristovy zásluhy jeho hříchy pouze přikrývají. Hříšník není čistý, Bůh ho pouze za čistého považuje. „Kristus Pán není dle tohoto učení Spasitel, Vykupitel a hříchu Shladitel, ale toliko hříchu přikrývač.“<sup>67</sup> Ale autor oponuje, že v Jan 1,29 se o Božím Synu říká: „Beránek Boží, který snímá hříchy světa.“ Dalším důkazem

---

<sup>66</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Církev ve svátostech zvlášť. *ČKD, 1847/4*, s. 608-609. Citát sv. Augustina – autor odkazuje na *Libr. 50. homiliar. homil. 14*. Překlad z latiny vlastní.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 610.

z Písma proti reformační nauce o pouhém přikrývání hříchů je uveden verš 1 Jan 1,7<sup>68</sup>. Podle Gal 6,15 je v Kristu nové stvoření, což podle Řeháka kontrastuje s názorem reformátorů, že člověk zůstává starým stvořením, pouze je pro nové přikrývající roucho za nového považován. Autor se snaží ukázat na nepřijatelnost teorie o *imputativní spravedlnosti*. Za tím účelem uvádí dosti dlouhý citát na toto téma z knihy *Populärsymbolik oder Vergleichende Darstellung der Glaubensgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten nach ihren Bekenntnißschriften* J. Buchmanna. V citovaném úryvku je shrnuto, že protestantské učení o pouhém přikrývání hříchů Kristem implikuje, že Boží Syn má menší moc než ďábel, neboť ďábel má moc udělat ze spravedlivých nespravedlivé, Kristus však už nedokáže z nespravedlivých učinit spravedlivé; ďábel má moc působit hrozná zpusťování, Kristus však je nedokáže odstranit.<sup>69</sup> Řehák tedy zasahuje jádro problému a tím je rozdílná nauka o ospravedlnění. Na základě pojetí *imputativní spravedlnosti* se musejí skutky zadostiučinění skutečně zdát nadbytečné.

### **Rozhřešení**

Řehák znovu představuje zpovědníka jako přísného soudce:

„Neuprosný, neuplatný a přísný pronáší rozsudek, jako břitký meč hluboko se derou v srdce hříšníkovo slova tohoto na místě Božím postaveného soudce: a však jsou to slova spasná. Tu se dovídá hříšník, v jakém se nalézá stavu, v jakém se nachází poměru k nebeskému Otcí, a dovídá se to lépe, určitěji a jistěji, než jak to sám prvé věděl.“<sup>70</sup>

Na tomto místě se Řehák opět pouští do polemiky s reformátory. Ukazuje na naprostý nesoulad v pojetí toho, co to vlastně rozhřešení je, i u těch luterských a reformovaných, kde se svátost pokání alespoň zpočátku praktikovala. Podle Luthera prý kazatel svým rozhřešením pouze vyjadřuje, že hříchů byly již kajícníkovi odpuštěny – sám neodpouští, neboť odpouští pouze Kristus sám. Řehák si tedy klade otázku, k čemu je takové rozhřešení? Nemá-li hříšník víru (což je v Lutherově pojetí jediná podmínka ospravedlnění a tedy odpuštění hříchů), není mu kazatelovo rozhřešení k ničemu, neboť mu Bůh neodpustil. A pokud mu Bůh odpustil, pak je takové pouze deklarativní

---

<sup>68</sup> „Jestliže však chodíme v světle, jako on je v světle, máme společenství mezi sebou a krev Ježíše, jeho Syna nás očišťuje od každého hřichu.“ Autor ale omylem odkazuje na 1 Jan 2,7.

<sup>69</sup> Srov. ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť. *ČKD, 1847/4*, s. 611-612.

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 617.

rozhřešení už zbytečné a navíc. Ještě radikálněji to vidí Řehák v kalvinismu. Kdo je předurčen ke spáse, ten se o rozhřešení kazatelovo nestará. Kdo je zavržen, tomu zase žádné rozhřešení nepomůže.

Dále se Řehák obrací k absoluční formuli. Říká: „Co se rozhřešením uděluje, jest i co nejsvětější a nejrázněji vyznačeno slovy, jichž zpovědník při rozhřešení užívá.“<sup>71</sup> To koresponduje se základní zásadou sakramentální teologie, že svátosti působí to, co znamenají. Ovšem v další argumentaci chce podepřít svou tezi vysvětlením, proč rozhřešovací formuli říká kněz v indikativním tvaru, a ne v deprekativním. To má totiž podle Řeháka důvod v tom, že touto formulí pronáší Bohem ustanovený soudce jasný rozsudek. Proto neříká „absolvat te Dominus“ nebo „dimittat tibi Dominus“. A tak se tímto jasným rozsudkem – indikativní formule – odpuštění skutečně udílí. Samozřejmě to kněz nedělá svým jménem, jak autor dodává, ale jménem Božím. Zpovědník je v tomto pouze nástrojem a zástupcem Božím, ten, kdo odpouští je vždy Bůh. Sílu tohoto argumentu však oslabuje praxe východních církví, které používají rozhřešovací formuli právě v deprekativní formě, a jejichž svátost smíření považovala i církev Řehákovy doby za platnou – vždyť mnohé z nich jsou sjednocené s Římem. Dokonce podle našich současných znalostí z historie svátosti smíření se deprekativní formule také běžně užívala i v západní církvi až do karolínské doby. Mizí až v průběhu 13. století, kdy ji vytlačila forma indikativní.<sup>72</sup> Nevíme, zdali to Řehák mohl ve své době vědět, každopádně dnes pro nás už tento přímočarý Řehákův argument nemá takovou sílu.

Řehák se také vypořádává s námitkou, že je-li to tak, že kněží skutečně mají moc odpouštět nebo zadržovat hříchy na základě Ježíšových slov „komu hříchy odpustíte, tomu jsou odpuštěny, komu je zadržíte, tomu jsou zadrženy“ (srov. Jan 20,23), pak jedná kněz podle své vlastní vůle a nakládá s hříšníkem podle svého zdání. Řehák vysvětluje, že zpovědníka přísně zavazují předpisy a zákony církve. Podle nich kněz nesmí odepřít rozhřešení žádnému hříšníkovvi, který je náležitě připraven, má pravou zkroušenost a ke svátosti smíření přistupuje s pevným předsevzetím. Naopak takovému hříšníkovvi, který nehodlá splnit Bohem předepsané podmínky, nelituje spáchaných hříchů, nehodlá zjednat nápravu života, nahradit škodu způsobenou hříchem, musí zpovědník rozhřešení odepřít, dokud bude v takovém nekajícím stavu setrvávat. Takto

---

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 624.

<sup>72</sup> SCHMAUS, Michael. *Svátosti*. Bratislava: Dekanát Římskokatolickéj cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave, 1992, s. 307.

tedy je postaráno o to, aby hříšníkův osud nebyl závislý na vrtkavé lidské vůli, ale aby byl ve svátosti smíření souzen podle božských a církevních pravidel, která jsou pevná a nemění se.

### 2.3.5 Účinky svátosti

Řehák vypočítává celkem šest účinků svátosti pokání. Prvním a hlavním je podle něj odpuštění opravdu všech hříchů, což se zakládá na Ježíšových slovech v Mt 18,18: „Všecko, co svážete na zemi, bude svázáno na nebi, a všecko, co rozvážete na zemi, bude rozvázáno na nebi.“<sup>73</sup> Kromě několika dalších novozákonních odkazů uvádí i odkazy na proroky Starého zákona – Iz, 1,16-18; Iz 45,7 a Ez 13,21-23. Z nich ovšem dva jsou chybné: Iz 45,7 mluví úplně o něčem jiném a místo Ez 13,21-23 mělo být Ez 18,21-23. Není to poprvé, kdy jsou uváděny chybně biblické verše.

Řehák se v souvislosti s tématem odpuštění všech hříchů dotýká známé praxe v rané církvi spočívající v odmítání církevního pokání za některé zvláště závažné hříchy, jako bylo např. odpadnutí od víry. To totiž implikuje možnost, že by člověk mohl mít na svědomí hřích, který mu církev i přes jeho lítost a ochotu k pokání nemůže odpustit. Řehák tvrdí, že pokud tomu tak někdy bylo – a zdá se, že to nemůže popřít – pak se to podle něj stalo jen v několika málo církvích a nikdy to nebyla praxe všeobecné církve, a navíc se to stalo „pro spasitelnou, potřebnou a odstrašující kázeň“<sup>74</sup>. Autor pokračuje vysvětlením, že praxe veřejného pokání v rané církvi se týkala vnějšího a slavnostního opětovného přijetí kajícího do církve, ne však soukromého svátostného odpuštění. Doslova Řehák píše: „Tak zvaná ‚*poenitentia et reconciliatio canonica*‘ byla časem odepřena, ne však ‚*reconciliatio et absolutio privata et sacramentalis*‘.“<sup>75</sup> Na tomto místě si dovolueme podotknout, že se nemůžeme zbavit dojmu, že autor vyjadřuje jisté pochopení pro církví nakonec odmítnutou praxi neodpouštět některé zvláště těžké hříchy. Odmítnout někomu odpuštění hříchů, kterých lituje, z důvodu „spasitelné, potřebné a odstrašující kázně“ nám však silně zavání instrumentalizací člověka. Také tvrzení o tom, že sice některým kajícím nebylo umožněno kanonické pokání a

<sup>73</sup> Podle katolického liturgického překladu: *Nový zákon: text užívaný v českých liturgických knihách, přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.

<sup>74</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvláště. *ČKD, 1847/4*, s. 639.

<sup>75</sup> Tamtéž.

smíření, ale že obdrželi soukromé svátostné rozhřešení, se zdá být nepřesvědčivé. Podle našeho názoru promítá Řehák soudobou podobu svátosti smíření do historie, a proto ji bezproblémově předpokládá i tam, kde o ní nemáme žádné doklady.<sup>76</sup>

Druhým uváděným účinkem svátosti pokání je vedle odpuštění hříchů také odpuštění věčného trestu. Časné tresty ale kajícímu obvykle zůstávají i po zpovědi. V tom vidí Řehák velkou Boží moudrost. Píše:

„Tito trestové jsou potřebnou, od zlého odstrašující metlou. Ach, my bychom se při úplném odpuštění i všech časných trestů zapomínali až příliš, a hříchy a urážky Boha za chatrnou maličkost pokládající, klesali bychom vždy hloub a hloub.“<sup>77</sup>

A pokračuje citováním Tridentského koncilu:

„Bez pochyby totiž tyto zadostiučňující tresty zdržují kajícího od hříchu, drží je jakoby na jakési uzdě a činí je do budoucna opatrnějšími a bdělejšími. Uzdravují také zbytky hříchů, a hříšné návyky získané špatným životem odstraňují konáním opačných ctností.“<sup>78</sup>

Tady je ale zapotřebí říct, že Řehák směšuje a zaměňuje časné tresty a skutky zadostiučňování, které mají podle citovaného Tridentského koncilu uzdravovat „zbytky hříchů“ a odstraňovat „hříšné návyky“. To, co koncil říká o skutcích zadostiučňování, vztahuje Řehák na časné tresty, vyplývající z hříchů jako jejich následky. Lékem tedy nejsou časné tresty za hřích, jak se domnívá Řehák, ale skutky zadostiučňování, které jsou právě lékem aplikovaným proti časným trestům. Řehák zaměňuje nemoc s lékem. Ovšem k nedostatečnému rozlišování mezi tzv. časnými tresty a skutky zadostiučňování přispívá to, že se v teologii pro obě věci používá slovo „trest“. Že pojem „časný trest“ není úplně nejvhodnějším teologickým termínem pro označení následků hříchů, naznačuje KKC 1472.

Další účinek svátosti smíření vidí Řehák v dosažení Boží milosti, v ospravedlnění.<sup>79</sup> Zmiňuje rozdíl mezi ospravedlněním ve křtu a ve svátosti smíření. Ve křtu člověk dochází ospravedlnění bez svého přičinění, kdežto při svátosti smíření je zapotřebí kajícího spolupůsobení. V následném výkladu klade Řehák velký důraz na

<sup>76</sup> Srov. ZERHAU, Leo. *Svátostné pokání v různých liturgických tradicích*. Velehrad: Refugium, 2003, s. 18-30.

<sup>77</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. *Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť. ČKD, 1847/4*, s. 647.

<sup>78</sup> Tamtéž. Autor cituje Tridentský koncil 14. zas., hl. 8. *O svátosti pokání*, překlad z latiny z *Dokumenty Tridentského koncilu*.

<sup>79</sup> Srov. tamtéž, s. 648.



nemožnost mít jistotu ohledně vlastního dosažení Boží milosti, čímž naráží na další sporný bod katolicko-protestantské teologické disputace. Vychází jako obvykle z učení Tridentského koncilu<sup>80</sup>, jehož mnohé věroučné dekrety se nesou v poměrně silném kontroverzním stylu, který také ovlivňoval teologii minimálně do poloviny 19. století.<sup>81</sup> Není tedy divu, že Řehák tak důkladně vysvětluje právě kontroverzní body. Přestože uznáváme platnost této pravdy víry, že nemůžeme mít naprostou jistotu své spásy, nemůžeme popřít, že přílišné zdůrazňování nejistoty ohledně dosažení posvěcující milosti, a tedy i osobní spásy, vrhá podivný stín na obraz Boha. Řehák píše: „Vždy zůstává nějaký strach a tesklivá pochybnost, zdaž všechny předepsané výmínky vyplněny jsou tak, jak toho Soudce nejspravedlivější žádá.“<sup>82</sup> Jak asi takové vyučování působilo na úzkostlivější a stydlivější jedince? Nejenže se jim hrozilo, že při posledním soudu zažijí nesrovnatelně větší ostudu, když ze studu nedokážou vyznat některé hříchy, a to samozřejmě ještě předtím, než budou pro neúplnou zpověď uvrženi do pekla,<sup>83</sup> ale dokonce, když tito lidé vyvinuli pro ně heroický výkon, s velkým psychickým utrpením vše vyznali, ještě se jim zdůraznilo, že nemají jistotu, že „všecky předepsané výmínky vyplněny jsou tak, jak toho Soudce nejspravedlivější žádá“, a že hrozba pekla stále visí ve vzduchu. Myslíme si, že se zde projevuje přílišný juridismus tehdejší teologie, příliš jednostranné nahlížení Boha jako Soudce a svátosti smíření jako soudního procesu. Jak se situace promění, když se vychází ze vztahů bezpodmínečné, totální a sebedarující vzájemné lásky osob imanentní Nejsvětější Trojice a jejich projevení se navenek v ekonomické Trojici, a tedy i ve svátostech. Nejistota ohledně vlastní spásy založená na vědomí naší nedostatečnosti a slabosti je tak nahrazena silnou a na Božím

---

<sup>80</sup> Srov. Tridentský koncil 6. zas., hl. 9. *O ospravedlnění*.

<sup>81</sup> Srov. TORRELL, Jean-Pierre. *Fenomén "katolická teologie"*. Praha: Krystal OP, 2013, s. 54.

<sup>82</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Lásky a moudrost Kristova a jeho Círky ve svátostech zvlášť. *ČKD, 1847/4*, s. 648-649.

<sup>83</sup> „Ó zpozdlivý člověče! Ty se stydíš, vyznati se – z hříchů, – ty, jenž jsi se nestyděl činiti zlé takměř před očima veškerého světa, a před okem Boha nejsvětějšího, kterýž zpytuje srdce i ledví? Jaká to převrácenost, nestyděti se za poskvrnění, a stydět se za obmytí! Ó by jsi poznal, že spasitelnější jest, před jediným zpovědníkem trochu hanby snést, než v den soudný, ne před jedním anebo dvěma, nébrž přede celým shromážděným světem státi na odivu, a před všemi zástupy pokolení lidského a kůrů Anjelských zavrženu býti do temnosti pekelné, kde panuje pláč a kvílení, a kdež zžírá červ srdce nešlechovníka přehrozným trápením po všechny věky.“ ŘEHÁK, Antonín, A. Lásky a moudrost Kristova a jeho Círky ve svátostech zvlášť. *ČKD, 1846/1*, s. 44.

sebezjevení založenou nadějí ve splnění příslibů spásy důvěryhodného a věrného Boha, který je láska sama, milosrdenství samo.

Jako další účinek svátosti smíření uvádí Řehák pokojné svědomí. Autor vykresluje barvitými obrazy hrůznost výčitek svědomí. Na podporu svého myšlenkového postupu uvádí několik míst z Písma, jako např. Lk 19,10; 2 Kor 5,18 o smíření s Bohem; Lk 15,23 o návratu marnotratného syna a radosti jeho otce. Autor si je však vědom toho, že se – přes řádně vykonanou zpověď – stává, že u některých lidí přetrvává nepokoj svědomí. V tomto nepokoji svědomí bez objektivního důvodu jednoznačně identifikuje klam ďábla, který chce člověka buď uvrhnout do zoufalství, nebo ho přivést k rouhavému přesvědčení, že svátost smíření nemá sílu poskytnout vnitřní pokoj.

Pátým účinkem svátosti smíření je podle Řeháka to, že se člověku znovu připisují hříchem ztracené dobré skutky a zásluhy.<sup>84</sup> Tady Řehák vychází hlavně z několika míst knihy proroka Ezechiela, konkrétně Ez 3,20; 18,24; 33,12. Zjednodušeně řečeno, spravedlivý, který opustí spravedlnost tím, že se dopustí těžkého hříchu, ztratí veškerou svou zásluhu z doby své spravedlnosti, nic mu jeho předešlá spravedlnost nepomůže. A právě svátost smíření má jedním ze svých účinků navracet hodnotu předešlých dobrých skutků a přičíst kajícímu znovu ztracené zásluhy.

Posledním šestým uváděným účinkem svátosti pokání je otevření cesty k novým zásluhám a pokladům, čímž se v kajícím posiluje ctnost.<sup>85</sup> Kdo není v milosti posvěcující, nemůže konat žádné skutky, které by měly zásluhy pro věčnost.

### 2.3.6 Předběžné zhodnocení autorova pojetí svátosti smíření

Pro Řeháka představuje svátost pokání Bohem darovaný prostředek pro obnovení křestní nevinnosti pro ty, kteří za své hříchy zasluhují věčnou zkázu, doslova pro ty, kdo „klesagj w těžké hřjchy a stáwagj se nádobami nenáwisti a hněwu Božjho“<sup>86</sup>. Autor v této svátosti vidí také účinný prostředek duchovního vedení. Nazývá ji „vychovacím ústavem“<sup>87</sup>. Zpovědník v něm podle něj může dovést člověka, který si

---

<sup>84</sup> Srov. ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Círky ve svátostech zvlášť. *ČKD, 1847/4*, s. 657.

<sup>85</sup> Srov. tamtéž, s. 659.

<sup>86</sup> Srov. ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Círky ve svátostech zvlášť., *ČKD, 1844/4*, s. 626.

<sup>87</sup> Srov. tamtéž, s. 638.

není vědom svého hříšného stavu a ke zpovědi přistupuje jen ze zvyku nebo z jiných nepravých důvodů, k poznání jeho stavu a k lítosti. Nebo tento „vychovávací ústav“ ukáže cestu člověku, který je teprve na začátku své cesty ke smíření s Bohem, kdy cítí teprve první pohnutky, a pomůže mu vyznat se ve svém vlastním srdci. Řehák vidí mnohem těsnější sepětí svátostné zpovědi s funkcí duchovního vedení, než je tomu dnes.

Velmi silná je u Řeháka analogie svátosti smíření se světským soudem, někdy až příliš bezproblémová. Zpovědník je v Řehákově pojetí přísným soudcem posuzujícím vinu „obžalovaného“. Není možné si také nevšimnout autorova pojetí trestů za hříchy, ať už věčných nebo časných. Řehák pojímá tyto tresty jako něco zvnějšku Bohem uloženého, co může a nemusí být. Toto chápání trestů za hřích se pak také promítá do jeho pojetí zadostiučinění ukládaného ve svátosti pokání a v neposlední řadě se též projevuje v problematickém chápání očištění jako nějakého dočasného vězení na způsob odpykávání odměřených částečných pekelných muk.<sup>88</sup> Navíc, jak jsme ukázali, Řehák nedostatečně odlišuje časné tresty za hříchy od skutků zadostiučinění ukládaných ve svátosti pokání.<sup>89</sup> Velmi silná analogie se světským soudem také zřejmě posouvá Řehákovo chápání Boží milosti směrem k právnímu pojetí. O milosti samotné se příliš často nezmiňuje. V kapitole o účincích svátosti pokání ji – zdá se – považuje za synonymum pro ospravedlnění: „Jiný účinek svátostního pokání záleží v tom, že se jím dosahuje milost Boží, že se stáváme ospravedlněnými před Bohem.“<sup>90</sup> Právě obrat „dosahuje milost Boží“ v tomto kontextu poukazuje na právní konotace. Milost Boží se zde blíží tomu, čemu v oblasti práva říkáme „udělení milosti“ – právní akt osvobození od trestního stíhání.

Když pročítáme Řehákovo pojednání o svátosti pokání, cítíme v pozadí představu o kajícím, který potřebuje být trestán, aby se v něm živil strach, který ho má odrazovat

---

<sup>88</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť. *ČKD, 1847/2*, s. 229-330.

<sup>89</sup> Srov. ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť. *ČKD, 1847/4*, s. 647.

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 647.

od hřešení. Léčebný aspekt svátosti a skutků pokání se poněkud zamlžuje a ustupuje ve velké míře do pozadí.<sup>91</sup>

Můžeme si také povšimnout, že pojetí, které prezentuje autor, klade velký důraz na objektivní poznání stavu a skutků kajícíka, přičemž subjektivní hledisko mravní připočitatelnosti autor zcela ztrácí ze zřetele.

Podle našeho názoru Řehák promítá soudobou podobu svátosti smíření – ve snaze obhájit ji proti protestantským námitkám – do historie, a proto ji někdy bezproblémově předpokládá i tam, kde o ní nemáme žádné doklady.<sup>92</sup> Vůbec celou argumentaci autor vede v apologetickém duchu a ve svém výkladu často postupuje právě podle protestantských námitek.

## 2.4 Antonín A. Řehák: Trojí těžký úřad zpovědníkův

Článek *Trojí těžký úřad zpovědníkův*<sup>93</sup> je poslední otištěnou prací Antonína Řeháka v ČKD. Oproti předchozímu autorovu rozsáhlému článku jde o kratší text věnovaný jen dílčímu aspektu v tématu svátosti pokání.

### 2.4.1 Základní přístup

Řehákův článek je spíše kázáním pro kolegy kněze-zpovědníky, tentokrát už bez apologetického ostnu. Zaměřuje se pouze na funkce kněze v rámci svátosti pokání vzhledem ke kajícím.

### 2.4.2 Části kajícíka a kněze

Jak už jsme řekli výše, Řehák v tomto svém článku záměrně opomíjí všechny části svátosti pokání připadající na kajícíka a rozebírá výhradně trojí zpovědníkovu funkci neboli úřad, jak on sám říká. Jde o úřad učitelský, lékařský a soudcovský.

Zpovědník jakožto učitel má podle Řeháka následující povinnosti: odstranit všechnu kajícíkovu nevědomost, kterou zjistí, zapudit bludy a pochybnosti, varovat kajícíka,

---

<sup>91</sup> Srov. ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť. *ČKD, 1847/2*, s. 232.

<sup>92</sup> Srov. ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť. *ČKD, 1847/4*, s. 639. Srov. ZERHAU, Leo. *Svátostné pokání v různých liturgických tradicích*, s. 18-30.

<sup>93</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Trojí těžký úřad zpovědníkův. *ČKD, 1848/2*, str. 3-21.

prosit ho, dát mu potřebné předpisy, těšit a povzbuzovat.<sup>94</sup> Zpovědník jakožto učitel má kajícího, který nemá pravou lítost, dovést k lítosti a k předsevzetí zdolávat překážky a „d'áblůvi v ničem více nepovolovati“<sup>95</sup>. Řehák vidí v učitelském úřadě zpovědníka naplnění Kristova příkazu: „Jděte tedy, získejte za učedníky všechny národy,... a učte je zachovávat všechno, co jsem vám přikázal“ (Mt 28,19-20a)<sup>96</sup>.

Lékařský úřad zpovědníkův odvozuje Řehák výslovně od Kristovy moci uzdravovat nemoci a odpouštět hříchy, kterou prokazoval za svého pozemského života a kterou udělil apoštolům a jejich nástupcům. Tento úřad spočívá v tom, že zpovědník-lékař náležitě pozná nemoc duše a nařídí potřebné prostředky k duchovnímu uzdravení a posílení kajícího.<sup>97</sup>

Soudcovský úřad zpovědníka dává Řehák do přímé souvislosti s úplností vyznání hříchů. Jestliže má totiž soudce vynést rozsudek, musí být obeznámen s předmětem a záležitostí, kterou má soudit – odtud pro Řeháka nutnost úplného vyznání všech hříchů i s jejich počtem a okolnostmi.<sup>98</sup> Ze svého soudcovského titulu pak buď kajícího uděluje rozhřešení a určuje mu jako zasloužený trest pokání, nebo mu hříchy zadržuje. Řehák na tomto místě také kárá laxní přístup některých zpovědníků, kteří příliš snadno udělují rozhřešení bez patřičného rozlišení, zda kajícího spáchaných nepravostí lituje, nebo ne.<sup>99</sup> Tím naznačuje, co je vlastním předmětem zpovědníkovy souzení: lituje-li kajícího hříchů, nebo ne. Co se týká rozsahu zpovědníkovy soudní moci, vidí ji Řehák jako neomezenou, přičemž vychází z Mt 18,18: „Všecko, co svážete na zemi, bude svázáno na nebi, a všecko, co rozvázete na zemi, bude rozvázáno na nebi.“<sup>100</sup> Neexistují tak provinění, která by tato moc nemohla odpustit.

---

<sup>94</sup> Srov. tamtéž, s. 7.

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 8.

<sup>96</sup> Podle katolického liturgického překladu.

<sup>97</sup> Srov. ŘEHÁK, Antonín, A. Trojí těžký úřad zpovědníkův. *ČKD, 1848/2*, s. 12.

<sup>98</sup> Srov. tamtéž, s. 14.

<sup>99</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>100</sup> Podle katolického liturgického překladu.

### 2.4.3 Předběžné zhodnocení autorova pojetí svátosti smíření

Tento Řehákův kratší článek jen doplňuje to, co jsme napsali v hodnocení jeho pojetí svátosti smíření u jeho předchozího článku: opět se zde vyskytuje důraz na osobu zpovědníka a silná analogie se světským soudem. I když v tomto článku se více ukazuje, že autor si je přeci jen vědom rozdílu mezi soudem ve zpovědnici a soudem v lidské soudní síni, neboť zpovědník nesoudí případy jednotlivých hříchů, ale disponovanost kajícího.

## 2.5 O zpovědi – neznámý autor

Článek *O zpovědi*<sup>101</sup> uveřejněný v ČKD 1851/1 je otištěný bez udání jména autora. Hned v úvodním odstavci se uvádí hlavní záměr tohoto článku, a sice dokázat, že ústní vyznání hříchů je nutnou součástí svátosti pokání. Autora k sepsání tohoto pojednání vede očividně především popírání této pravdy ze strany jinověrců, přesněji řečeno protestantů. Z řečeného je patrné, že celý článek se zaměřuje jen na jednu část svátosti smíření – vyznání hříchů – a ostatní témata jsou tedy pochopitelně zcela ponechána stranou.

### 2.5.1 Základní přístup

Základním přístupem autora článku *O zpovědi* je obhajoba nutnosti a prospěšnosti ústního vyznání hříchů ve svátosti pokání, jak ji praktikuje katolická církev, a to za pomoci pěti náležitě zdůvodněných tezí: 1) Vyznávat se z hříchů neodporuje rozumu, je to hluboko zakotveno v lidské přirozenosti;<sup>102</sup> 2) Právě proto, že je zpověď zakotvena v hlubinách přirozenosti, objevuje se v celých lidských dějinách;<sup>103</sup> 3) Ježíš Kristus zpověď nařídil, protože je hlavní částí svátosti pokání;<sup>104</sup> 4) Zpovídat se bylo v církvi vždy zvykem a zpověď byla od apoštolských časů až dodnes považována za hlavní část

---

<sup>101</sup> O zpovědi. ČKD, 1851/1, str. 40-52.

<sup>102</sup> Tamtéž, s. 40.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>104</sup> Tamtéž, s. 44.

svátosti pokání,<sup>105</sup> 5) Sám Luther a jiní protestantští teologové se o tajné ústní zpovědi vyjadřují pochvalně.<sup>106</sup>

Článek je bezesporu apologetický – brání katolickou praxi svátosti pokání –, avšak způsob vedení argumentace není útočný, jako jsme mohli vidět v textu Antonína Řeháka. Cituje-li neznámý autor tohoto článku protestantské teology, pak vybírá takové výroky, které se vyslovují ve prospěch katolické praxe, nikoli takové, které by snižovaly teologické oponenty. Podle našeho názoru se zde setkáváme s mnohem vyspělejší apologetikou než v člancích předchozího autora. Je např. uveden citát z 1. svazku Lutherových spisů<sup>107</sup>, kde se německý otec reformace velmi pochvalně a uctivě vyjadřuje o zpovědi:

„Tajné zpovědi si vážím tak vysoko, jako panenství a čistoty, já ji držím za věc skvostnou a spasitelnou. Všichni křesťané měli by toho želeť, kdyby tajné zpovědi nebylo, a všichni křesťané měli by Bohu děkovati, že nám jest dána a dovolena. Tajná zpověď je poklad, v němž nám Bůh zachovává a dává své milosrdenství a naše rozhřešení.“<sup>108</sup>

Dá se předpokládat, že jsou to slova raného Luthera. Na jiném místě v tomtéž svazku se Luther při doporučování tajné zpovědi odvolává na Mt 16,19 a 20,23. Autor cituje též z Lutherova *Malého katechismu* z roku 1546, kde reformátor předepisuje způsob, jak se má kající zpovědníkovi vyznávat.<sup>109</sup> Jsou citováni ještě tři protestanští autoři – Kirchohoff, Ammon a Nitzsch, kteří svorně mluví o výhodách ústního vyznání hříchů a litují vymizení zpovědní praxe z evangelické církve.<sup>110</sup> Ovšem není možno si nevšimnout, že uvádění protestantští autoři si všímají pouze pastoračních účinků tajné zpovědi, kterou pojmají jako velmi účinný a nenahraditelný prostředek duchovní péče o věřící k jejich duchovnímu růstu a formaci svědomí, ale nijak z toho nevyplývá, že by hájili zpověď jakožto součást Bohem ustanoveného prostředku ke skutečnému odpouštění hříchů.

---

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 45.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 48.

<sup>107</sup> Autor neuvádí, z jakého vydání Lutherových spisů cituje.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 48. Autor uvádí, že cituje z 1. svazku Lutherových spisů, ale už neuvádí, z jakého vydání.

<sup>109</sup> Srov. tamtéž, s. 48.

<sup>110</sup> Srov. tamtéž, s. 50-51.

## 2.5.2 Ustanovení

Ustanovení svátosti pokání samotným Kristem je dle autora zaznamenáno v Jan 20,19-23. Apoštolové zde dostali dvojí moc: hříchy odpustit a hříchy zadržet. Odpuštění či zadržení hříchů není však ponecháno na libovůli kněží, ale ti musí posoudit, jestli si kající odpuštění svou kající zaslouží. Proto musí být zpovědník obeznámen s hříchy, jejich počtem a okolnostmi, aby pak mohl posoudit stav svědomí kajícího, jestli to s polepšením myslí vážně, a tedy jestli si zaslouží rozhřešení. Odtud pochází podle autora, že nutnost zpovědi, jinak hluboce zakotvené v lidské přirozenosti, je božské ustanovení pocházející přímo od Ježíše Krista. Povšimněme si, že autor v souvislosti s ustanovením svátosti smíření vůbec neodkazuje na Ježíšova slova o svazování a rozvazování v Mt 18,18.

## 2.5.3 Historický vývoj

Jelikož se autor věnuje pouze jedné části svátosti smíření, a sice ústnímu vyznání hříchů zpovědníkovi, i jeho exkurzy do historie se týkají této úzké výseče z tématu. Autor sleduje takovouto myšlenku: Protože je zpověď zakotvena v hlubinách lidské přirozenosti, objevuje se v celých lidských dějinách. První doklad o zpovědi vidí autor Gn 3,9-13. Zde je Bůh v roli zpovědníka a Adam a Eva v roli zpovídáných. Doklady o zpovědi nachází autor i v historii pohanských národů. Ze staré Indie uvádí citát: „Čím ochotněji a opravdověji se vyznává člověk z hříchů svých, tím více se jich zbavuje, jako had staré své kůže.“<sup>111</sup> Také u starověkých Řeků a Římanů musel prý každý, kdo měl být připuštěn k slavným obětem, omýt své tělo a vyznat se z hříchů.<sup>112</sup> Další důkazy vyznávání hříchů jsou vzaty ze Starého zákona. Konkrétně z Nm 5,5-7; Lv 5; Joz 7.<sup>113</sup> Praktikování zpovědi jako nutné součásti svátosti pokání v době apoštolské dokazuje autor z Jak 5,16; 1 Jan 1,9 a Sk 19,18. Ovšem tento důkaz se nám už dnes s našimi současnými znalostmi jeví jako problematický. Současná teologie totiž říká, že pro zpověď v rámci svátostného pokání nemáme v Novém zákoně žádné přímé doklady.<sup>114</sup>

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 41. Autor odkazuje na *Jones Lois de Menu tom. III. Chap. XI. N. 64. 233.*

<sup>112</sup> Tamtéž, s. 41. Autor neuvádí zdroj této informace.

<sup>113</sup> Srov. tamtéž, s. 43.

<sup>114</sup> Srov. KASPER, Walter, Konrad BAUMGARTNER a Michael BUCHBERGER. *Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Band.* Freiburg: Herder, 2006, s. 845; KOCH, Günter. Zpověď. In BEINERT, Wolfgang (ed.). *Slovník katolické dogmatiky.* Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994, s. 463-464.



Např. zpráva ze Sk 19,18 často uváděná jako důkaz praxe svátostné zpovědi z apoštolské doby za takovýto důkaz může být považována jen stěží. Už ani biblistika poloviny 20. století, tedy ještě před 2. vatikánským koncilem, to za důkaz svátostné zpovědi nepovažovala.<sup>115</sup> Podobné je to s ostatními dvěma důkazy. Autor zde zjevně postupuje v souladu s tehdejší katolickou teologií tak, že svátostnou praxi své doby, kterou důvěrně zná, promítá do novozákonní doby a do textů Nového zákona.

Dále autor podává svědectví o vyznání hříchů ve starověké církvi zmínkami ve spisech církevních otců z 2. a 3. století. Uvádí List Barnabášův, 1. Klementův list Korint'ánům, cituje sv. Ireneje z Lyonu, Tertuliána, sv. Cypriána, Origena, sv. Laktantia. Všechny citované výroky se nějak týkají vyznání hříchů, ale u některých z nich, zejména u těch nejstarších – Barnabášův list, 1. list Klementa Římského – není jasný vztah mezi vyznáním hříchů, o kterém mluví, a svátostnou zpovědí.<sup>116</sup>

#### 2.5.4 Předběžné zhodnocení autorova pojetí svátosti smíření

Z textu článku není možné zrekonstruovat autorovo celkové pojetí svátosti smíření, neboť se věnuje jen jedné konkrétní její části, a sice zpovědi. Lze však říci, že autor vidí v této svátosti prostředek očištění pro člověka, který po křtu upadl do smrtelného hříchu. A tento prostředek v té podobě, jak ho známe z praxe katolické církve, ustanovil sám Bůh skrze Kristův příkaz a vychází jím vstříc lidské přirozenosti, která sama má v sobě uloženou touhu vyznávat se ze svých provinění.

## 2.6 Jan Nepomuk Turner: Svátost pokání v době apoštolské

Článek Jana Turnera *Svátost pokání v době apoštolské*<sup>117</sup> otištěný v ČKD 1868/6 se zabývá nejstarší historií zpovědní praxe církve, a přímou zmínku o ní vidí v novozákonní knize Skutků apoštolů.

---

<sup>115</sup> Srov. *Die Apostelgeschichte*. 4. Aufl. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1961, s. 223.

<sup>116</sup> Tato místa cituje autor takto: Barnabášův list: „Nepřistupujte k modlení se zlým svědomím, ale vyznej se z hříchů svých; toť cesta k spasení.“ Klementův 1 Kor: „Lépe jest hříchy své vyznávat, než srdce své zatvrditi; Bůh sám vyznání hříchů žádá.“

<sup>117</sup> TURNER, Jan, N. Svátost pokání v době apoštolské. *ČKD, 1868/7*, s. 533-538.

### 2.6.1 Autor

Jan Turner se narodil roku 1826 v Nuzbelech u Chýnova, vysvěcen na kněze byl roku 1850. Byl profesorem Nového zákona a pedagogiky, později rektorem semináře a proboštem v Jindřichově Hradci. Zemřel roku 1878.<sup>118</sup> V ČKD mu vyšlo mnoho článků, převážně s novozákonní tematikou, exegetické úvahy a články zabývající různými aspekty doby apoštolské. Napsal také samostatnou knihu *Důkazy pro úřednou neomylnost papežovu* (1872).

### 2.6.2 Základní přístup

Turner následuje teologii své doby, z dnešního pohledu poněkud naivně promítá soudobou praxi svátosti smíření do minulosti a nalezenou zmínku, která by se dala se známou praxí zharmonizovat, vykládá jako doklad praktikování svátostné zpovědi tak, jak ji zná ze své současnosti. Tento způsob práce je patrný z jeho článku a prozrazuje silný apologetický zájem dokázat protestantským odpůrcům, že katolické pojetí a praktikování svátosti pokání autorovy doby se shoduje s praxí prvotní církve zaznamenané již v samotném Písmu svatém.

### 2.6.3 Historický vývoj

Co se týká historického vývoje svátosti smíření, soustředí se Turner pouze na úplné počátky – na dobu apoštolů. Při svém bádání vychází z 19. kapitoly Skutků apoštolů, která vypráví o činnosti apoštola Pavla v Efezu. Tam došlo k tomu, že synové jakéhosi židovského velekněze Skévy se pokoušeli zaklínat člověka posedlého zlým duchem ve jménu Ježíšově, jak to viděli u Pavla. Ten posedlý člověk je však zbil a ponížil s tím, že prý Ježíše i Pavla zná, ale je ne. Pod dojmem této události mnozí Efezané, kteří praktikovali magii, veřejně pálili své knihy a také vyznávali své magické praktiky. Turner dovozuje, že pokud oni „mnozí“ jsou již dříve pokřtění Efezané, pak jde ve Sk 19,18 o svátostnou zpověď. Autor vůbec nepochybuje, že se zde popisuje tajná a podrobná zpověď. Řeší jen otázku, jestli šlo o vyznání svátostné nebo nesvátostné, proto se upíná k upřesnění, koho měl svatopisec pod pojmem „mnozí“ na mysli.

---

<sup>118</sup> Srov. PODLAHA, Antonín. *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 až do konce roku 1913. Část 5*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1923, s. 2136.

Pochopitelně, pokud by to byli lidé, kteří ještě nebyli pokřtěni, pak by zde o svátost smíření jít nemohlo. Postupuje v zásadě takto:<sup>119</sup>

1. Slovesný tvar řeckého slovesa (πεπιστευκότων) ukazuje, že šlo o lidi, kteří už byli věřící dříve, nestali se jimi až na základě událostí, kterých byli právě svědky.

2. Kdyby to byli židé nebo pohané, kteří by se teprve stávali věřícími, učinil by svatopisec jistě zmínku o jejich křtu a tím o přijetí do církve. Turner předpokládá, že tak svatopisec neučinil proto, že už pokřtěni byli.

3. Před křtem se zpověď nevyžadovala, ani není taková praxe známá – museli být tudíž už pokřtěni.

4. Na základě rozboru řeckých sloves vyjadřujících vyznání oněch věřících a na základě jejich porovnání s latinskými ekvivalenty použitými na tomto místě ve Vulgátě dochází Turner k závěru, že ono vyznání bylo tajné. Navíc praxe veřejného vyznání hříchů nebyla za dob apoštolů známá, byla prý zavedena až později. A protože sv. Jeroným říká, že svátostná zpověď nejvíce posiluje proti ďábovým útokům (a tady přece máme co do činění s magií, tedy s ďáblem), šlo pro Turnera jednoznačně o tajnou a svátostnou zpověď.

5. Oni „mnozí“ byli tedy podle Turnera pravděpodobně křesťané, kteří si až na základě události se zaklínači uvědomili plně své hříchy spojené s magií a dovyznali je ve svátostné zpovědi. Autor tedy jednoznačně soudí, že ve Sk 19,18 je doložena praxe svátostné zpovědi v apoštolské době.

Ve Sk 19,19 pak vidí Turner vykonání svátostného zadostiučinění, které spočívalo ve spálení knih zabývajících se magií, aby kajícíky už nesváděly k hříchu. Autor poté shrnuje své nálezy takto:

„Máme zde tedy všechny podstatné částky svátosti pokání (partes sacramenti poenitentiae): 1. *in corde contritio*, kterouž tuto dle všeho svrchu dotčeného předpokládati musíme; 2. *in ore confessio* v. 17. (ve skutečnosti v. 18; pozn. autora diplom. práce) a za 3. *in opere satisfactio*, dostiučinění těch věřících, kteříž dříve magii oddáni byli.“<sup>120</sup>

Při vší úctě ke znalostem doktora Turnera není možné neprojevit jisté rozpaky nad závěrem jeho výkladu. Ze samotného textu Sk 19,18-19 není nijak jasné, jestli ono vyznávání Efezanů bylo svátostným vyznáním hříchů knězi. Stejně tak visí otazník nad pálením magických knih coby vyplnění svátostného zadostiučinění. Do výkladu je

<sup>119</sup> Srov. TURNER, Jan, N. Svátost pokání v době apoštolské. *ČKD, 1868/7*, s. 536-537.

<sup>120</sup> Tamtéž, s. 538.

podle našeho názoru zahrnuto příliš mnoho nepodložených předpokladů. Je pravda, že dobová katolická biblistika se skutečně klonila k výkladu, že v tomto případě šlo o svátostné vyznání hříchů.<sup>121</sup> Mnohem střízlivěji však o tomto „důkazu“ svátostné praxe už pojednává přibližně o padesát let mladší komentář k tomuto místu v českém překladu Písma svatého pánů Hejčla a Sýkory:

„Zdali však se miní vyznání soukromé, svátostné, či veřejné, nesvátostné, nelze říci najisto; vzhledem k souvislosti však zdá se býti s pravdou, že se vyznávali (snad veřejně) nesvátostně ale s lítostí pouze z toho, že (pod vlivem starého obyčeje svého) také jako křesťané zabývali se věcmi pověrečnými.“<sup>122</sup>

Současná teologie už toto místo jako důkaz svátosti smíření v novozákonní době nezmiňuje. Např. *Dogmatika* Gerharda Ludwiga Müllera verše Sk 19,18-19 vůbec nikde v souvislosti se svátostí smíření necituje ani neuvádí.

## 2.7 Jan Evangelista Kořínek: O lítosti

Článek Jana Evangelisty Kořínka *O lítosti*<sup>123</sup> je autorovou otištěnou přednáškou z vikariátní porady konané 17. září 1885 v Libochovicích. Jde o stručné standardní pojednání o lítosti jakožto nezbytné součásti svátosti smíření.

### 2.7.1 Autor

Narodil se roku 1842 v Libunci, na kněze byl vysvěcen roku 1867. Působil jako kaplan v Čížkovicích. Zemřel roku 1909 v Jičíně.<sup>124</sup> Při příležitosti výročí pětiset let od úmrtí Karla IV. napsal knihu *Úvahy o Karlu IV. „Otcí vlasti“*. V ČKD mu vyšel jeden článek s názvem *O lítosti* (ČKD 1886/8, s. 490-497), který je zahrnut do zkoumání naší práce.

<sup>121</sup> Srov. SUŠIL, František. *Skutky apoštolské*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1869, s. 225. Sušil sice nepochybuje o svátostnosti tohoto vyznání hříchů, nesdílí ovšem s Turnerem jistotu, že to bylo tajné vyznání.

<sup>122</sup> PODLAHA, Antonín. *Bible česká. Díl 2. Knihy Nového zákona. Svazek 1. Evangelia a Skutky apoštolské*. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1922, s. 408.

<sup>123</sup> KOŘÍNEK, Jan, Ev. O lítosti. *ČKD, 1886/8*, s. 490-497.

<sup>124</sup> Srov. Knihovna Národního muzea, on-line katalog. *Kořínek, Jan, 1842-1909 kpwa4523*. [2015-05-20]. <<http://opac.nm.cz/opacnm/authorities/33569;jsessionid=5C39DC8DF67D2B6EF3BCD6734EA5DDC2>>

### 2.7.2 Článek

O dokonalé lítosti Kořínek říká, že sama o sobě smiřuje s Bohem, pokud zahrnuje touhu přijmout svátostné rozhřešení a v nutném případě dokonalá lítost nahrazuje svátost pokání. Kořínek upřesňuje, že v dokonalé lítosti je vždy již zahrnuta vroucí touha po svátosti smíření, jinak by to ani nebyla dokonalá lítost.<sup>125</sup> Že dokonalá lítost skutečně odpouští hříchy, dokazuje Kořínek z Lk 7,47: „Její mnohé hříchy jsou jí odpuštěny, protože projevila velikou lásku. Komu se málo odpouští, málo miluje.“ A také z Lk 18,14 o ospravedlněném celníkovi.

Problematické místo v autorově pojednání můžeme vnímat tam, kde mluví o nedokonalé lítosti pramenící z bázně Boží, která je dostatečná pro svátostné rozhřešení. Blahodárnost i této byť nedokonalé lítosti dokazuje Kořínek z Písma, ze všech míst, kde se mluví o bázni či strachu (Lv 19,14; Př 8,13; 9,10; Lk 12,5; Flp 2,12; Žl 3,1 – patrně má být Žl 111,1; Sir 33,1). Při uvádění důkazů z Písma však nedělá Kořínek rozdíl mezi bázní ve smyslu strachu o sebe či z někoho a bázní ve smyslu velké úcty. Mít bázeň Boží ve smyslu nábožné úcty vůči Bohu, která pochopitelně také v sobě zahrnuje i strach a obavu o svou spásu, přece jen není úplně stejné jako mít strach, že půjdu do pekla.<sup>126</sup> Autor zde bohužel nerozlišuje.

## 2.8 František Xaver Kryštůfek: Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor

Článek profesora Františka Xavera Kryštůfka *Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor*<sup>127</sup> vycházel v ČKD v roce 1901 na pokračování v prvních čtyřech číslech. První část se věnuje ustanovení svátosti smíření a sleduje doklady o jejím praktikování v novozákonních spisech. Další dvě části předkládají důkazy o svátostné zpovědní praxi ze svědectví církevních Otců a starověkých autorů. Poslední část věnuje pozornost

---

<sup>125</sup> Srov. KOŘÍNEK, Jan, Ev. O lítosti, s. 496.

<sup>126</sup> Srov. Bázeň Boží. In RAHNER, Karl a VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996, s. 32-33.

<sup>127</sup> KRYŠTŮFEK, František, Xaver. Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor., *ČKD, 1901/1*, s. 42-46; *1901/2*, s. 93-97; *1901/3*, s. 206-210; *1901/4*, s. 239-242.

veřejnému vyznání hříchů a historickému vývoji svátosti pokání až ke 4. lateránskému koncilu. V závěru své práce se Kryštůfek zabývá vznikem odpustkové praxe.

### 2.8.1 Autor

František Xaver Kryštůfek se narodil 28. října 1842 v Humpolci. Po gymnaziálních studiích v Německém Brodě vstoupil do kněžského semináře v Praze, roku 1866 byl vysvěcen na kněze a působil jako kaplan ve Velvarech. Roku 1870 se stal doktorem teologie na pražské teologické fakultě a profesorem církevních dějin a fundamentální teologie v Hradci Králové. Roku 1891 byl také jmenován řádným profesorem církevních dějin na České teologické fakultě v Praze. Na této fakultě působil také jako děkan, proděkan, rektor a ve školním roce 1894/95 byl také protektorem české University Karlo-Ferdinandovy. Od roku 1895 byl členem Kolegiální kapitoly u Všech svatých na Hradě pražském, jejímž se stal později proboštem. Kryštůfek byl velmi plodným teologickým autorem, napsal velké množství knih zabývajících se převážně tématy z církevních dějin. Jeho asi největším dílem je trojdílný *Všeobecný církevní dějepis* z let 1882-1892. Hojně publikoval v ČKD, kde mu kromě námi zkoumaného textu *Svátost pokání* (1901) a mnoha jiných vyšly např. články *Učení sv. Athanáše o božství a vycházení Ducha sv. též od Syna* (1880), *Poslední pomazání* (1902), *Svaté přijímání* (1904), *Summa sv. Tomáše Aquinského a sněm tridentský* (1914). Dále psal také mnoho recenzí a článků do časopisu *Blahosvět* a do *Ottova slovníku naučného*. Kryštůfek byl předsedou vědeckého odboru *Křesťanské akademie* v Praze, členem redakční rady ČKD, dlouholetým členem *Dědictví sv. Prokopa*, předsedou *Historického kroužku*, byl velkým podporovatelem děl Kongregace školských bratří de la Salle, děkanem sboru doktorů teologie, mimořádným členem královské české společnosti nauk, c. k. dvorním radou, rytířem řádu Božího hrobu v Jeruzalémě, konzistorním radou v Hradci Králové a v Praze. Zemřel 25. ledna 1916 v Praze a byl pochován na Vyšehradě.<sup>128</sup>

### 2.8.2 Základní přístup

Za cíl svého článku stanovuje Kryštůfek hned v úvodu podání důkazu, že „svátost pokání a jmenovitě soukromá zpověď jest původu božského.“<sup>129</sup> Dále chce pojednat o

<sup>128</sup> TUMPACH, Josef. Probošt Dr. František Xav. Kryštůfek. *ČKD*, 1916/2, s. 145-146.

<sup>129</sup> KRYŠTŮFEK, František, Xaver. Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor., *ČKD*, 1901/1, s. 42.

kající kázni v starověké církvi, čímž stanovuje metodu své práce jako biblicko-dějepisný rozbor. Východiskem je mu polemika proti protestantským námitkám. Metodicky postupuje tak, že má před očima svátost pokání své doby s jejím pojetím, a to promítá do minulosti. V historických svědectvích pak hledá důkazy, že svátost pokání byla praktikována v každé době ve formě co možná nejpodobnější praxi jeho vlastní epochy. Čím jsou však svědectví starší a bližší úplným počátkům církve, tím více jsou nejasná, a Kryštůfkova argumentace pak působí méně přesvědčivě. Tato nejstarší svědectví jsou pak doplňována mnoha nedoloženými předpoklady, jak si ukážeme.

### 2.8.3 Ustanovení

Základ pro svátost pokání spatřuje Kryštůfek v předání moci klíčů (svazovat a rozsvazovat) nejprve Petrovi a později i ostatním apoštolům – Mt 16,19; 18,18. Vlastní ustanovení svátosti smíření klade do Jan 20,21-23. K tomu cituje z dekretu *O svátosti pokání* Tridentského koncilu, kde koncilní otcové výslovně kladou ustanovení této svátosti právě do Ježíšových slov v Jan 20,22-23. Tato moc, kterou apoštolové, a tudíž i jejich nástupci, obdrželi, je moc soudcovská. Mají hříchy odpouštět, nebo zadržovat – tedy mají vykonávat rozsudek, dovozuje Kryštůfek. Svůj rozsudek mohou zpovědníci vynášet jen tehdy, když znají hříšníkuv vnitřní stav. Proto musí hříšník před zpovědníkem vyznat své hříchy a projevit lítost, aby ten mohl posoudit, zda hříšník může být rozhřešen, nebo mu mají být hříchy zadrženy. Proto je zpověď před knězem nutná a tato nutnost zpovědi je podle Kryštůfka implicitně obsažena v samých Ježíšových slovech ustanovujících svátost smíření.<sup>130</sup> Tuto tezi opírá o výslovné zmínky v tomto smyslu v dekretch Tridentského koncilu a cituje z 14. zas., 5. hl. dekretu *O svátosti pokání* a z kánonů 3 a 6 o svátosti pokání. Myšlenka je taková, že ustanovený „předseda a soudce“ by bez znalosti věci, kterou má soudit, nemohl soudit spravedlivě. Proto se vyžaduje podrobné a úplné vyznání hříchů doprovázené projevem lítosti.

### 2.8.4 Historický vývoj

Kryštůfkovi jde hlavně o to, dokázat, že všechny části svátosti pokání, jak je církve v jeho době praktikuje – zejména však soukromá zpověď a kněžské rozhřešení – vždy v církvi existovaly. Začíná již dobou apoštolskou. Jako důkazy o existenci svátostné

---

<sup>130</sup> Srov. tamtéž, s. 43.

soukromé zpovědi v Novém zákoně uvádí Kryštof v zásadě tři místa: Sk 19,18; 1 Jan 1,9 a Jak 5,16. Při výkladu Sk 19,18 postupuje v podstatě stejně a dochází ke stejnému závěru jako Jan N. Turner ve svém článku v ČKD 1868/7 *Svätost pokání v době apoštolské*<sup>131</sup>, o němž jsme pojednali výše.

V případě 1 Jan 1,9 se opírá o překlad slov ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Řecké slovo ὁμολογῶμεν pro něj jasně znamená „vyznáme“, nikoli „uznáme“. A protože vyznání se děje ústy – jak dokládá z Řím 10,5 – nemůže podle něj to slovo znamenat nic jiného než „vypovídání“ či „zprovídání“ hříchů. Z množného čísla τὰς ἁμαρτίας pak pro Kryštofka vyplývá, že šlo o zprovídání hříchů a ne pouze o vyznání hříšnosti jakožto stavu. Další krok je ovšem zajímavý:

„Sv. Jan nepraví sice, komu se vyznávatí máme, ale samo sebou se rozumí, že toto vyznání činiti jest tím způsobem, který Kristus ustanovil, tedy knězi na místě Božím, o němž již mluvil ve svém evangeliu (20,22.23).“<sup>132</sup>

V posledním kroku však není možné nevidět metodickou chybu. Totiž to, co se chce dokázat – že šlo o svátostnou zpověď –, se napřed předpokládá, a z textu se pak vyčte, že se ony hříchy tudíž vyznávaly knězi. Posledním důkazem svátosti pokání v apoštolské době je pro Kryštofka Jak 5,14–16. Zde vidí jednoznačně zmínku o svátostném vyznávání hříchů kněžím. Tento výklad byl v Kryštofkově době běžný<sup>133</sup> a on pochopitelně vychází ze soudobé katolické biblistiky. Nicméně teologie a biblistika doby po 2. vatikánském koncilu již ani jedno z biblických míst uváděných Kryštofem jako doklad o svátostné zpovědi v době apoštolů nevidí.<sup>134</sup>

Dalšími Kryštofovými důkazy o svátostné zpovědní praxi rané církve jsou výroky církevních Otců. U nich si nejvíce všímá zmínek o vyznávání hříchů kněžím. Začíná

---

<sup>131</sup> TURNER, Jan, N. Svátost pokání v době apoštolské, s. 533-538.

<sup>132</sup> KRYŠTŮFEK, František, Xaver. Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor., ČKD, 1901/1, s. 46.

<sup>133</sup> Srov. komentář k verši Jak 5,16 v SUŠIL, František. *Písmo svaté Nového Zákona*. Praha: Nákladem Dědictví sv. Prokopa, 1872, s. 178; a v Hejčl/Sýkorově překladu Bible: PODLAHA, Antonín (ed.). *Bible česká. Díl druhý. Knihy Nového zákona. Sv. II., Listy apoštolské a Zjevení sv. Jana*. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1923, s. 248-249.

<sup>134</sup> Srov. komentáře k těmto veršům v *Nový zákon: text užívaný v českých liturgických knihách, přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě; Jeruzalémská bible: Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*. Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009; MUBNER, Franz. *Der Jakobusbrief*. 3. Aufl. Freiburg: Herder, 1975, s. 225-227.



nejstaršími svědky a odkazuje na 1. list Klementův 51,1.3; 57,1; 2 list Klementův 8,2–3 a List Barnabášův 19,12. Ze sv. Ireneje cituje Adv. haer. I, 6,3; 13,5.7. Tam je řeč o veřejném vyznání tajných hříchů žen svedených valentiniány a gnostickým kouzelníkem Markem. To, že se ve zmíněných pasážích mluví o veřejném vyznání a nic se neříká o vyznání soukromém, řeší Kryštůfek takto:

„Tyto ženy vyznaly se tedy ze svých tajných hříchů ve svátostní zpovědi, což by nebyly jistě pro stud učinily, kdyby zpověď v církvi nebyla božským zařízením ... Avšak měly-li tyto paní veřejné zpovědi býti podrobeny, musily se napřed podrobiti zpovědi tajné, svátostní, které, jak vidíme z textu, všechny se podrobily; ale když jim kněz jako dostiučinění veřejnou zpověď uložil, tu některé dle uložení kněze se jí podrobily, jiné raději odpadly, nežli by se jí byly podrobily, a třetí kolísaly, nevěduce, co by udělaly.“<sup>135</sup>

Kryštůfek pokračuje odkazy na Tertuliánův spis *De poenitentia*, kde se mluví o *exomologesis*, tedy o vyznání hříchů. V Cypriánově *Tractatus de lapsis* vidí už výslovně zmíněny všechny části svátostného pokání – lítost, zpověď hříchů, rozhřešení a dostiučinění:

„Vyznávejte se jeden každý, prosím vás, bratří, z hříchu svého, pokud ten, který se provinil, na světě jest, pokud jeho vyznání se připustiti může, pokud dostiučinění a odpuštění kněžimi učiněné před Bohem milé (čili platné) jest.“<sup>136</sup>

Pak už začínají počínající citacemi z Origenových děl svědectví explicitně a jasně hovořící o zpovědní praxi starověké církve. V řadě citovaných osobností nalezneme Basila Velikého, Řehoře z Nyssy, Ambrože, Paulina, Jeronýma, Řehoře Velikého. Tuto část Kryštůfek uzavírá slovy: „Další svědectví z Otcův uváděti bylo by zbytečným; z uvedených jest jasno, že naše zpověď tak byla za staré doby, jakož jest dnes.“<sup>137</sup> S citovanou Kryštůfkovou větou můžeme naprosto souhlasit, pokud jde o otce od 3. století dále. Z uváděných starších svědectví se dá podoba rekongiliace dovodit jen velmi těžko. Zdá se, že autor je z pochopitelných apologetických důvodů uzavřen myšlenkou výraznějšího vývoje praxe svátosti pokání, neboť cílem jeho práce není ani tak ukázat sice proměnlivý, ale kontinuální vývoj svátostné zpovědi a rekongiliace, nýbrž v první řadě obhájit potridentské pojetí a praxi proti protestantským zásadním námitkám.

---

<sup>135</sup> KRYŠTŮFEK, František, Xaver. Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor., *ČKD*, 1901/2, s. 93-94.

<sup>136</sup> Srov. tamtéž, s. 95-96.

<sup>137</sup> KRYŠTŮFEK, František, Xaver. Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor., *ČKD*, 1901/3, s. 209.

V další části svého článku se Kryštůfek věnuje starocírkevní praxi pokání. Začíná tajemným odstavcem, který se zdá odporovat tomu, co z jiných zdrojů víme o starověké církevní praxi pokání. Ocitujeme raději celý odstavec:

„Kajicník vyznav se ve zpovědi svátostní z hříchův, obdržel hned svátostní rozhřešení, tak jako dnes, když to totiž jeho vnitřní stav dovoloval, třeba potom nastoupil veřejné pokání, které začínalo veřejnou zpovědí těch hříchů, které mu zpovědník vyznati uložil. Neboť kdyby bylo rozhřešení svátostní se udělovalo až po vykonaných čtyřech stupních veřejného pokání, byl by mnohý kajicník po léta, ano celá desetiletí chodil bez rozhřešení; dále rozhřešení, které biskup kajicníkům o Zeleném čtvrtku uděloval, nebylo svátostním, ale rozhřešením od kanonických trestů; jinak musila by se stanoviti věc víře zcela nepodobná a proti článku víry o svátosti pokání naprosto čelící, že totiž kněz slyšel zpověď, a biskup uděloval rozhřešení, a rozhřešení též nepřítomným se posílalo.“<sup>138</sup>

Tato praxe je neznámá i autorům Římskému katechismu, kde se v 63. otázce 5. hlavy II. části praví, že v případě předepsaného veřejného pokání se rozhřešení neudělovalo před vykonáním tohoto pokání.<sup>139</sup> Naprosto ojedinělé je také tvrzení o tom, že biskupské rozhřešení na Zelený čtvrtek nebylo svátostné, ale jen od kanonických trestů.<sup>140</sup> Zdá se, že se zde ukazuje nedostatek metody, která křečovitě hledá v historických zprávách stopy po současné praxi a pojetí svátosti.

Následující popis kající praxe před 8. stol. se shoduje s dnešními závěry bádání. Avšak níže uvedený odstavec dýchne na čtenáře tvrdostí a snad se ani nemůžeme vyhnout podezření, že jsme zde svědky jistého zpředmětnění člověka, když se mu odmítá podání svatého přijímání na smrtelném loži, aby se tím odstrašili jiní od spáchání smrtelného hříchu:

„Žádnému hříšníku, pokud byl kajícím, nebylo zásadně svátostní rozhřešení upíráno; ale sv. přijímání mohlo se za jistých okolností na smrtelném loži odepřít, a v čas pronásledování též někdy upíralo, aby věřící odpadnutí od víry na lehkou váhu nebrali vidouce lehkost úplného smíření s Bohem na zemi. Ono odepření Těla Páně na smrtelném loži mělo odstrašovat.“<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 209. Autor odkazuje na *Tractatus de poenitentia, quam in Collegio „Romano tradidit Dominus Palmieri. Romae 1879* a *Über die altkirchliche Buss-Disciplin v Historisch-Politische Blätter, 1881.*

<sup>139</sup> Srov. *Katechismus z nařízení sněmu tridentského*, část II., hl. V., ot. LXIII.

<sup>140</sup> Srov. např. ZERHAU, Leo. *Svátostné pokání v různých liturgických tradicích*, s. 22-26; KOCH, Günter. Pokání. In BEINERT, Wolfgang (ed.). *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994, s. 355.

<sup>141</sup> KRYŠTŮFEK, František, Xaver. Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor., *ČKD, 1901/3*, s. 210.

Takováto praxe je z dnešního hlediska nemyslitelná. Otázka je, zda autorova interpretace dobové praxe nevychází více z domyšlených předpokladů než z historických faktů. Z Kryštůfkovy dikce však žádný údiv ani znepokojení cítit není. Jak odlišně znějí např. slova současného papeže Františka:

„Nikdo nesmí být vyloučen z Božího milosrdenství, všichni znají cestu, která tam vede; církev je domovem pro všechny a neodmítá nikoho. Její brány zůstávají otevřeny dokořán, aby ti, kterých se dotkne milost, mohli dojít jistoty odpuštění. Čím větší a závažnější je hřích, tím větší musí být láska, kterou církev projevuje těm, kdo se obracejí. S jakou láskou se na nás dívá Ježíš! S jakou láskou uzdravuje naše hříšné srdce! Nikdy se nezalekne našich hříchů!“<sup>142</sup>

Kryštůfek se zmiňuje také o starých zprávách o zpovědích jáhnům. Říká, že za Deciova pronásledování, když bylo hodně odpadů od víry a opětného smiřování těchto lidí s církví, nemohl už kajícínou praxi celou spravovat sám biskup. Biskupové tedy byli nuceni pro kající řízení ustanovovat kněze. Ke zprávám z té doby, že snad k té službě byli pověřováni i jáhni, Kryštůfek říká:

„Když někteří latinští otcové i jáhnům dovolují a moc připisují předsevzítí exomologesi a úplné smiření udělití, není to zpověď a rozhřešení svátostní, ale toliko ona zpověď veřejná, a rozhřešení ono, kde kajícímu Tělo Páně podali, a on úplně s Bohem smiřen byl.“<sup>143</sup>

Podle našeho názoru se Kryštůfek příliš snadno vypořádává s možnými zpověďmi a rozhřešeními prováděnými jáhny. Bez uvedení jakýchkoli zdrojů a bez zaváhání rozhoduje, že nešlo o svátostné zpovědi a rozhřešení. Zdá se, že postupuje opět tak, že svou soudobou podobu svátosti pokání bere jako základ a promítá ji do starověké církve. Vychází mu pak jednoznačně, že zpovědi a rozhřešení prováděné jáhny nemohly být v žádném případě považovány ve své době za svátostné. Ani slůvkem nepřipouští možnost, že by mohlo jít alespoň o zamýšlené svátostné jednání, byť mylné. To by možná mohlo souviset s jeho metodicky až naivně nekritickým pojetím neomylnosti církve nejen ve všem, co učí ohledně víry a mravů, ale i ve všem co koná.

Další důkaz pro svátostnou zpověď, který Kryštůfek předkládá, je její existence i v těch církvích, které se od katolické církve oddělili. Zde uvádí nejen pravoslavné církve, ale i církve oddělené v 5. stol. Jmenovitě uvádí nestoriány, armény, jakobity, kopty a habešany. Autor vyvozuje závěr, že tyto oddělené církve by svátostnou zpověď

<sup>142</sup> FRANTIŠEK. *Láska a odpuštění jsou simultánní. Homilie papeže Františka při kající bohoslužbě, bazilika sv. Petra.* (13.3.2015) [2015-03-28]. <<http://radiovaticana.cz/clanek.php4?id=21600>>.

<sup>143</sup> KRYŠTŮFEK, František, Xaver. Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor., *ČKD*, 1901/4, s. 239.

neměly, kdyby nebyla božského původu.<sup>144</sup> Proto považovat zpověď za lidský vynález znamená podle Kryštůfka neznalost dějin. A nejen dějin, ale i lidské povahy. Neboť prosadit něco tak obtížného nejen pro lid, ale i pro zpovědníky samé, bez vědomí božského původu tohoto zřízení se autorovi zdá nemyslitelné.

Kryštůfek se také zmiňuje o zavedení povinné každoroční zpovědi na 4. lateránském sněmu 1215. Jako důvod uvádí autor neochotu lidu zpovídat se, přestože je svátost pokání ke spáse nutná. Autor také dodává, že předpis lateránského sněmu platí dodnes, jen pojmem „vlastní kněz“ (*proprius sacerdos*), kterému je každý povinen každoročně se zpovídat, se dnes rozumí každý kněz, který má ke zpovídání pravomoc.<sup>145</sup>

V poslední části svého článku zmiňuje Kryštůfek vznik odpustkové praxe. Pokud prý kající projevovat zvláštní horlivost a svým životem ukazoval, že účel pokání byl u něj dosažen, zkrátil biskup dobu, po kterou měl kající konat pokání, neboli slovy Kryštůfkovými „odpustil mu část trestů, které ještě vystáti měl, a udělil mu tak odpustky.“<sup>146</sup> Totéž činil biskup také na přímluvu mučedníků a vyznavačů. Kryštůfek však ve své interpretaci rané kající praxe opět podléhá promítání soudobého teologického pojetí do minulosti. To, co popisuje jako odpustky ve starověké církvi, nemůžeme podle našeho názoru jednoduše ztotožnit s naukou o odpustcích formulovanou o mnoho století později, ale můžeme v tom vidět nanejvýš jeden ze základů pro rozvinutí této nauky. Navíc první odpustky byly výslovně udělené až v 11. století jihofrancouzskými a severošpanělskými biskupy,<sup>147</sup> což náš autor mohl ve své době vědět.

### 2.8.5 Předběžné zhodnocení autorova pojetí svátosti smíření

Kryštůfek ve svém textu nevyjadřuje explicitně své pojetí svátosti pokání, protože to není zájmem jeho článku. On pouze chce, jak sám v úvodu říká, dokázat, že tato svátost – a zejména soukromé vyznání hříchů – je božského původu. Toho se snaží dosáhnout hledáním historických dokladů o tom, že všechny části svátosti smíření

---

<sup>144</sup> Srov. tamtéž, s. 241.

<sup>145</sup> Srov. tamtéž, s. 242.

<sup>146</sup> Srov. tamtéž, s. 242-243.

<sup>147</sup> Srov. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 743-747.

včetně soukromé zpovědi byly přítomny v praxi církve vždy už od nejstarších dob, a také je skutečně nalézá.

## 2.9 Josef Foltynovský: Zpověď v tradici katolické církve

V době, kdy v Evropě zuří 1. světová válka, vychází v ČKD v roce 1917 poměrně obsáhlý článek Josefa Foltynovského *Zpověď v tradici katolické církve*.<sup>148</sup> Tento text byl otištěn rozdělený do čtyř pokračování. Jeho cílem je představit vývoj a podobu svátostné zpovědní praxe v dlouhých dějinách církve.

### 2.9.1 Autor

Dr. Josef Foltynovský se narodil roku 1880 ve Frýdlantu nad Ostravicí. Na kněze byl vysvěcen roku 1906. Byl olomouckým metropolitním kanovníkem, profesorem bohoslovecké fakulty v Olomouci a působil také jako spirituál olomouckého kněžského semináře.<sup>149</sup> Jeho významným dílem byl třísvazkový příspěvek k oboru pastorální teologie – první svazek s názvem *Duchovní řečnictví* se věnuje homiletice, druhým svazkem je *Liturgika* a třetí svazek zabývající se hodegetikou nese název *Duchovní správa*. Věnoval se také patristice ve spisu *Sv. Jeroným v rozepřích origenských*. Zemřel roku 1936 na Svatém Kopečku u Olomouce. Josef Čihák ho v recenzi na jeho *Duchovní správu* charakterizuje jako pracovníka, který „jest...velmi svědomitý a všestranný, nemiluje mnoho slov, ale podá mnoho obsahu.“<sup>150</sup> Tentýž autor o něm ve zprávě v ČKD o jeho úmrtí říká: „Byl to muž vzácných vlastností, učenec skromný, plodný spisovatel, nadšený organisátor a řečník.“<sup>151</sup> V ČKD vyšlo Foltynovskému mnoho článků. Za všechny jmenujme jen namátkově: v roce 1914 to byla v sedmi pokračováních jeho práce *Sv. Jeroným v rozepřích origenských*, v roce 1917 čtyřdílná *Zpověď v tradici katolické církve*, v roce 1928 *Zpovědní tajemství*, v roce 1930 dvoudílné *Spalování mrtvol* a další.

---

<sup>148</sup> FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, ČKD, 1917/3+4, str. 204-223; 1917/5+6, s. 428-451; 1917/7+8, s. 675-695; 1917/9+10, s. 873-893.

<sup>149</sup> Srov. PODLAHA, Antonín. *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 až do konce roku 1913*, s. 2077.

<sup>150</sup> ČIHÁK, Josef. Dr. Josef Foltynovský: Duchovní správa. ČKD 1936/4, s. 423.

<sup>151</sup> ČIHÁK, Josef. Prelát dr. Josef Foltynovský. ČKD 1936/5, s. 510.

## 2.9.2 Základní přístup

Od prvních vět svého článku nás Foltynovský nenechává na pochybách, že patří k nové generaci teologů, kteří již o tématu svátosti pokání přemýšlejí jinak, než jak jsme byli dosud zvyklí u autorů v předchozích článcích v ČKD. Hned v úvodním odstavci praví: „U vědeckého zpracování a v dokonalejším poznání zjevených pravd je možný vývoj a tudíž i v dějinách katolické dogmatiky lze znamenati pokrok.“<sup>152</sup> Církev také podle Foltynovského slov obdržela od Krista moc (viz Mt 18,18) vydávat zákony a stanovovat podmínky pro přijímání svátostí. Tato ustanovení může podle časových potřeb měnit a také je měnit. Foltynovský tedy vidí v prohlubujícím se poznání a v moci církve měnit svá ustanovení podle aktuálních dobových potřeb základ pro dějinnost církevní nauky i praxe. Z tohoto hlediska má podle autora mezi svátostmi nejbohatší historii právě svátost pokání, o které Foltynovský ve svém článku pojednává. Autor ovšem zdůrazňuje, že přes svůj vývoj v nauce i praxi „v základních pravdách, v podstatném učení o svátosti pokání nenastala změna žádná a odchylky praxe dnešní od praxe dřívější ... týkají se pouze obsahu a způsobu udílení té svátosti“.<sup>153</sup> Svou tezi o vývoji dogmatu a svátostné praxe podpírá výrokem Huga od sv. Viktora:

„Za prospěšné považujeme to, co z vnuknutí Ducha sv. od ní [církve] bylo stanoveno a za úctyhodné prohlášeno. A byť se i dokázalo, že v jiných dobách někdy tomu tak nebylo a že nyní tomu je jinak, než bylo: přece nesmíme mysliti, jako by se to bylo stalo z jakési lehkomyšlnosti, že se něco jiného nyní zachovává a jiné se zavádí, než co zavedeno bylo; nýbrž že tehdy toho bylo potřebí a že bylo prospěšno, by se takto zachovávalo a takto nařídilo; nyní pak že jsou jiné doby a něco jiného jest vhodného nebo potřebného pro spásu lidskou. (De sacramentis fidei christianae lib. II. p. 11. c. 12; Migne, Patrologia Latina tom. 176m col. 504.)“<sup>154</sup>

Můžeme říci, že Foltynovského práce je střízlivá a metodicky ukázněná. Citáty ze starověkých církevních spisů už neslouží pouze k obraně soudobé svátostné praxe a soudobého katolického pochopení svátostí proti protestantským teologickým tezím, jak jsme toho byli svědky např. u Řeháka či Kryštofka. Nyní již je patrná skutečná snaha porozumět na základě historických zpráv tomu, jak chápali a praktikovali svátostný

---

<sup>152</sup> FOLTÝNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, ČKD, 1917/3+4, s. 204.

<sup>153</sup> Tamtéž.

<sup>154</sup> Tamtéž.

život křesťané v dané době. Foltynovského styl práce tedy výrazně upouští od silné apologetiky, což mu umožňuje svobodnější a střízlivější přístup k řešenému problému.

### 2.9.3 Historický vývoj

Je dobré povšimnout si faktu, že Foltynovský na rozdíl od předešlých autorů publikujících své články o svátosti pokání v ČKD úplně vynechává novozákonní svědectví o svátostné zpovědi, což bezpochyby znamená, že už přímá svědectví o svátostné zpovědní praxi v Novém zákoně nenachází. To je velký posun oproti Kryštůfkovu článku *Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor*<sup>155</sup> publikovanému v ČKD jen před 16 lety. O nejstarších svědectvích, která nalézá až ve spisech církevních Otců, říká:

„Nejstarší svědectví týkající se zpovědi nejsou úplně jasná. Obtíže tu působí okolnost, že sv. Otcové nemluví vždy o zpovědi podrobně před knězem, nýbrž o vyznání před Bohem anebo o všeobecném vyznávání hříšnosti.“<sup>156</sup>

Za úplně nejstarší písemnou památku považuje zmínky o vyznání hříchů ve 4. a 14. kapitole *Didaché*. Obě místa ale podle Foltynovského mluví o veřejném všeobecném vyznání, a tak z tohoto spisu není možné nic určitého o zpovědní praxi dovodit. Podobně ani zmínky o vyznávání hříchů v listu Klementa Římského Korint'ánům (51. kap.), listě Barnabášově a v Pastýři Hermově nejsou pro Foltynovského důkazy o svátostné zpovědi, neboť z nich není zřejmé, jaké vyznání a před kým mají na mysli. Podobně střízlivě hodnotí Foltynovský dvě zmínky o vyznání hříchů v Ireneově *Adversus haereses* (I, 6,3; 13,7) v případě žen svedených gnostiky. Není z nich podle něj patrné, jde-li o zpověď či o pokání, neboť použité řecké sloveso *εξομολογουνται* může znamenat také „činí pokání“. Foltynovský svou sondu do prvních dvou století uzavírá konstatováním, že důkaz o svátosti pokání z té doby „není bez obtíží“. To jedině, co se dá z těchto svědectví podle něj vyčíst, shrnuje takto:

„Byl mezi křesťany obyčej, že jistí hříšníci objevili se před Církví, vyznávali svou vinu (ať již veřejně nebo soukromě) a přijímali uložené pokání. Jak se však vyznání takové dalo, a které hříchy obsahovalo, ze spisů tohoto období nevysvítá.“<sup>157</sup>

<sup>155</sup> KRYŠTŮFEK, František, Xaver. Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor., ČKD, 1901/4, s. 239-242.

<sup>156</sup> FOLTYNOSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, ČKD, 1917/3+4, s. 205.

<sup>157</sup> Srov. tamtéž, s. 207.

Za důležité svědectví pro dějiny svátosti pokání považuje Foltynovský dva spisy Tertuliánovy a to *De paenitentia* z jeho katolického období a *De pudicitia* z období montanistického. Zvláště z druhého jmenovaného spisu považuje Foltynovský za cennou Tertuliánovu jízlivou citaci ediktu papeže Kalixta o pokání, kde papež výslovně potvrzuje, že odpouští i hříchy cizoložství a smilstva těm, kdo činili pokání.<sup>158</sup> Z díla *De paenitentia* Foltynovský ukazuje, že Tertulián znal pokání za hříchy spáchané v myšlenkách, což předpokládá, že musely být před uložením pokání vyjeveny vyznáním. U Tertuliána lze tedy podle autora rozpoznat vyznání hříchů, které připravuje zadostiučinění a vzniká jím pokání. „Jaké však vyznání u poklesků tajných je míněno, zda veřejné před shromážděnou obcí, či soukromé před knězem, určitě z Tertuliána vyčísti nelze,“<sup>159</sup> uzavírá Foltynovský.

Dalším autorem, kterým se Foltynovský zabývá je Tertuliánův současník sv. Cyprián, a to souvislosti s problémem jak přistupovat k odpadlíkům z doby Deciova pronásledování, kteří se chtějí vrátit do církve. Foltynovský ukazuje, že Cyprián nabádá tyto kajícíníky k vyznání kněžím spojenému se zadostiučiněním a s odpuštěním.<sup>160</sup> Za povšimnutí však stojí jedna významná novinka, která se v námi zkoumaných člancích objevuje poprvé, a sice výslovné pojetí svátosti pokání jako „smíření (reconciliatio, pax) s církví i s Bohem“.<sup>161</sup> Právě k tomuto dvojímu smíření podle Foltynovského vybízí Cyprián. To, že si toho náš autor všiml, lze snad chápat jako náznak vykročení z pouhého individualistického pojmání svátostného pokání směrem ke komunitní dimenzi svátosti. Za významné svědectví o svátosti pokání pokládá Foltynovský také Cypriánův list biskupu Antonianovi, který zastával přísnější stanovisko ohledně rekongregace odpadlíků od víry. Tento list obsahuje zprávy o tehdejšímu způsobu pokání a obsahuje i výslovnou zmínku o zpovědi. Ze všech předložených dokladů ze spisů Tertuliána a Cypriána činí Foltynovský dílčí závěr o podobě svátosti kolem roku 200:<sup>162</sup>

1. Je jisté, že již po roce 200 konali kajícíníci zpověď, a to před kněžími.
2. Bylo nutno se zpovídat i z hříchů spáchaných v myšlenkách.

---

<sup>158</sup> Srov. tamtéž.

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 208-209.

<sup>160</sup> Srov. tamtéž, s. 209. Autor cituje z Cypriánova spisu *De lapsis* 28,29, *Migne PL. 4, 503*.

<sup>161</sup> Tamtéž.

<sup>162</sup> Srov. tamtéž, s. 210.



## Veřejné pokání a veřejná zpověď

V další části svého článku řeší Foltynovský otázku, zda byla ve starověké církvi vyžadována veřejná zpověď z tajných hříchů. Říká, že je jisté, že za veřejné hříchy se veřejná zpověď požadovala, ale jestli tomu tak bylo i u hříchů tajných, se názory různí. On sám interpretuje místa ve spisech Tertuliána, Cypriána, Origena, Ambrože a Augustina spíše ve smyslu veřejného pokání, než ve smyslu veřejné zpovědi, a spolu s většinou soudobých teologů soudí, že veřejná zpověď z tajných hříchů nebyla všeobecně vyžadována.<sup>163</sup> A jako vůbec prvního jistého svědka tajné zpovědi knězi uvádí Origena. Cituje z jeho výkladu 19. verše 37. žalmu, kde mimo jiné Origenes nabádá k pečlivému výběru zpovědníka, který má správně rozhodnout, jestli je prospěšné ten který hřích vyznat před celou obcí.<sup>164</sup>

Další otázka, kterou si Foltynovský klade, je, zda se ve starověké církvi konalo veřejné pokání za tajné hříchy. Konstatuje, že to dosud nebylo jednoznačně rozřešeno, avšak zdá se mu pravděpodobnější, že za tajné smrtelné hříchy se v prvních třech stoletích veřejné pokání konalo. Toto veřejné pokání však bylo takové povahy, aby z něj nebylo patrné, jakého hříchu se kající dopustil. Foltynovský shrnuje:

„Tolik ze všech těchto zpráv nade vši pochybnost vysvítá, že v třetím století vykonávána byla *zpověď* a to z poklesků *tajných tajně* před knězem. To byl *obyčejný, řádný* způsob vyznání poklesků tajných. Teprve tehdy, když vidělo se zpovědníku důležitě, aby poklesky kajícího byly veřejně vyznány před obcí křesťanskou, mohl od kajícího žádati i vyznání veřejné. Opatrnost však, jakou zdůrazňuje Origenes, dává tušiti, že požadavek takový byl mimořádný, výjimečný. Nelze tedy tvrditi, že v první církvi vesměs bylo se kajícímu vyznávati z hříchů tajných veřejně. A už docela – i se stanoviska historického – nemožno za správné uznati tvrzení odpůrců katolické zpovědi, že v prvních třech stoletích soukromé zpovědi vůbec nebylo, nebo že aspoň nebyla nutná k odpuštění hříchů a že neměla rázu svátostného.“<sup>165</sup>

## Vývoj po Milánském ediktu

V další části svého článku se Foltynovský zabývá vývojem svátostného pokání po změně postavení církve po Milánském ediktu. V zásadě vidí autor čtyři vlivy, které působily na pozvolnou proměnu praxe církevního pokání. Prvním důvodem bylo podle něj to, že státní zákonodárství postupně přebíralo do trestního zákoníku činy, za které církev ukládala veřejné pokání. A tak riziko, že veřejní kající budou odhaleni a

---

<sup>163</sup> Srov. tamtéž, s. 213.

<sup>164</sup> Srov. tamtéž, s. 214. Foltynovský odkazuje na *Migne PG, 1386*.

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 216-217.

vyšetřování státními úřady, přispělo k tomu, že se začal více rozšiřovat zvyk soukromé zpovědi a tajného pokání. Dalším uváděným důvodem postupného opouštění těžkého veřejného pokání bylo ubývání prvotního nadšení a ochoty ke konání dlouhého veřejného pokání a na druhé straně vzrůstající mírnost v zacházení s kajícíky. Jako třetí důvod změny uvádí Foltynovský vymizení odpadů od víry a zároveň nárůst poklesků zejména proti šestému přikázání, což vedlo také k rozšíření skupiny hříchů, které podléhaly svátostnému pokání. Jako poslední zásadní vliv na proměnu svátosti pokání v době následující po Milánském ediktu uvádí Foltynovský stále častější křest malých dětí. Tím církvi ubývalo příležitostí k vyučování katechumenů, a křesťané byli tedy vedeni k tomu, aby místo chybějícího katechumenátu častěji přistupovali ke svátosti pokání jakožto prostředku k formování mravů.<sup>166</sup> Ovšem na svědectvích biskupů ze čtvrtého století Pacina a sv. Ambrože ukazuje Foltynovský rostoucí tlak na zpovídání se z hlavních hříchů spáchaných i jen v myšlenkách.<sup>167</sup> Na výroku sv. Ambrože také demonstruje výslovný požadavek vyznání hříchů kněžím jako podmínku pro jejich odpuštění.<sup>168</sup> Foltynovský také popisuje rostoucí tlak na zmírňování předpisů ohledně veřejného pokání a faktické zmírňování skrze výnosy synod v Hippo roku 393 a v Kartágu roku 397. Měly to být ústupky pro zachování míru a pokoje církve. Veřejné pokání bylo však po křtu možné jen jednou. Nicméně Foltynovský také zmiňuje, že v případě, že člověk po vykonání veřejného pokání znovu upadl do těžkého hříchu, bylo možné tajné pokání. Toto tvrzení autor dokládá výrokem sv. Augustina:

„Tak daleko až jde nešlechtnost lidská, že i po vykonaném pokání, po přípuštění k oltáři, buď podobné nebo ještě větší hříchy páchají; a přece Bůh i nad takovými velí vzházeti svému slunci a neuděluje méně nežli dříve přehojných darů života a spásy. A třeba již v církvi k nejpokornějšímu pokání se nepřipouštějí, Bůh přece nad nimi své trpělivosti nezapomíná. Ačkoli tedy prozřetelně a spasitelně je stanoveno, aby levný lék nestal se méně užitečným pro nemocné, který o tolik je zdravější, oč je váženější: přece kdo by se odvážil říci Bohu: Proč ještě po druhé smilováváš se nad tímto člověkem, jenž po prvním pokání znovu upadl v osidla neřesti?“<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> Srov. FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD*, 1917/5+6, s. 428.

<sup>167</sup> Srov. tamtéž, s. 429-430.

<sup>168</sup> Srov. tamtéž, s. 430.

<sup>169</sup> Tamtéž, s. 438-439. Autor odkazuje na Augustinův spis *Epistola 153. 3, 7; Migne PL. 33, 655.*

Takto tedy Foltynovský dovozuje opakované tajné pokání za těžké hříchy již ve čtvrtém století. To se však zdá být v rozporu se současným stavem bádání v této věci, nebo alespoň tento názor nenacházíme v pokoncilní teologii.<sup>170</sup> Ani se nezdá, že by Foltynovského závěr nutně vyplýval z Augustinova textu samotného. Nevyjadřujeme se pochopitelně k tomu, zda opakované tajné pokání bylo již ve čtvrtém století praktikováno, to nám nepřísluší, nicméně jsme nuceni mít výhrady k autorově argumentaci, která zde podle našeho názoru stojí více na domněnkách než na důkazech.

Foltynovský si také všímá, že v prvních staletích církve byl kladen velký důraz na dostiučinění. Uvažovalo se podle něj tak, že je to právě zadostiučinění, co zjednáva odpuštění hříchů, a že zpověď se koná právě proto, aby mohly být uloženy přiměřené kající skutky. Proto byly v té době pochybnosti o spáse těch kajících, kteří kvůli smrti nestihli vykonat kající skutky, jak Foltynovský demonstruje na citátu z pseudoaugustinské řeči 393, pravděpodobně od Caesaria z Arles († 542).<sup>171</sup>

Po pojednání o vývoji svátosti pokání do pátého století v latinské církvi přechází Foltynovský ke svědkům církve východní. Těmi hlavními jsou pro autorovu historickou analýzu syrský biskup Afraat († 367) a sv. Basil Veliký († 379). Představovanými svědectvími zmíněných východních biskupů ukazuje Foltynovský na stejnou praxi nutné zpovědi knězi a činění pokání, jak je doložena ze západní církve. Kromě toho z nich však poměrně jasně vysvítá, že jako nejdůležitější bylo na svátostném pokání spatřováno uložení zadostiučinění, které mělo uzdravit „raněného vojína“ od hříchu tzn. odstranit hřích. Vlastní vyznání hříchů se zdá být tedy v první řadě kvůli knězi, aby správně vybral a uložil skutek pokání jako účinný lék na konkrétní nemoc. To, co tedy ve svátosti pokání působí odpuštění hříchů, je podle Afraata a Basila dostiučinění. Na tento důraz však zde Foltynovský neupozorňuje. Je možné, že pro nás je tento jiný důraz nápadnější než pro Foltynovského vzhledem k tomu, jak bývá v dnešní době ukládání zadostiučinění zanedbáváno a podceňováno. Současná praxe udělování pokání ukazuje na rozdílné chápání důležitosti této části svátosti smíření

---

<sup>170</sup> Srov. VORGRIMLER, Herbert. *Buße und Krankensalbung*. 2. völlig neue Aufl. Freiburg: Herder, 1978, s. 73-74; ZERHAU, Leo. *Svátostné pokání v různých liturgických tradicích*, s. 26; MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 734; PASTORAČNÍ STŘEDISKO PŘI ARCIBISKUPSTVÍ PRAŽSKÉM (ed.). *Obnova svátosti pokání. Výběr ze statí prof. Jozefa Vrablice*. Praha, 1999, s. 5-6.

<sup>171</sup> Srov. FOLTÝNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD, 1917/5+6*, s. 442.

oproti výše zmiňovaným východním otcům a možná i oproti Foltynovského současníkům.<sup>172</sup> Možná to je důvod, proč autora pro nás na první pohled dramaticky odlišné chápání významu ukládání pokání v citátech Afraata a Basila nepřimělo ke komentáři v tomto směru.

Zajímavá je ovšem pasáž, kde Foltynovský popisuje, jak probíhala svátost pokání: „Kněz nad pokáním vyšetřoval hříchy smrtelné, u něho udávány byly také známé hříchy těžké.“<sup>173</sup> Zdá se, jako by zde Foltynovský dělal rozdíl mezi hříchem smrtelným a těžkým. To je udivující, neboť takovéto rozdělení nebylo nikdy součástí učení církve, ani dobová literatura ho nezná.<sup>174</sup> Takové pokusy sice byly v druhé polovině 20. století, dokonce návrh na zavedení třetí kategorie hříchu mezi hřích smrtelný a všední padl i na biskupské synodě roku 1983, ale byl zamítnut<sup>175</sup> a znovu toto odmítnutí potvrdil Jan Pavel II. v encyklice *Veritatis splendor*.<sup>176</sup> Vysvětlením této podivné Foltynovského věty by snad mohlo být, že měl smrtelnými hříchy na mysli tzv. „kapitální hříchy“, mezi které se zpravidla řadily ty nejhorší skutky, jako byla vražda, modloslužba a cizoložství. Hříchy těžkými pak mohl snad mínit ostatní závažné činy (samozřejmě též smrtelné hříchy) od těch hlavních odvozené. Každopádně jsme zde svědky poměrně velké terminologické nejasnosti u jinak ukázněného autora.

Foltynovský se dále věnuje srovnání kající praxe západní a východní, přičemž vychází z Funkovy práce *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*. Sleduje také postupný zánik této praxe až do 9. století, kdy se ještě některé synody pokoušely starověké přísné veřejné pokání obnovit, přičemž se snažily zamezit opakovaným pokáním. Autor tvrdí, že se ve zmiňované době už několik století prakticovala také tajná zpověď vedle veřejného a poloveřejného pokání. Nicméně však

---

<sup>172</sup> Srov. KOWALCZYK, Dariusz. Určování pokání při zpovědi. In AUGUSTYN, Józef (ed.) a OPATRŇÝ, Aleš (ed.). *Umění zpovídat: o svátosti smíření z pohledu různých disciplín*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 127-128.

<sup>173</sup> FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD*, 1917/5+6, s. 446.

<sup>174</sup> Srov. PODLAHA, Antonín, SEDLÁK, Jan, Nep. *Výklad katechismu*, s. 573; PECHÁČEK, Gabriel. *Zpovědnice*, s. 46-47.

<sup>175</sup> Srov. JAN PAVEL II. *Reconciliatio et paenitentia*, 17.

<sup>176</sup> Srov. JAN PAVEL II. *Veritatis splendor*, 69-70. Srov. též MTK. Smíření a pokání. In *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 110-112

zde opakovanou tajnou zpověď vůbec nedává do souvislosti s irskotskými misionáři a jejich zvykem vyznávat se často i z lehkých hříchů svému duchovnímu vůdci, ba vůbec se o nich na tomto místě nezmiňuje. Lze to snad vysvětlit stavem tehdejšího teologicko-historického bádání. Zdá se tedy, že Foltynovský předpokládá, že opakovaná tajná zpověď přirozeně vznikla vedle přísného veřejného pokání a existovala už v době Augustinově. Vznik tzv. kajících knih s výměry pokání za jednotlivé hříšné skutky umisťuje Foltynovský do 6. století.

### **Zpověď ze zbožnosti**

Autor se také věnuje historii tzv. zpovědi ze zbožnosti, tedy svátosti smíření přijímané jako prostředek k duchovnímu růstu, i když člověk neupadl do smrtelného hříchu, a vyznává tedy jen lehké hříchy. První zmínky o ní klade do 5. století a jako místo vzniku této praxe uvádí mnišské kláštery. Úplný původ zpovědi ze zbožnosti vidí v nařízeních sv. Basila svým mnichům.<sup>177</sup> Foltynovský říká, že není jisté, jestli se při takové zpovědi udělovalo rozhřešení. Jako další zdroj poznání dobové praxe mnišské zpovědi ze zbožnosti uvádí Jana Kasiána a jeho *Collationes* a *Institutiones*. Zmiňuje též Benediktovu *Řeholi* a sv. Kolumbána, který řeholníkům doporučoval denní zpověď před každým svatým přijímáním.<sup>178</sup> Zmiňuje také vznik prvních *libri poenitentiales*, které začínaly vznikat v Irsku a dostávaly se do Francké říše. Zajímavé je Foltynovského vysvětlení, proč se zpověď ze zbožnosti ujala nejprve v Irsku a Anglii. Popisuje to takto:

„Že v Irsku a v Anglii napřed byla doporučována od řeholníků zpověď z pobožnosti, toho příčinu hledati dlužno také v tom, že v zemích těch nebylo známo pokání veřejné za těžké hříchy. Kdo tedy přistupoval ke zpovědi tajné, vydával se v nebezpečí, že bude pokládán od jiných za těžkého hříšníka. Aby bylo odstraněno odpuzující podezřívání, nabádali řeholníci k častější zpovědi, ke zpovědi i ze hříchů všedních.“<sup>179</sup>

To je podle našeho názoru svérázné vysvětlení. Foltynovský neodkazuje na žádnou literaturu, zdá se tedy, že je to jeho vlastní vysvětlení. V současné teologické literatuře se s podobnými úvahami nesetkáváme. Např. Leo Zerhau vidí rozšíření opakovaných zpovědí i z lehkých hříchů v Anglii a Irsku zcela přirozeně jako důsledek misijní

<sup>177</sup> Srov. FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD*, 1917/7+8, s. 675. Autor odkazuje na Basilovo spis *Sermo asceticus*; Migne PG 31, 88.

<sup>178</sup> Srov. tamtéž, s. 676-677.

<sup>179</sup> Tamtéž, s. 677.

činnosti mnichů, kteří na misijní území přinesli i svůj způsob pokání. A protože tam veřejné pokání nebylo známo, ujalo se to, které praktikovali a vyučovali mniši.<sup>180</sup> Problematický se nám také jeví Foltynovského pohled na to, jak byla praxe opakovaných zpovědí v církvi přijímána:

„Obyčej zpovědi z pobožnosti šířil se tedy z klášterů mezi lid věřící. Že pak církevní autorita tomuto obyčeji nejen nebránila, nýbrž jej i horlivě podporovala, plyne z tehdejšího postavení církve mezi národy.“<sup>181</sup>

Zdá se, že se náš autor dopouští přílišného optimismu. Je znám např. výnos místního sněmu v Toledo z roku 589, který se stavěl proti nové zpovědní praxi, kdy věřící opakovaně chodili ke svátosti pokání, kdykoli zhřešili.<sup>182</sup> A právě tato praxe opakovatelných soukromých zpovědí umožnila i rozvoj zpovědi ze zbožnosti.<sup>183</sup> Takže Foltynovského tvrzení o horlivé církevní podpoře vznikající zpovědi ze zbožnosti bychom dnes takto bezproblémově asi nepronесли.

Dalším důvodem, proč církve podle Foltynovského podporovala častou zpověď i z lehkých hříchů, bylo to, že po stěhování národů a pokřesťanstění Evropy vymizel katechumenát, neboť byly téměř výhradně křtěny malé děti. Tím ovšem církve ztratila významný výchovný prostředek. A tak si formaci věřících našla prostředek jiný, a to častou zpověď i z lehkých hříchů původně praktikovanou v klášteřích.<sup>184</sup>

Zdá se však, že Foltynovský nevnímá revoluční význam ve vývoji svátosti pokání, jaký představuje zavedení libovolné opakovatelnosti svátostného pokání. To naopak velmi zdůrazňuje současná teologie.<sup>185</sup>

---

<sup>180</sup> Srov. ZERHAU, Leo. *Svátostné pokání v různých liturgických tradicích*, s. 27-30.

<sup>181</sup> FOLTÝNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD, 1917/7+8*, s. 678.

<sup>182</sup> Srov. ZERHAU, Leo. *Svátostné pokání v různých liturgických tradicích*, s. 27-28.

<sup>183</sup> Srov. SCHMAUS, Michael. *Sviatosti*, s. 296-298.

<sup>184</sup> Srov. FOLTÝNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD, 1917/7+8*, s. 678.

<sup>185</sup> Srov. ZERHAU, Leo. *Svátostné pokání v různých liturgických tradicích*, s. 27; MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 734.

## Nutnost zpovědi z těžkých hříchů

V další části svého článku se Foltynovský věnuje otázce, zda bylo v církvi vždy rozšířeno přesvědčení, že je nutná zpověď z těžkých hříchů, a jestli ještě před IV. lateránským koncilem existoval nějaký předpis zavazující k častější zpovědi.<sup>186</sup> Řadu dokladů z písemností starocírkevních svědků začíná výroky sv. Cypriána z jeho spisu *De lapsis*<sup>187</sup> ze třetího století. Opět si můžeme povšimnout, že Foltynovský nepodává důkaz o nutnosti zpovědi z doby dřívější, než je třetího století. Tím se jeho článek liší od textů na stejné téma dosud v ČKD otiskovaných, které hledaly důkazy svátostné praxe pokání své doby již v novozákonních spisech a spisech apoštolských otců. Tím ovšem Foltynovský jistě nechce tvrdit, že by se svátostné pokání za těžké hříchy před třetím stoletím v církvi nevyžadovalo nutně, ale jako ukázněný vědec pouze přiznává, že jednoznačné písemné důkazy nám pro tuto skutečnost chybí. Jako další přesvědčivé svědky cituje Foltynovský Origena, sv. Ambrože, sv. Basila, sv. Lva Velikého, sv. Řehoře Velikého, Alkuina a Huga od Sv. Viktora.<sup>188</sup>

Foltynovský také přináší důkazy, že už dávno před církevním přikázáním, které ohledně povinnosti roční zpovědi stanovil IV. lateránský sněm, byla v církvi zvykem pravidelná zpověď a na některých místech dokonce přikázána. Na základě řady přesvědčivých svědectví např. z Alkuinova spisu *De divinis officiis*,<sup>189</sup> z *Řehole sv. Chrodeganga*,<sup>190</sup> či z předpisu ostříhomské synody z roku 1114 autor shrnuje:

„Co bylo všeobecně rozšířeným zvykem a co místy od příslušných činitelů učiněno bylo příkazem, to povzněl všeobecný sněm lateránský IV. r. 1215 na přikázání platné pro celou církev.“<sup>191</sup>

---

<sup>186</sup> Srov. FOLTÝNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD, 1917/7+8*, s. 681.

<sup>187</sup> Srov. tamtéž.

<sup>188</sup> Srov. FOLTÝNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD, 1917/7+8*, s. 681-683.

<sup>189</sup> Srov. tamtéž, s. 684.

<sup>190</sup> Srov. tamtéž, s. 685.

<sup>191</sup> Tamtéž, s. 687.

## Přesunutí rozhřešení před zadostiučinění

V další části článku se Foltynovský věnuje změně v chápání funkce vyznání hříchů v celku svátostného pokání. Říká, že původní Tertuliánovo „satisfactio confessione disponitur“ se mění na Alkuinovo „confessio veniam donat“. Foltynovský ukazuje, že právě tato změna v pojetí vztahu mezi vyznáním a zadostiučiněním stojí za změnou v pořadí zadostiučinění a rozhřešení, přičemž se tak rozhřešení logicky ze svého původního místa – až po vykonání pokání – přesouvá bezprostředně za vlastní zpověď.<sup>192</sup> Autor poskytuje také doklad o této změně už z roku 915. Jde o *Ordo ad dandam paenitentiam* ve spise *De ecclesiasticis disciplinis* Reginalda Prumského, kde je popsán průběh svátostné zpovědi.<sup>193</sup> Následují další svědci jako např. sv. Petr Damiani († 1072). U něj Foltynovský mimo jiné zmiňuje, že v jeho spisech se poprvé setkáváme s označením zpovědi za *svátost*.<sup>194</sup>

## Zpověď u jáhna

Foltynovský cituje pozoruhodnou větu obsaženou v Reginonově spise *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana*:

„Jako oběť přináseti nesmějí leč biskupové a kněží, jimž byly odevzdány klíče království nebeského, tak ani nesmějí si jiní osobovati soud nad kajícíky. Nastala-li však potřeba a kněz by nebyl přítomen, jáhen přijmi kajícíka k svatému přijímání.“<sup>195</sup>

Nastoluje tedy otázku ohledně možnosti zpovědi u jáhnů v dějinách církve. Podobnou výjimku nalézá Foltynovský také v 18. epištole sv. Cypriána: „Nenalezl-li by se kněz a začala by hroziti smrt, i u jáhna mohou vykonati exomologesi svého poklesku, aby obdržíce vzkládání ruky jeho ku pokání, přišli k Bohu se smírem.“<sup>196</sup> Foltynovský předkládá možná vysvětlení těchto nejasných míst. Jako první uvádí Rauschenovo řešení z jeho knihy *Eucharistie und Bußsakrament*, a sice že ve staré církvi byla skutečně jáhnům v případě potřeby přisuzována moc rozhřešovat.<sup>197</sup> Další uvádění autoři Pohle a Bartman naproti tomu soudí, že šlo o nesvátostnou zpověď a pouze o tzv.

<sup>192</sup> Srov. tamtéž, s. 689.

<sup>193</sup> Srov. tamtéž.

<sup>194</sup> Srov. tamtéž, s. 690.

<sup>195</sup> Tamtéž. Autor odkazuje na *Migne PL. 132, 247*.

<sup>196</sup> Tamtéž. Autor odkazuje na *Migne PL. 4, 258*.

<sup>197</sup> Tamtéž.



kanonické rozhřešení. Takovéto dovolení prý dávaly jáhnům různé místní synody během 12. a 13. století.<sup>198</sup> Dále jsou citována nařízení pařížského biskupa Oda de Soliaco († 1208) a synody v Poitiers z roku 1280, ze kterých vyplývá, že tyto místní církve bojovaly proti neregulárnímu a pomýlenému zpovídání jáhny, což má spíše ukazovat na to, že tato praxe se sice vyskytovala, ale pocházela z omylu a byla nežádoucí.<sup>199</sup> Foltynovský nicméně uvádí i pozdější náhled Pohlův na převažující tvrzení, že jáhenské zpovědi byly nesvátostné. Pohle v 4. vydání své dogmatiky připouští, že jelikož ve starověké církvi leželo hlavní těžiště svátosti pokání v dostiučinění a ve středověku zase ve vlastním vyznání hříchů, je myslitelné, že v nutných případech mohli mít jáhni pověření zpovídat a udělovat rozhřešení. Navíc říká, že Kristus ponechal církvi určitou volnost v udělování moci k vysluhování této svátosti, tudíž mohla církev z vážných příčin moc rozhřešovat rozšířit i na jáhny. Ovšem Pohle dodává, že toto vysvětlení nutně předpokládá důkaz, že tato praxe byla všeobecná, což ale prý v tehdejších stádiu historického bádání nebylo možné doložit.<sup>200</sup> V současné teologické literatuře se s problematikou zpovědi u jáhnů příliš často nesečkáváme. Např. Müller ve své dogmatice historickou problematiku možné rekonsiliace udílené jáhny odbývá jednou větou, a sice že interpretace těchto příležitostných zpráv je sporná.<sup>201</sup> Takže stav bádání se v této otázce zřejmě od dob Foltynovského příliš nezměnil.

### **Zpověď u laika**

Dalším zvláštním fenoménem, se kterým nás Foltynovský seznamuje, je mimořádné vykonání zpovědi v naléhavém případě před laikem. První zmínku o této praxi nachází náš autor ve středověkém pseudoaugustinovském spise *De vera et falsa poenitentia* z 11. století, jehož autor zůstává neznámý.<sup>202</sup> V 10. kapitole tohoto díla se mluví o krajních případech, kdy kající nemá k dispozici kněze. V takovém případě se ve spise doporučuje vyzpovídat se bližnímu. O takovém kajícímu se tam říká:

---

<sup>198</sup> Srov. tamtéž, s. 691.

<sup>199</sup> Srov. tamtéž.

<sup>200</sup> Srov. tamtéž, s. 691-692.

<sup>201</sup> Srov. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 735.

<sup>202</sup> Srov. FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD, 1917/7+8*, s. 692.

„A nemá-li i ten, jemuž se zpovídá, moci odpouštět, přece stává se hoden odpuštění pro touhu po knězi ten, jenž druhému se zpovídá z hanebného hříchu.“<sup>203</sup>

Foltynovský to komentuje tak, že je to známka vysoké vážnosti zpovědi a že se s tímto fenoménem setkáváme asi od počátku 11. století; ve 12. a 13. století zaznamenal rozkvět a úplně se ztrácí v 17. století. Uvádí také případy, které byly považovány za nevyhnutelné, a kdy tedy bylo vhodné zpovídat se laikovi. Bylo to každé nebezpečí života jako např. při plavbě, ve válce, na lovu, při rytířských turnajích.

### **Svátostná zpověď ve scholastice**

Scholastické učence podává Foltynovský pro jejich velkou názorovou rozrůzněnost jednotlivě. Co však podle našeho autora uznávají všichni scholastici, je to, že jde v případě zpovědi o svátost. Různí se ovšem v tom, z kolika částí se skládá a která z částí působí odpuštění hříchů a věčného trestu.<sup>204</sup>

Foltynovský začíná Petrem Abélardem a jeho pojetím, že odpuštění hříchů působí pouze dokonalá lítost spojená s ochotou vyznat hříchy a vykonat zadostiučinění. Rozhřešení je v tomto případě jen vnějším prohlášením, že hříšníkovi bylo odpuštěno.

U Huga od Sv. Viktora zmiňuje jeho obranu kněžské moci odpouštět a tudíž jeho pojetí kněžského rozhřešení jako skutečně působícího odpuštění hříchů. Uvádí také Hugovo rozdělení milosti působící v průběhu pokání na milost, která vlévá nový nadpřirozený život (*gratia operans*), a tu, která se uděluje rozhřešením (*gratia cooperans*). První působí v nitru člověka oživení, druhá prostřednictvím působení kněze zbavuje vnějšího pouta, jímž je zavržení. Foltynovský u Huga také zdůrazňuje jeho časté zmiňování nutnosti zpovědi a vidí u něj už obsaženy všechny čtyři části svátosti pokání.<sup>205</sup>

Jako pochybený představuje Foltynovský náhled Petra Lombardského, který účinek odpuštění hříchů klade do lítosti spojené s touhou po svátosti. Kněžské rozhřešení má pak pouze deklaratorní funkci.<sup>206</sup> Podobný názor nalézá Foltynovský také u Graciána.

---

<sup>203</sup> Tamtéž, s. 694.

<sup>204</sup> Srov. FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD, 1917/9+10*, s. 873.

<sup>205</sup> Srov. tamtéž, s. 875.

<sup>206</sup> Srov. tamtéž, s. 875-877.

Dále uvádí františkánské teology Alexandra Haleského a jeho žáka sv. Bonaventuru, kteří už operují s označením lítosti, zpovědi a dostiučinění jako *materia sacramenti* a rozhřešení nazývají *forma sacramenti*. Rozhřešení u nich tedy není jen deklaratorní, ale skutečně působí odpuštění.<sup>207</sup>

Největší prostor ponechává Foltynovský pochopitelně Tomáši Akvinskému, jehož nauku o svátosti pokání označuje za nejdokonalejší a již ve zkratce představuje podle *Teologické sumy*.<sup>208</sup> Uvádí Tomášovo označení hříchů spáchaných po křtu jako *materia remota* a kajícíkovy úkony – lítost, vyznání hříchů a zadostiučinění – jako *materia proxima*. Forma svátosti je pak kněžské rozhřešení působící ve spojení s úkony kajícíka na způsob nástroje odpuštění hříchů. Milosti plynoucí ze svátosti pokání dosahuje člověk buď řádným přijetím této svátosti, nebo pouhou lítostí a přijetím *in voto*. Foltynovský také zmiňuje, že Tomáš zná ještě veřejné pokání, a to ve dvou formách: 1) slavné, neopakovatelné, za hřích, který pobouřil celé město, a 2) neslavnostní, opakovatelné. V obou případech bylo však podle něj vyznání hříchů tajné.<sup>209</sup>

Jako od sv. Tomáše odchylný představuje Foltynovský názor Jana Dunse Scota, a sice že podstatou svátosti pokání je jak co do materie, tak co do formy pouze kněžské rozhřešení.<sup>210</sup> Úkony kajícíka jsou zde jen nutnou podmínkou disponující kajícíka. Dokonalá lítost sice odpouští hříchy hned, ale přijetí svátosti pokání je i tak nutné, neboť dokonalá lítost obsahuje *votum sacramenti*.

Potom následuje krátký odstavec o nejednotných názorech scholastiků na nutnost vyznávat se z okolností, které mění druh hříchu. Zajímavý je pak prezentovaný názor Tomáše Akvinského, že smrtelné hříchy mají „jakousi nekonečnou velikost“, a proto přitěžující okolnosti ho už více nemění na smrtelný hřích. Z toho důvodu se podle Tomáše tyto okolnosti nemusí vyznávat, ale je to doporučeníhodné k větší dokonalosti.<sup>211</sup>

---

<sup>207</sup> Srov. tamtéž, s. 877.

<sup>208</sup> Srov. tamtéž, s. 877-880.

<sup>209</sup> Srov. tamtéž, s. 879-880. Autor odkazuje na *Sth Sppl.*, q. 28, a. 1-3.

<sup>210</sup> Srov. tamtéž, s. 880-881.

<sup>211</sup> Srov. tamtéž, s. 881. Autor cituje z *Comment. in I. IV. Sent. dist 16. qu. 3. art. 2. qu 5.*

V další části se Foltynovský vrací k fenoménu zpovědi laikovi<sup>212</sup>, o němž už se zmínil v předchozí části svého článku v ČKD 1917/7+8. Velmi stručně představuje v podstatě souhlasné mínění scholastiků Petra Lombardského, sv. Tomáše Akvinského a sv. Alberta Velikého proti odmítavému stanovisku Dunse Scota. Foltynovský uvádí, že se laická zpověď udržela v praxi až do 16. století a zanikla až v potridentské době z důvodů obrany před protestantským zneužíváním tohoto fenoménu.

### **Doba potridentská**

Foltynovský shrnuje nauku o svátosti smíření, jak ji definoval Tridentský koncil, a z Foltynovského slov je patrné, že pojetí nauky v podání tohoto koncilu je výrazně poznamenané právníckým myšlením, a o svátosti smíření je tak pojednáváno především jako o soudním procesu.<sup>213</sup> Foltynovský ve zkratce uvádí prohlášení kněžského rozhrěšení „ego te absolvo“ za formu svátosti a úkony kajícíka – lítost, vyznání hříchů a zadostiučinění – za *jakoby materii* (quasi materia).<sup>214</sup> Následuje ve čtyřech bodech načrtnutí zásadních momentů, ve kterých koncilová nauka vyšla z učení sv. Tomáše Akvinského. Po něm Foltynovský podobně shrnuje místa z nauky Dunse Scota, která jsou vůči původní Tomášově teorii v opozici. U Tomášovy teorie si všímá jeho již výše zmíněného rozdělení čtyř částí svátosti na materii a formu, a tedy začlenění úkonů kajícíka přímo do svátosti jako její integrální části, a ne jen jako její nutnou podmínku. Na základě toho vyslovuje Foltynovský názor, že se koncil spíše přiklonil ke stanovisku Tomášovu, a sám přidává ještě další argument ve prospěch Tomášova mínění, a sice soudní charakter svátosti smíření a analogii se soudním procesem, kde se soudci k rozsudku předkládá úplný předmět jeho činnosti v podobě výslechu obžalovaného a svědků. Podobně jsou podle něho ve svátosti pokání úkony kajícíka předmětem pro rozsudek soudce-kněze. A protože u vyznání hříchů nejde o pouhé vyprávění, ale jde o zkroušené vyznání spojené s dobrou vůlí vykonat za hříchy zadostiučinění, patří tak podle Foltynovského k podstatným částem svátosti pokání také lítost a dostiučinění.<sup>215</sup>

---

<sup>212</sup> Srov. tamtéž, s. 882-883.

<sup>213</sup> Srov. tamtéž, s. 884.

<sup>214</sup> Srov. tamtéž, s. 885.

<sup>215</sup> Srov. tamtéž, s. 886-887.

Naproti tomu ukazuje Foltynovský nauku školy Dunse Scota, která veškerou materii i formu spatřovala v kněžském rozhřešení.<sup>216</sup> Poznává také, že tuto nauku zastávali někteří teologové i po Tridentském koncilu<sup>217</sup> a zdůvodňovali to tak, že koncil svým nejednoznačným označením úkonů kajícíka jako *quasi materia* nechává věc nerozhodnutou, neboť není jasné, v jakém smyslu koncilové otcové tohoto pojmu použili. Podobné je to s pojmem *partes poenitentiae* na místo jasnějšího *partes sacramenti*. Vlastní pozici Scotovy školy, jak ji předkládá Foltynovský, bychom mohli shrnout asi takto: Ve svátosti pokání jde o odpuštění hříchů. Jelikož vnější svátostné znamení naznačuje vnitřní milost, musí se říci, že tím znamením působícím odpuštění hříchů je kněžské rozhřešení. Úkony kajícíka jsou v takovém případě jen nutnou podmínkou odpuštění, ne jeho znamením. My bychom dnes spíše řekli, že ve svátosti smíření jde především o obrácení hříšníka a jeho smíření s Bohem a církví. Pak bychom nejen v rozhřešení, ale i v lítosti, vyznání hříchů a zadostiučinění jistě viděli viditelná znamení neviditelného dění mezi člověkem a Bohem tzn. účinné působení Boží milosti.<sup>218</sup> To by nás přimykalo blíže k pozici Tomášově.<sup>219</sup> Je zajímavé, že současný katechismus oproti katechismu tridentskému rozdělení úkonů ve svátosti smíření na materii a formu výslovně neuvádí. Rovněž dokument MTK *Smíření a pokání* z roku 1983 v části zabývající se dogmatickými základy nauky o pokání toto rozlišení materie a formy u svátosti smíření neuvádí, ale využívá trojčlenné schéma pocházející od Tomáše Akvinského (*sacramentum tantum – res et sacramentum – res sacramenti*), kde opět začlenění do společenství církve je *res et sacramentum*, a obnovení společenství s Bohem je *res sacramenti*.

Dalším argumentem Scotovy školy oproti pozici Tomášově ve Foltynovského článku je praxe soudobé církve, kdy se umírajícím udělovalo rozhřešení podmíněně i v případě, kdy byli v bezvědomí, a tedy bez úkonů kajícíka. To je pro skotisty důkaz víry církve, že materií i formou svátosti pokání je pouze kněžské rozhřešení, protože svátost bez materie svátosti by nebyla možná. Foltynovský sám zde tomuto argumentu

---

<sup>216</sup> Srov. tamtéž, s. 887.

<sup>217</sup> Jako příklad jmenuje Foltynovský Ant. Baleriniho († 1881). Srov. FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD, 1917/9+10*, s. 888.

<sup>218</sup> Srov. *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 98-99 (čl. 327).

<sup>219</sup> Viz také KKC 1448.

oponuje upozorněním, že praxe církve rozhřešovat umírajícího v bezvědomí není dogmaticky jistá a opírá se pouze o pastorační zásadu, že v krajním případě je dovoleno udělení svátosti, i když materie je pochybná, jestliže není možné mít materii jistou. Zároveň ale Foltynovský říká, že také platila zásada poněkud jiná, a sice že není možné udělovat kněžské rozhřešení, jestliže nepředcházela ze strany penitenta alespoň prosba či patrná touha vyznat se. Sám Foltynovský se kloní k pozici Tomášově, nicméně přiznává, že nelze s jistou říci, která pozice je správná, dokud se o tomto sporném bodě určitě nevyjádří magisterium. A je podle něj jisté, že sněm tridentský se takovému určitému vyjádření vyhnul. My dnes můžeme konstatovat, že na základě podané nauky v Katechismu katolické církve po II. vatikánském koncilu je patrné, že se magisterium v tomto bodě přiblížilo více Tomášovu pojetí, avšak za současného výrazného prohloubení nauky.

Foltynovský přechází k formě svátosti pokání, kterou je jednoznačně kněžská absoluce, a to Tridentským koncilem předepsanými slovy: „Ego te absolvo.“ To samozřejmě vzbuzuje otázku – a Foltynovský si ji klade – jestli také deprekativní forma rozhřešovacích slov by byla platná.<sup>220</sup> Autor si je totiž vědom, že latinská církev absoluci v deprekativní formě skutečně ve své historii užívala, a že tuto formu v jeho době užívá církev východní. Ukazuje s odkazem na písemné doklady na existenci deprekativní formule ve starých liturgických knihách až do 10. století. Dobu 10.–13. století označuje jako období, kdy vedle sebe existovaly obě formy, avšak za stále většího prosazování formy indikativní. Uvádí také stanovisko Tomáše Akvinského, který silně zastával právě indikativní formu, nicméně Foltynovský si dovolí označit argumentaci Andělského učitele za nedostatečnou.<sup>221</sup> Tomáš dokonce podle Foltynovského údajů tvrdil, že prosebnou modlitbou bez slov *ego te absolvo* se rozhřešení vůbec neudílí.<sup>222</sup> Ovšem na druhé straně dokládá, že papež Klement VIII.

---

<sup>220</sup> Srov. FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD, 1917/9+10*, s. 889.

<sup>221</sup> Srov. tamtéž, s. 890. Poznamenejme jen, že takovou „neúctu“ ke slovům Andělského učitele bychom u Foltynovského předchůdců v ČKD zřejmě našli jen stěží. Mohli bychom to považovat za jisté znamení, že prvotním cílem autora už není především obhájit katolické stanovisko proti protestantským oponentům, nýbrž poctivá snaha dobrat se hlubšího poznání vedoucího k pravdě. Tento přístup k teologické práci v rámci námi zkoumaných článků se zdá být skutečně něčím novým.

<sup>222</sup> Srov. tamtéž, s. 891. Autor v závorce odkazuje na *Opusc. cit. cap. 2*.

podle svého rozhodnutí z roku 1595 prokazatelně nic nenamítal proti samotné praxi rozhřešování deprekativní formulí u sjednocených východních křesťanů. Foltynovský tedy klade otázku: Jak je možné vysvětlit tento rozpor mezi připuštěním jediné indikativní formule rozhřešení Tridentským koncilem a dřívější i soudobou uznávanou praxí východní sjednocené církve absolvovat deprekativně? Ve své odpovědi postupuje takto: Podstatné je, že rozhřešení je úkon soudní na základě *moci klíčů*. Soudcovský úkon nějakého úředníka však není dán pouze jeho slovy, ale i okolnostmi, za jakých je pronáší, a z povahy tohoto úkonu. A tak jelikož místo, kde se slova – ať už indikativní nebo deprekativní – pronášejí, je soudcovská stolice, a protože jak zpovědník, tak kající si jsou vědomi, že kněz podle posouzení případu může také rozhřešení odepřít, navíc také ukládá tresty, jde skutečně o soudní úkon sám o sobě i při formuli deprekativní. Nicméně indikativní absoluci, v latinské církvi jedinou dovolenou, považuje Foltynovský za přesnější a výstižnější.<sup>223</sup>

### **Výsledek bádání**

Na úplný závěr své práce shrnuje Foltynovský v šesti bodech výsledky svého historického bádání o nauce a praxi svátosti smíření v tradici katolické církve.<sup>224</sup>

1. Církev si byla vždy vědoma své moci odpouštět hříchy – tzv. moci klíčů.
2. Církev vždy učila, že všechny smrtelné hříchy je nutné podrobit *moci klíčů*.
3. K odpuštění smrtelných hříchů vyžadovala církev vždy jejich vyznání.
4. Už od dob Tertuliánových se vyskytují svědectví, že za smrtelné hříchy jsou pokládány i myšlenky.
5. Od počátku 3. století máme zprávy o soukromé zpovědi na Východě.
6. Zpověď je pokládána za nutnou k odpuštění těžkých hříchů.

Foltynovský tedy konstatuje, že v podstatných a zásadních věcech během historického vývoje nenastaly žádné změny. Ty nastaly jen u věcí vedlejších a nepodstatných. Když se však pozorně zadíváme na závěrečné shrnutí výsledků bádání Josefa Foltynovského, můžeme z jeho výčtu označit první tři body jako opravdu naprosto neměnné naukové prvky teologie svátosti smíření. Body 4 a 5 jsou historickým

---

<sup>223</sup> Srov. tamtéž, s. 891-892.

<sup>224</sup> Srov. tamtéž, s. 892.

svědectvím o proměnách praxe pokání. Zato bod 6 se zdá být nejasný, co vlastně autor chtěl říci. Co zde rozumí slovem „zpověď“? Pokud míní vyznání hříchů, pak jen jinými slovy opakuje obsah bodu 3. Pokud „zpovědí“ myslí svátost smíření jakožto výkon *moci klíčů*, pak opakuje obsah bodu 2. V obou případech by bylo opravdu nepochopitelné, proč navíc uvádí ještě šestý bod, když jím neříká nic nového. Pak bychom zde mohli vidět ještě jedno řešení. Už jsme jednou u Foltynovského narazili na problém, že používá pojem „těžké hříchy“, jakoby mělo jít o něco jiného než hříchy smrtelné.<sup>225</sup> Z této perspektivy by uvedení šestého bodu bylo vysvětlitelné, neboť by se říkalo opravdu něco nového, ale je těžko uvěřitelné, že by se teolog Foltynovského formátu dopouštěl takovéto naukové nepřesnosti. Tento jeho šestý bod pro nás tedy zůstává záhadou.

---

<sup>225</sup> Srov. FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD*, 1917/5+6, s. 446.



### 3 Posun v přístupu k tématu svátosti smíření v proměnách času

Poté co jsme si podrobně a chronologicky představili jednotlivé články vycházející v průběhu celé doby vydávání časopisu ČKD, chceme se teď podívat na zaznamenaný vývoj co do volby jednotlivých témat a způsobu zpracování látky. Způsob práce a pojetí svátosti smíření námi představovaných autorů porovnáme také s pojetím a přístupy k dané problematice ze strany současné teologie.

První soustavné teologické pojednání o svátosti smíření vyšlo v ČKD až ve třináctém roce jeho existence tedy v roce 1840, čímž bylo z tohoto hlediska zahájeno velmi plodné období trvající až do roku 1851. Kromě několika ročníků (1841, 1843, 1849 a 1850) byl otiskován každý rok nejméně jeden článek (nebo alespoň jeho část) týkající se zmíněné svátosti. V celé historii ČKD se nic podobného v této věci neopakovalo. Pravda, drtivou většinu textů v onom mimořádném období obstaral jediný autor – Antonín Řehák.

#### 3.1 Volba témat

Podíváme-li se na konkrétní zpracovávaná témata, která si autoři pro své texty zvolili, pak vidíme, že pouze dva se pokusili o více méně ucelené systematické zpracování tématu. Byli to František Šneider ve své článku *O svátosti svatého pokání* z roku 1840 a Antonín Řehák v textu *Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvláště* vycházejícím na pokračování v letech 1844-1847. Přičemž Šneider ponechal naprosto bez povšimnutí historický vývoj svátosti včetně ustanovení, Řehák zase na rozdíl od Šneidera do výkladu nezahrnul se svátostí smíření související téma odpustků. Velmi často se ve sledovaných člancích objevuje téma nutnosti vyznání hříchů knězi, jakožto nedílné součásti svátosti pokání. A to ať už v textech přímo této otázce věnovaných (*O zpovědi* neznámého autora, Turnerův *Svátost pokání v době apoštolské*) nebo také v člancích s jiným hlavním zaměřením (Pohan, Řehák, Kryštůfek). To podle našeho názoru ukazuje na velkou potřebu v tehdejší době – zhruba od poloviny 19. do začátku 20. století – udržet a obhájit praxi nutného ústního vyznávání hříchů knězi oproti protestantskému učení. U posledních dvou poměrně rozsáhlých textů v námi sledovaném období, které pocházejí z pera autorů Kryštůfka a

Foltynovského,<sup>226</sup> lze zaznamenat silný zájem o historii a historický vývoj svátosti smíření. Oba tyto historicky zaměřené články spadají už do 20. století. Samozřejmě jeden teologický časopis nepředstavuje dostačující vzorek textů, ze kterých bychom mohli spolehlivě posoudit zájem a směřování celého teologického oboru, nicméně můžeme tento soubor článků považovat alespoň za ilustraci toho, jak teologie ve dvacátém století ustupuje od úporného apologetického zápolení a objevuje zájem o dějinné souvislosti pravd víry a svátostné praxe.

### 3.2 Apologetika

Při pročitání mnoha studovaných textů jsme byli svědky silného apologetického zaměření. Za povšimnutí však stojí, že tento apologetický styl zcela chybí u nejstaršího článku z roku 1840 autora Františka Šneidera.<sup>227</sup> Rovněž pak chybí u posledního textu z pera Josefa Foltynovského,<sup>228</sup> kde již vnímáme předzvěst změny teologického myšlení, které se později mocně projevilo na II. vatikánském koncilu. Ovšem ostatní články mezi těmito dvěma nesou velmi silný apologetický náboj. Zřetelné je to zejména v textech Antonína Řeháka, jak jsme ukázali. Na jeho postupu je patrné, že polemika s protestantskými tezemi je hnacím motorem autorovy práce. Kromě toho se o svých teologických odpůrcích vyjadřuje s velkým despektem. Ve snaze ukázat, v čem se reformátoři mýlí, vytrhává také často jejich výroky z původního kontextu a vykládá je tím nejhorším možným způsobem.<sup>229</sup> Je to patrně ukázka tehdejšího obvyklého způsobu apologetického zápolení. Nad takovýmito řádky si můžeme s vděčností uvědomit, jak velký kus cesty již ušel ekumenický dialog od dob Řehákových. Je dobře, že dnes už nenazýváme v teologickém diskurzu Luherovo či Kalvínovo dílo pohrdavě

---

<sup>226</sup> KRYŠTŮFEK, František, Xaver. Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor., *ČKD*, 1901/1, s. 42-46; 1901/2, s. 93-97; 1901/3, s. 206-210; 1901/4, s. 239-242; FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD*, 1917/3+4, str. 204-223; 1917/5+6, s. 428-451; 1917/7+8, s. 675-695; 1917/9+10, s. 873-893.

<sup>227</sup> ŠNEIDER, František. O svátosti swatého pokánj, s. 27-60.

<sup>228</sup> FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD*, 1917/3+4, str. 204-223; 1917/5+6, s. 428-451; 1917/7+8, s. 675-695; 1917/9+10, s. 873-893.

<sup>229</sup> Např. ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a maudrost Kristowa a geho Cjrkwe we swátostech zwlášť. *ČKD*, 1845/1, s. 68. Viz také poznámku pod čarou č. 17 na téže a následující straně.

„blouznivým blábolením“ jako náš autor.<sup>230</sup> Dnes už bychom stěží narazili na autora, který by svůj text přímo podřídil urputné snaze vyvrátit protestantské pozice, jako to dělali ve své době např. již zmiňovaný Antonín Řehák, neznámý autor článku *O zpovědi*, či František Kryštůfek. Za jejich stylem práce je znát jistý anachronismus – pojetí a podobu svátosti smíření, jak ji znají ze své doby, promítají do celé historie církve až k apoštolům. Průlom v tomto směru přináší v našich zkoumaných člancích skutečně až Josef Foltynovský, který změnu v dějinném chápání vývoje církevní nauky i svátostné praxe uvádí hned v úvodu svého článku. Otevřeně přiznává, že během historie dochází k postupnému prohlubování poznání pravd Zjevení a že církev má od Krista jistou autonomii plynoucí z „moci klíčů“, co se týče stanovování podmínek a podoby svátostí podle potřeb doby.<sup>231</sup> To autora osvobozuje od toho, aby ve starých textových dokladech hledal všechno, co lze sjednotit s jemu známou praxí a pojetím. Naopak, podle dobových svědectví se snaží dřívější pojetí a praxi zrekonstruovat. Na tento způsob teologicko-historické práce jsme my dnes už zvyklí a běžně se s ní setkáváme v moderní literatuře.<sup>232</sup>

### 3.3 Analogie se světským soudem a právní přístup ke svátosti pokání

Dalším velmi výrazným znakem v textech našich autorů je přirovnávání svátosti pokání ke světskému soudnímu procesu. Jde o častý obraz této svátosti a o její vůdčí analogii u našich autorů.<sup>233</sup> Tuto analogii však kupodivu opět nenajdeme v nejranějších

---

<sup>230</sup> Srov. tamtéž, s. 71.

<sup>231</sup> FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD*, 1917/3+4, s. 204.

<sup>232</sup> Srov. např. SCHMAUS, Michael. *Sviatosti*; VORGRIMLER, Herbert. *Buße und Krankensalbung*; FIORENZA, Francis S. (ed.), GALVIN, John P. (ed.). *Systematická teologie III: římskokatolická perspektiva*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000; PASTORAČNÍ STŘEDISKO PŘI ARCIBISKUPSTVÍ PRAŽSKÉM (ed.). *Obnova svátosti pokání*; MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*.

<sup>233</sup> Srov. např. ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a maudrost Kristowa a geho Cjrkwe we swátostech zwlášť. *ČKD*, 1845/4, s. 636-637; 1847/4, s. 617; KRYŠTŮFEK, František, Xaver. Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor., *ČKD*, 1901/1, s. 43; FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD*, 1917/9+10, s. 891-892.

článcích, konkrétně v prvních dvou textech autorů Šneidera<sup>234</sup> a Pohana.<sup>235</sup> Zpovědník je v rámci této oblíbené soudní analogie soudcem, mnohdy přísným soudcem, který posuzuje vinu „obžalovaného“ tedy kajícíka. Aby mohl spravedlivě rozhodnout, musí mu obžalovaný přesně sdělit své přestupky, jejich počet i se všemi okolnostmi. Přísný soudce pak posoudí, zda lítost odpovídá závažnosti přestoupení a rozhodne o udělení či odepření rozhřešení a uloží odpovídající trest v podobě skutků zadostiučinění. Dnešní teologie si je více vědoma limitů analogické řeči, když hovoří o svátosti smíření jako o soudu.<sup>236</sup> Např. Jan Pavel II. v posynodální apoštolské adhortaci *Reconciliatio et paenitentia* říká, že „nemůže být tento soud (svátost smíření) se světským srovnáván jinak než analogicky.“<sup>237</sup> Vždyť také už Tridentský koncil, když mluví o svátosti smíření jako o soudu, říká „na způsob soudního jednání“,<sup>238</sup> čímž naznačuje rozdíl oproti světskému soudu. Zdá se, že naši autoři převážně z 19. stol. vidí tuto podobnost příliš jednoznačně i v aspektech, které už analogickou výpovědní hodnotu v tomto případě nemají. Světský soudce vyšetřuje spáchané zločiny, kdežto soudce-zpovědník nevyšetřuje hříchy, ale posuzuje stav hříšníka, je-li to stav lítosti a projevuje-li dotyčný vůli napravit svůj vztah s Bohem, nebo jde-li u něj o zatvrzelé setrvávání ve stavu hříchu. Takže ačkoli mají oba soudní procesy něco společného, přesto jejich nepodobnost je značná. A to zřejmě autoři pod vlivem potridentské teologie silně ovlivněné jurisdikčním myšlením nevědomky do jisté míry opomíjejí. Náš pohled po II. vatikánském koncilu je už poněkud jiný, zpovědník by neměl nepřiměřeně starostlivým posuzováním závažnosti hříchu odvrátit kajícíkův pohled od Krista, božského lékaře. Jednání zpovědníka musí být posuzováním starostlivého lékaře.<sup>239</sup> Zpovědník tedy i pro současnou teologii svátosti smíření zůstává soudcem a má jistě mnoho podobností se světskými soudci, přesto však je jeho souzení charakteristické zvláště tím, že jde o soud

<sup>234</sup> U zmíněného autora je zpovědník spíše „duchovním přítelem a rádcem svědomí“ než soudcem. Srov. ŠNEIDER, František. *O svátosti swatého pokánj*, s. 53.

<sup>235</sup> U Pohana je zpovědník hlavně učitelem a lékařem. Srov. POHAN, Václav, Alexandr. *Proč katolickému křesťanu cjrkew geho mila a wzácna gest?*, *ČKD*, 1842/3, s. 482.

<sup>236</sup> Viz také JAN PAVEL II. *Reconciliatio et paenitentia*. čl. 31.

<sup>237</sup> JAN PAVEL II. *Reconciliatio et paenitentia* 31.

<sup>238</sup> DS 1685.

<sup>239</sup> Srov. HÄRING, Bernhard. *Die grosse Versöhnung: neue Perspektiven des Bußsakramentes*. Salzburg: Otto Müller, 1970, s. 44.

milosrdenství a soudní výnos je zároveň výrokem starostlivého lékaře. Vždyť považme jak nepodobný je tento soud světskému soudnímu procesu, když žalujícím je ve zpovědi sám žalovaný a soudcem je jeho obhájce před Bohem, Ježíš Kristus (srov. 1 Jan 2,1-2). O posunu vnímání svátosti smíření po II. vatikánském koncilu hovoří také skutečnost, že role kněze jako soudce, našimi autory tak hojně zdůrazňovaná, se nachází v KKC v pojednání o svátosti smíření jen v jednom článku (KKC 1465), a to ještě až na posledním místě po obrazech dobrého pastýře hledajícího ztracenou ovci, dobrého samaritána ošetřujícího rány a otce čekajícího na marnotratného syna a přijímajícího jej. Analogie svátosti smíření se soudním procesem se opět vyskytuje v příslušných článcích KKC jen jednou (KKC 1470) a to jako jistá předjímka soudu na konci lidského života, čímž se velmi výrazně oslabuje analogie se soudy lidskými. Jistě také nebude náhodou, že v dokumentech II. vatikánského koncilu není nikde zmínka o svátosti smíření jako o soudu. O tom, jak se dnešní pojetí zpovědníka-soudce liší od pojetí, které také nacházíme v námi zkoumaných článcích ČKD, výmluvně píše polský profesor kanonického práva Remigiusz Sobański:

„Vyznání hříchů takto disponovaným kajícím (lítost, předsevzetí, ochota k náhradě – pozn. redakce) zavazuje kněze udělit rozhřešení. Zpovědník vystupuje jako ‚služebník Boží spravedlnosti a současně milosrdenství‘.<sup>240</sup> Charakteristika zpovědníka uvedená v pramenech práva mu přisuzuje funkci soudce a lékaře.<sup>241</sup> Význam pojmenování ‚soudce‘ v tomto případě vychází ze situace, kdy se moc ještě nerozlišovala na ústavodárnou, výkonnou a soudní. Označuje prostě osobu spravující moc (*ordinarius iudex*). Na rozdíl od soudce, který viníka odsuzuje, zpovědník hříšníka osvobozuje, přestože ten se k vině přiznává. Kněz tak jedná jménem církve, která ho k tomu pověřila. Nesoudí, nýbrž rozhřešuje. Avšak ještě než tak učiní, musí vyhodnotit (nikoliv odsoudit), zda je kajícník disponován. Zpovědník by měl předpokládat, že kajícník je disponován. Pochybnosti o jeho disponovanosti mohou nastoupit v okamžiku, kdy se pro ně objeví nějaký důvod.“<sup>242</sup>

Dnes už jsme skutečně zvyklí na jinou rétoriku a výroky o Božím souzení mají jiný ráz než u našich zkoumaných autorů. Papež František např. na toto téma říká:

---

<sup>240</sup> CIC, kán. 978, § 1.

<sup>241</sup> Srov. tamtéž.

<sup>242</sup> SOBAŃSKI, Remigiusz. Odmítnout rozhřešení. In AUGUSTYN, Józef, (ed.) a OPATRŇY, Aleš, (ed.) *Umění zpovídat: o svátosti smíření z pohledu různých disciplín*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 144.

„Bůh nás soudí tím, že nás miluje. Pamatujme si: Bůh nás soudí tím, že nás miluje. Pokud Jeho lásku přijmu, jsem spasen, pokud odmítnu, jsem odsouzen, nikoli od Něho, ale sebou samým, protože Bůh nikoho neodsuzuje, On pouze miluje a zachraňuje.“<sup>243</sup>

Právní přístup, který pravděpodobně stojí za velkou oblibou soudní analogie v textech našich autorů, se projevuje také při posuzování stavu a skutků kajícníků. Můžeme si všimnout, že všude tam, kde se v námi zkoumaných člancích toto téma objevuje, je hlavní důraz (ne-li jediný) položen na objektivní posouzení mravních skutků kajícníků. V dnešní době je pozornost mnohem více zaměřena na subjektivní hledisko jednajícího – je mnohem více zhodnocena míra vědomosti a dobrovolnosti vykonaného skutku, což má pak klíčový význam pro zhodnocení, zda jde o smrtelný hřích, či ne.

Vžitá právní myšlení se u našich autorů také projevuje, když se dotýkají tématu trestů za hříchy, skutků zadostiučinění a s tím související nauky o očištění. Nejlépe je to vidět asi u nejpłodnějšího z námi zkoumaných autorů, a sice u Antonína Řeháka. Je to dáno bezpochyby tím, že témata zpracoval ze všech nejpodrobněji, a tedy to, co u jiných zůstává v náznaku, Řehák vyslovuje naplno.<sup>244</sup> Trest za hřích pojímá jako něco zvnějšku Bohem uloženého, co může a nemusí být.<sup>245</sup> Dnešní teologie však už vidí v trestu za hřích, a to jak věčném tak časném, spíše vnitřní důsledek hříchu samotného. Gerhard Müller ve své Dogmatice říká:

„Bůh při trestu neukládá bolest vindikativně jako satisfakci za to, že ho urazil hřích. Jedná se spíše o vnitřní následek viny, která přivádí člověka k bolestivé nesrovnalosti se sebou samým, s lidmi kolem sebe a s věcmi ve svém okolí.“<sup>246</sup>

Není také náhodou, že v současném *Katechismu katolické církve* v pojednání o zadostiučinění jsou v kontextu nápravy viny výrazy *zadostiučinit* a *odpykat* v uvozovkách.<sup>247</sup> Podobně v oddíle o trestech za hříchy jsou také výrazy *věčný trest* a *časný trest* v uvozovkách a hned následuje vysvětlení:

---

<sup>243</sup> Radio Vaticana. *Papež František: Bůh nikoho neodsuzuje, pouze miluje a zachraňuje* [2015-03-09]. <<http://radiovaticana.cz/clanek.php4?id=18043>>.

<sup>244</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Lásky a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť. *ČKD*, 1847/2, s. 229-330.

<sup>245</sup> Tamtéž, s. 224.

<sup>246</sup> MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 750.

<sup>247</sup> Srov. KKC 1459.

„Tyto dva tresty nelze pojímat jako nějaký druh pomsty, kterou Bůh postihuje hříšníka zvenčí, nýbrž jako důsledky vyplývající ze samé podstaty hříchu. Obrácení, jež pochází z vroucí lásky, může dosáhnout naprostého očištění hříšníka, takže už nezůstává žádný trest.“<sup>248</sup>

Také profesor Skowronek píše ve svém příspěvku ve sborníku *Umění zpovídat*:

„Časné tresty už nejsou chápány jako sankce za hřích, kterou ukládá bezprostředně Bůh, ale spíše jako obyčejné a pro člověka citelné následky hříchu, jehož se dopustil (když člověk po dobře vykonané zpovědi přece jen dále cítí, že vyznaný hřích ve svých důsledcích prostě nebyl vymazán z kajícníkovy minulosti).“<sup>249</sup>

Co se očištění týká, porovnejme Řehákův způsob prezentace očištění, který zmiňuje v souvislosti se skutky zadostiučinění ukládanými při svátosti pokání, se způsobem dnešní prezentace tohoto tématu. Řehák píše:

„Považ následovně, všecy ty škaredé, tmavé a smrduté žaláře, všecy ty lité šelmy, všickni ti přetěžcí řetězové, všecy metly a biče, kola a sekery, hřeby a meče, hranice a kříže, všecy rožně a nádoby s rozpuštěnou smolou, neb s vařícím olejem, všecy, co svatí mučenníci přetrpěli, to všecy jest lehké a snadné u přirovnání k mukám očištcovým. A teď se již táži, může-li i to nejtuzší pokání přirovnáno býti k mukám takým? A když nám lze, těchto muk kajícími skutky ujít, nebudeme za to velebiti nevystihlou lásku Boha našeho? Nebudeme vychvalovati dobrotu Církvě svaté, jenž nás uloženým pokáním z plamenů očištcových vysvobozuje?“<sup>250</sup>

Jak odlišně vnímá očištec teologie po II. vatikánském koncilu, zde jmenovitě Josef Ratzinger ve své *Eschatologii*:

„Tak se nám odkryl základní křesťanský význam očištění: není druhem koncentračního tábora (jako u Tertuliána), ve kterém musí člověk odpykat tresty, které mu jsou nadiktovány více nebo méně pozitivistickým způsobem. Je to spíše vnitřně nutný proces proměny člověka, ve kterém se stává křesťan, boho-schopný, a tedy schopný jednoty s celým *communio sanctorum*. Kdo se na člověka dívá jen trochu realisticky, pochopí nutnost takového dění, ve kterém není milost nahrazena činy, ale dochází svého plného vítězství teprve jako milost. Ústřední „ano“ víry zachraňuje – ale tento základní směr je překryt u většiny z nás mnohým senem, dřevem a slámou; jen obtížně probleská skrze mříže egoismu, kterého se člověk nedokázal zbavit. Přijímá slitování, ale musí se proměnit. Setkání s Pánem je proměnou, ohněm, jež jej přetaví do oné očištěné podoby, která může být nádobou věčné radosti. Takový názor by oponoval učení o milosti jen tehdy, kdyby bylo pokání protikladem k milosti, a nikoliv její

---

<sup>248</sup> Srov. KKC 1472.

<sup>249</sup> SKOWRONEK, Alfons, J. Dějiny pokání – klíč k pochopení svátosti smíření. In Augustyn, Józef (ed.) a Opatrný, Aleš (ed.). *Umění zpovídat*, s. 79.

<sup>250</sup> ŘEHÁK, Antonín, A. Lásky a moudrost Kristova a jeho Církvě ve svátostech zvlášť. *ČKD, 1847/2*, s. 229-330.

formou, darovanou možností, která z ní vyrůstá. Na tom, že Cyprián a Klement kladli očištěc na roveň církevnímu pokání, je důležitá okolnost, že křesťanské učení o očištcích, které bere svou podobu z christologie, má svůj základ v christologické milosti pokání a s vnitřní nutností vychází z myšlenky pokání, proměňující připravenosti toho, kdo byl obdarován odpuštěním.<sup>251</sup>

Tento exkurs do eschatologie je v rámci pojednání o svátosti smíření oprávněný právě proto, že církevní pokání bylo u církevních otců Cypriána a Klementa Alexandrijského vzato – jak ukazuje Josef Ratzinger – za základ k budování nauky o posmrtném očišťování, a tedy k formulování toho, co to jsou ony „časné tresty“, které je třeba ještě po smrti vytrpět, i když o spáse člověka je už rozhodnuto. Je tedy oprávněné postupovat i v opačném gardu, a ve chvíli, kdy teologie hlouběji objasnila podstatu očištěce, můžeme odtud zpětně hlouběji promýšlet církevní pokání, potažmo funkci a soteriologický význam skutků zadostiučinění ukládaných penitentovi zpovědníkem při svátosti smíření.<sup>252</sup> A to dnešní teologie dělá, proto se poněkud odlišuje současný způsob podání nauky o časných trestech za hříchy od podání našich autorů, kteří v souladu se soudobou teologií zakládají svůj výklad právě na tezi, že Bůh zvenčí ukládá kajícníkům nějaké tresty z výchovných důvodů. Pravda, takto byly tresty v církvi dlouho pojímány, a nelze říci, že by takto o nich nebylo možno z pedagogických důvodů hovořit. Je však třeba mít stále na paměti analogičnost takovýchto výpovědí spolu s mezemi a riziky, které s sebou nesou. Jestliže u analogie nekriticky přijmeme s tím, co se v ní podobá realitě, také to, co je sice součástí nedokonalé analogie, ale co právě pro zákonitě omezení takové výpovědi realitu spíše zakrývá, vystavujeme se riziku, že si vytvoříme pokroucený, falešný obraz Boha. To může mít fatální důsledky pro další teologické úvahy, potažmo pro duchovní život.<sup>253</sup>

---

<sup>251</sup> Benedikt XVI., *Eschatologie: smrt a věčný život*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu - Barrister & Principal, 2008, s. 146.

<sup>252</sup> O zadostiučinění jakožto o povinném splácení toho, čeho si nutně žádá Boží spravedlnost a o smíření s Bohem viz také POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha: Krystal OP, 2010, s. 377-381, 382-386, 403-407. Profesor Pospíšil z pádných důvodů dává přednost kategorii smíření, která pochází přímo z Nového zákona, je prosta dvojnácností a dnešnímu člověku je srozumitelnější, před kategorií zadostiučinění. Dále o zadostiučinění a současné reflexi církve příliš soudního pojetí Boží spravedlnost viz ZERHAU Leo, *Svátostné pokání v různých liturgických tradicích*, s. 86-87; a RATZINGER, Josef. *Úvod do křesťanství: výklad apoštolského vyznání víry*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 162-165, 198-207.

<sup>253</sup> „Věcně tedy analogie znamená určitou podobnost, která je zároveň nepodobností. Pokud by podobnost nebyla spjata s nepodobností, jednalo by se o totožnost. Jestliže platí, že naše výpovědi o Bohu jsou



Podobně se dnes musíme dívat na některé další starší formulace, které v nás vzhledem k dnešnímu stavu teologického bádání vyvolávají rozpaky, jako například, když Řehák říká, že kajícími skutky máme usmiřovat božskou spravedlnost.<sup>254</sup> Je naprosto nutné brát v úvahu analogickou výpovědní hodnotu podobných výroků a s úctou k našim teologickým předchůdcům v nich hledat pravdivé jádro. Naše prohloubené poznání by nám však mělo bránit nadále problematické formulace užívat, máme-li k dispozici analogie přiléhavější. Dnešní teologie, jak jsme ukázali, se skutečně posouvá tímto směrem.

### 3.4 Práce s Písmem svatým

Během námi sledovaného období můžeme zaznamenat výrazný posun ve způsobu, jak autoři přistupovali k Písmu a jak ho ve svých pracích používali. Pozoruhodný je hned první článek z roku 1840 z pera Františka Šneidera. Ačkoli autor pojednal systematicky téměř o celé svátosti pokání, obešel se bez jediného odkazu na Písmo, bez jediného biblického citátu. Jeho systém je logický, rozumný a nepotřebuje jinou oporu – ani oporu Božího slova. To je však mezi našimi autory skutečně výjimečné. Pozdější autoři už důkazů z Písma užívají hojně, což nás, kteří jsme na bohaté citování Písma zvyklí, jistě těší. Ovšem způsob, jakým s Božím slovem pracují, doznal ve zkoumaném období proměnu. Ve zkratce bychom jejich metodu přístupu k Písmu mohli představit asi takto: Východiskem jejich teologické práce je pojetí a praxe svátosti pokání, jak ji znají ze své doby. Se soudobou podobou této svátosti před očima zkoumají Písmo (a také spisy Otců), a když objeví výrok, který lze s jejich východiskem zharmonizovat, použijí ho jako důkaz. Krásně jsme to mohli vidět zvláště na oněch třech uváděných dokladech zpovědní praxe z Písma – Sk 19,18-19; Jak 5,16 a 1 Jan 1,9. Kromě výše jmenovaného Šneidera, který Písmo necituje vůbec, a Kořínka, který se věnuje jen

---

pouze analogické, protože mezi stvořením a Stvořitelem existuje poměr podobnosti, která je zároveň nepodobností, pak můžeme říci, že o Bohu vypovídáme pouze v „podobnostech“, která jsou zároveň „nepodobnostmi“.“ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii*. 2. vyd. Praha: Krystal OP, 2010, s. 109. Dále srov. KKC 43. O vztahu obrazu Boha a spirituality srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. 2. vyd. Praha: Krystal OP, 2010, s. 48.

<sup>254</sup> Srov. ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Círky ve svátostech zvlášť. *ČKD, 1847/2*, s. 225-226.

úzkému tématu lítosti, uvádějí tato tři biblická místa jako důkazy o zpovědní praxi v době apoštolské před Foltynovským všichni ostatní autoři.<sup>255</sup> Ten pak představuje v tom směru skutečně předěl. Jeho styl práce s prameny se od předchůdců výrazně liší. Z jeho textu je znát, že zkoumané výroky – ať už jde o Písmo či výroky Otců – používá jako východisko pro rekonstrukci dobového pojetí a praxe. Tam, kde rozpozná, že tradičně uváděné důkazy nejsou dostatečně průkazné a jednoznačné, neváhá to přiznat, a neváhá také vzdát se jich jako jistých důkazů.<sup>256</sup> A to je styl práce, který se neliší od toho, s čím se setkáváme v současné teologické literatuře. V průřezu našich článků máme tedy před očima postupně tři přístupy k Písmu. První s Písmem nepočítá, vystačí si bez něj (Šneider). Druhý Písmo svým způsobem podřizuje předem dané tezi (Pohan, Řehák, neznámý autor článku *O zpovědi*, Turner, Kryštůfek). Třetí přistupuje k Písmu s otázkou, co je možné z něj skutečně vyčíst – tento Foltynovského přístup již můžeme směle nazvat současným.

---

<sup>255</sup> Viz příslušná místa v představených člancích jednotlivých autorů v kapitole 2.

<sup>256</sup> Srov. FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD*, 1917/3+4, s. 205.

## 4 Závěr

Cílem této práce, na jejíž konec jsme společně doputovali, bylo představit téma svátosti smíření, jak ho podával *Časopis katolického duchovenstva* po celou dobu svého vycházení mezi roky 1828-1949. Měli jsme možnost seznámit se se způsobem práce, pojetím i upřednostňovanými důrazy autorů vybraných textů na dané téma. Srovnání s pojetím a důrazy, kterým dávají přednost dnešní teologičtí autoři, pak vrhá na zkoumané texty nové světlo. Ukazuje se, že leccos z toho, co autoři vzdálení od nás sto a více let považovali za samozřejmé, se s prohloubeným teologickým poznáním ukazuje jako nesamozřejmé, někdy problematické. Toto zjištění by nás ovšem v žádném případě nemělo vést k pocitu nadřazenosti vůči našim teologickým předchůdcům, zvláště když byli ve své době uznávanými odborníky. Spíše nám toto zjištění otevírá oči pro to, abychom uznali, že i náš pohled na teologické skutečnosti je jen částečný. Ano, je pravda, že dnes jsme schopni vidět to, co námi zkoumaní autoři nebyli schopni vnímat. Ovšem jsem přesvědčen, že naše generace na tom není jinak než naši předchůdci a že podobně bude s velkou pravděpodobností nahlíženo i teologické dílo dnešní doby, až ho budou jednou zkoumat naši následovníci. Je tedy třeba po pravdě uznat, že teologické práce autorů přispívajících do ČKD jsou v mnohém překonané, jak jsme ukázali hlavně ve 3. kapitole. Na druhé straně je však na místě pokorně přiznat, že mnohé skutečnosti jsou jistě zase skryty zrakům našim a že my nejsme ve své době schopni je ostře rozlišit – podobně jako oni autoři ve své době. Myslím, že odpověď na otázku, zda je v dnešní době ještě přínosné číst staré práce mnohdy již zapomenutých autorů, byla již v podstatě vyslovena. Jednoznačně ano, neboť jejich četba nám připomíná, že pronikání do Božích pravd není nikdy u konce, protože Bůh, který je Pravda sama, je nekonečný. Druhou službu, kterou nám tyto texty mohou prokázat, je jistá korekce našich případných jednostranností – mohou nám připomenout, co již dávno bylo objeveno, ale na co jsme my při své horlivosti poněkud pozapomněli. Tato práce si rozhodně nečiní nárok na vyčerpávající zpracování tématu. Zvolení jiných přístupových cest k textům by pravděpodobně odhalilo další skutečnosti, které nám doposud zůstaly skryty. Zajímavé by např. mohlo být podrobněji prozkoumat, jak jednotliví autoři pojednávají o širších účincích svátosti smíření, neboli jak reflektují dopad této svátosti na život věřících.

## Seznam použitých zkratk

ČKD	Časopis pro katolické duchovenstvo, Časopis katolického duchovenstva
čl.	článek
DS	DENZINGER-SCHÖNMETZER. <i>Enchiridion symbolorum</i> .
ed.	editor
hl.	hlava
KKC	Katechismus katolické církve
KTF UK	Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
MTK	Mezinárodní teologická komise
ot.	otázka
s.	strana
srov.	srovnej
vyd.	vydání
zas.	zasedání

## Seznam literatury

### Analyzované texty:

FOLTYNOVSKÝ, Josef. Svátost pokání. Zpověď v tradici katolické církve, *ČKD*, 1917/3+4, str. 204-223; 1917/5+6, s. 428-451; 1917/7+8, s. 675-695; 1917/9+10, s. 873-893.

KOŘÍNEK, Jan, Ev. O lítosti. *ČKD*, 1886/8, s. 490-497.

KRYŠTŮFEK, František, Xaver. Svátost pokání. Biblicko-dějepisný rozbor., *ČKD*, 1901/1, s. 42-46; 1901/2, s. 93-97; 1901/3, s. 206-210; 1901/4, s. 239-242.

POHAN, Václav, Alexandr. Proč katolickému křesťanu cirkew geho mila a wzácna gest?, *ČKD*, 1842/1, s. 3-22; 1842/2, s. 208-233; 1842/3, s. 470-503.

ŘEHÁK, Antonín, A. Láska a moudrost Kristova a jeho Církve ve svátostech zvlášť. *ČKD*, 1844/4, s. 625-640; 1845/1, s. 52-80; 1845/2, s. 310-325; 1845/3, s. 460-481; 1845/4, s. 621-640; 1846/1, s. 42-51; 1846/2, s. 249-256; 1846/3, s. 448-460; 1846/4, s. 606-613; 1847/1, s. 99-111; 1847/2, s. 224-242; 1847/3, s. 389-409; 1847/4, s. 603-661.

ŠNEIDER, František. O swátosti swatého pokánj. *ČKD*, 1840/1, s. 27-60.

TURNER, Jan, N. Svátost pokání v době apoštolské. *ČKD*, 1868/7, s. 533-538.

### Ostatní literatura:

*Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih)*. 8. opravené vydání. Praha: Česká biblická společnost, 2009.

*Jeruzalémská bible: Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*. Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

*Nový zákon: text užívaný v českých liturgických knihách, přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.

*Katechismus katolické církve. 2., dopln. a uprav. vyd., 1. v Karmelitánském nakl.*

Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. (KKC)

DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL. *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

*Dokumenty tridentského koncilu: latinský text a překlad do češtiny*. Praha: Krystal OP, 2015.

DENZINGER-SCHÖNMETZER. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i. Breisgau, 1976*. (DS)

JAN PAVEL II. *Reconciliatio et paenitentia: posynodální apoštolská adhortace Jana Pavla II. o smíření a pokání v dnešním poslání církve z 2. prosince 1984*. Praha: Zvon, 1996.

JAN PAVEL II. *Veritatis splendor: encyklika Jana Pavla II. o základech morálního učení církve z 6. srpna 1993*. Praha: Zvon, 1994.

JAN PAVEL II. *Familiaris consortio: apoštolská adhortace Jana Pavla II. o úkolech křesťanské rodiny v současném světě z 22. listopadu 1981*. Praha: Zvon, 1992.

*Katechismus z nařízení sněmu tridentského pastýřům duchovním a z rozkazu Pia V. papeže římského na světlo vydáný*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1867.

AUGUSTYN, Józef (ed.) a OPATRŇÝ, Aleš (ed.). *Umění zpovídat: o svátosti smíření z pohledu různých disciplín*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

AUGUSTYN, Józef. *Vedení Bohem: praxe duchovního vedení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

BEINERT, Wolfgang (ed.). *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994.

BENEDIKT XVI.. *Eschatologie: smrt a věčný život*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu - Barrister & Principal, 2008.

ČIHÁK, Josef. Dr. Josef Foltynovský: *Duchovní správa. ČKD 1936/4, s. 423*.

ČIHÁK, Josef. Jubilejní stý ročník Časopisu katolického duchovenstva. ČKD 1934/1 s. 1-4.

ČIHÁK, Josef. Prelát dr. Josef Foltynovský. ČKD 1936/5, s. 510.

*Die Apostelgeschichte*. 4. Aufl. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1961, edice Regensburger Neues Testament, sv. 5.

*Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011.

DRBOHLAV, Jan. Pomněnka na hrob Antonína Řeháka, vicerektora biskupského alumnátu v Litoměřicích. ČKD, 1851/4, s. 129-137.

FIORENZA, Francis S. (ed.), GALVIN, John P. (ed.). *Systematická teologie III: římskokatolická perspektiva*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.

HÄRING, Bernhard. *Die grosse Versöhnung: neue Perspektiven des Bußsakramentes*. Salzburg: Otto Müller, 1970.

HRDINA, Ignác Antonín. *Kanonické právo: dějiny pramenů, teorie, platné právo*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2011.

KASPER, Walter, Konrad BAUMGARTNER a Michael BUCHBERGER. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Sonderausg. 2006 (durchgesehene Ausg. der 3. Aufl. 1993-2001)/. Freiburg: Herder, 2006, 11 sv.

*Kodex kanonického práva: úřední znění textu a překlad do češtiny: latinsko-české vydání s věcným rejstříkem*. Praha: Zvon, 1994. (CIC)

MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

MUßNER, Franz. *Der Jakobusbrief*. 3. Aufl. Freiburg: Herder, 1975. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XIII/1.

NICOLAS, Jean-Hervé. *Syntéza dogmatické teologie II. Vtělení slova*. Praha: Krystal OP, 2007.

*Ottův slovník naučný nové doby: dodatky k velikému Ottovu slovníku naučnému. Dílu prvního svazek druhý, Br-Dej.* V Praze: J. Otto, 1931.

PASTORAČNÍ STŘEDISKO PŘI ARCIBISKUPSTVÍ PRAŽSKÉM (ed.). *Obnova svátosti pokání. Výběr ze statí prof. Jozefa Vrablece.* Praha. 1999.

PECHÁČEK, Gabriel. *Zpovědnice.* V Praze: Dědictví sv. Prokopa, 1897.

*Písmo svaté Nového Zákona.* Praha: Nákladem Dědictví sv. Prokopa, 1872.

PODLAHA, Antonín (ed.). *Bible česká. Díl druhý. Knihy Nového zákona. Sv. II., Listy apoštolské a Zjevení sv. Jana.* Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1923.

PODLAHA, Antonín, SEDLÁK, Jan, Nep. *Výklad katechismu.* V Praze: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1900.

PODLAHA, Antonín. *Bible česká. Díl druhý. Knihy Nového zákona. Svazek 1. Evangelia a Skutky apoštolské.* Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1922.

PODLAHA, Antonín. *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 až do konce roku 1913. Část 5.* Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1923.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii.* 2. vyd. Praha: Krystal OP, 2010.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie.* 2. vyd. Praha: Krystal OP, 2010.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel.* 4. vyd. Praha: Krystal OP, 2010.

RAHNER, Karl a VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník.* Praha: Zvon, 1996.

RATZINGER, Josef. *Úvod do křesťanství: výklad apoštolského vyznání víry.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

SCHMAUS, Michael. *Sviatosti.* Bratislava: Dekanát Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave, 1992.

SKOBLÍK, Jiří. *Nova et vetera pro zpovědníka.* Praha: Karolinum, 1999.



SUŠIL, František. *Skutky apoštolské*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1869.

TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Summa proti pohanům. Kniha 4*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993.

TORRELL, Jean-Pierre. *Fenomén "katolická teologie"*. Praha: Krystal OP, 2013.

TUMPACH, Josef. Probošt Dr. František Xav. Kryštůfek. *ČKD, 1916/2*, s. 145-146.

VAVROUŠEK, Bohumil, (ed.). *Památník Karla Havlíčka Borovského: k stoletým narozeninám neohrož. politic. vůdce, pravého buditele a národ. mučedníka*. Praha: Kratochvíl a spol., 1921.

VORGRIMLER, Herbert. *Buße und Krankensalbung. 2. völlig neue Aufl.* Freiburg: Herder, 1978. Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4, Fasz. 3.

ZERHAU, Leo. *Svátostné pokání v různých liturgických tradicích: aktuálnost dějinného bohatství liturgických forem a teologických pohledů*. Velehrad: Refugium, 2003.

### **Elektronické zdroje:**

COUFALOVÁ, Vladimíra. *Dobročinné aktivity Marie Riegrové-Palacké a Marie Pape-Carpantier ve prospěch reformy předškolního vzdělávání v 19. století* (25.10.2010) [2016-04-11]. <<http://clovek.ff.cuni.cz/view.php?cisloclanku=2010102509>>.

FRANTIŠEK. *Láska a odpuštění jsou simultánní. Homilie papeže Františka při kající bohoslužbě, bazilika sv. Petra*. (13.3.2015) [2015-03-28]. <<http://radiovaticana.cz/clanek.php4?id=21600>>.

Radio Vaticana. *Papež František: Bůh nikoho neodsuzuje, pouze miluje a zachraňuje* [2015-03-09]. <<http://radiovaticana.cz/clanek.php4?id=18043>>.

Středočeská vědecká knihovna v Kladně. *Pohan, Václav Alexander, 1791-1850* [2015-05-20]. <[http://ipac.svkk1.cz/ar1-kl/cs/detail-kl\\_us\\_auth-0343907-Pohan-Vaclav-Alexander-17911850/](http://ipac.svkk1.cz/ar1-kl/cs/detail-kl_us_auth-0343907-Pohan-Vaclav-Alexander-17911850/)>.