

Rukověť pro Vavřince

čili

Kniha o víře, naději a lásce.

SV. AURELIA AUGUSTINA

RUKOVĚŤ PRO VAVŘINCE

ČILI

KNIHA O VÍŘE, NADĚJI A LÁSCE.

PŘELOŽIL A ÚVODEM I POZNÁMKAMI OPATŘIL

KLEMENT KUFFNER,
FARÁŘ U SV. VÍTA V PRAZE.



PODÍL (2.) ÚDŮ NA ROK 1911. — ČÍSLO LIII.

V PRAZE 1911.

TISKEM CYRILLO-METHODĚJSKÉ KNIHTISKÁRNY V. KOTRBY.
NÁKLADEM DĚDICTVÍ SV. PROKOPA.

Nihil obstat.

Dr. Antonin Podlaha, censor.

Imprimatur.

Z kníž. arcib. Ordinariátu v Praze, dne 24. listopadu 1911, čís. 15.164.

Dr. Jan Nep. Sedlák,
generální vikář.

Předmluva.

Na 25. nebo na 26. rok biskupoval již sv. Augustin v Hippo duchem nezlomným, stále činným a nadšeným. Množství knih byl již napsal, obsahu dogmatického, polemického, filosofického, exegetického, mravoučného i asketického mnoho řečí a listů, delších i kratších, byl již sestavil, a právě zabýval se spisováním knihy nové a veleobsáhlé, známého a populárního díla „De civitate Dei“ („O městě Božím“),¹⁾ když tu došel ho přátelský list, pocházející od jakéhosi Vavřince, jenž ho prosil, aby mu stručně vyložil nejpotřebnější věci z křesťanského náboženství. Měl-li toho Vavřinec potřebí pro vlastní vzdělání a utvrzení ve víře, či ku praktické potřebě, k vyučování, ke kázáním, k hádkám a ku potírání haeresí, jest těžko říci. Sám se o tom v listu svém, pokud se nám v knize naší úryvkovitě vyskytuje, nevyslovuje; zdá se však, že tak spíše učinil k účelu prvnímu, totiž pro vlastní duchovní prospěch, an jsa bezmála ještě mlád, z přirozené touhy po věděni a u vědomí své nedostatečnosti vyhledával pomoci u biskupa všestranně vzdělaného, zkušeného a v bojích s nejrozmanitějšími bludaři výtečně osvědčeného. Při tom ovšem mohl míti na mysli i druhý účel; o čemž mohli bychom souditi bezpečněji, kdyby nám vůbec poněkud více bylo známo, jaký as úřad spravoval a čím se v životě svém obíral. Nevíme však o něm ničeho: ani čím byl, ani kterak byl znám sv. Augustinovi.²⁾ Můžeme se toliko do-

¹⁾ Dílo toto sepsáno mezi lety 413—426. Viz J. Alzog, „Patrologie“ str. 396.

²⁾ Jinde nazývá ho sv. Augustin bratrem Dulcitiovým, o kterém nám rovněž nic není známo. Pozdější kodexy kvalifikují Vavřince jakožto Primiceria Notariorum Urbis Romae, nebo Primiceria Romanae Ecclesiae, Primiceria Ecclesiae Urbis Romanae; jeden jakožto jáhna. Bardenhewer, „Patrologie“, 3. vyd. z r. 1910, praví na str. 418., že byl římským laikem

hadovati, že přátelství toto musilo býti důvěrnější, když se Vavřinec tak trónfale utekl k tomuto muži slovutnému a když tento neváhal, poodložití k vůli němu rozpracované dílo a rychle napsati knihu novou, ne zrovna nejnepatrnější. Podobně se můžeme domýšleti, že byl Vavřinec ještě mlád, neboť z několika slov jeho listu patrna jest horkokrevnost, s jakou se na svatého muže obrátil, žádaje, aby mu napsal mnoho, ale slovy stručnými. Myslíť si bezmála, že, když to pak v paměť uloží, bude ihned moudrostí a vzdělaností naplněn. Pro tuto překypující horlivost ho též Augustin na počátku knihy jemně kárá slovy, že „nestačí vzítí do rukou krátkou rukověť, nýbrž že potřebí rozplameňovati srdce dlouhým studiem“. Nicméně maje s ním trpělivost (snad byl Vavřinec jím k víře přiveden, an ho jmenuje „synem“) a raduje se z jeho dosavadního prospěchu a vzdělání, neváhal sv. Augustin sepsati mu žádoucí knížku, ve kteréž bohaté vědomosti a zkušenosti své vyjádřil slovy stručnými, po způsobu muže, jenž si prací vyšlapal cestu, na které si lehce a jistě vede. Hotovost a jistota, s kterou tu sv. učitel postupuje a řeší otázky i nejtěžší, a to způsobem stručným, svědčí zajisté o jeho neobyčejné zběhlosti a bystrém, hloubavém duchu jeho, který prošel školou zápasů nejprv se sebou samým, potom pak i s nejrozmanitějšími bludaři a kacíři. Jednát zde téměř o všech důležitých člancích víry, o principech mravnosti a lásky, a všude vystavuje na odiv lichá učení svého nebo dřívějšího věku, ukazuje plytkost nebo marnost jejich. Pozdržuje-li se při některé otázce déle, než by podle našeho mínění bylo třeba, poznáváme ihned, že se tu setkáváme s naukou, která asi mocně hýbala myslmi jeho věku aneb o kterou se tehdy vedl prudký boj, při čemž zjevným jest nám jeho úmysl, aby žák jeho před bludy takovými již napřed byl ochráněn a dostal proti nim bezpečnou zbraň. Na druhé straně však zase pomíjí mlčením, nebo zcela krátce pojednává o věcech, které se věřily tehdy buď beze všech pochybností nebo ještě zavinutě, a které církev sv. teprve v pozdějších dobách byla nucena přesně vymezovati proti bludařům novým, dříve nebývalým (na př. o církvi, o primátu, o svátostech atd.). Rozprava o vě-

a že prosil sv. Augustina o kompendium učení církevního, jež by ho stále provázelo. (Retract. 2, 23.)

cech takových by nás ovšem více zajímala a poutala, jako nás mile překvapují kratinké doteky, kterými se dokazuje tehdejší a nynější shodnost učení naproti naukám protestantismu, na př. o mši sv., o zpovědi, o očištění a j.

Pro tehdejší dobu byla to knížka velmi praktická a užitečná; bylať to stručná dogmatika, částečně i morálka a hlavně knížka polemická, za kterou Vavřinec mistru svému mohl býti vděčen. Avšak ani za dnů našich nepozbývá knížka ta své ceny, protože nám ukazuje nejen zrcadlo tehdejšího bohoslovného rozvoje a způsob obhajování svaté víry proti bludařům, a poněvadž přemnohé důvody z Písma sv., z tradice a rozumu tu vedené, neztrácejí své platnosti ani dnes a jsou i nyní s to, aby mysl zaujaly, uchvátily a ku přesvědčení vedly. Zvláště užívání Písma sv. a přitáčení jeho výroků jest celkem velmi účinné a důvtipné. Mimo to baví čtenáře nejedna filosofická rozprava, jako na př. ona o dobrém a zlém, hl. III.—V., zvláště duchaplný výklad výroků: sv. Pavla I. Kor. 3, 15. v hl. XVII. 68., sv. Lukáše 11, 41. v hl. XX. a mn. j., tak že Fessler (Inst. patrol. T. 2. § 273. č. 4.) právem spis ten nazval „*knížkou zlatou*“, která ve dne v noci má býti po ruce.

Doba, kdy tato kniha byla sepsána, odhaduje se obyčejně na rok asi 421., jednak že se v ní (čl. 87.) činí zmínka o sv. Jeronymovi, jakoby již byl mrtev (což se stalo v září roku 420), jednak proto, že sám sv. Augustin v „Retraktacích“ (v knize oprav a doplňků) počítá ji mezi své poslední práce. „Retraktace“ pak byly psány kolem r. 427.

Nadpis, jež sv. Augustin knížce dal, byl: „*De fide, spe et caritate liber unus*“ — „*Kniha o víře, naději a lásce*“, jakkoliv ji sám zove také „*Enchiridion ad Laurentium*“, „*Rukověť*“, jelikož si Vavřinec přál, aby dostal „stručnou rukověť neb enchiridion, kterou by ruka obsáhla a která by nezatížila police, tak aby bylo možno při sobě ji nositi a ona z rukou takoruka nevycházela“. V „Retraktacích“ (kn. II. hl. 63.) píše pak sv. biskup: „Napsal jsem také knihu o víře, naději a lásce, poněvadž ten, pro něhož byla psána, si přál, aby se mu ode mne dostalo knihy, jíž by z ruky nedával; jakovýžto druh Řekové nazývají Enchiridion. Mám za to, že jsem v ní dosti bedlivě vylíčil, jak máme Bohu sloužiti, což samo Písmo sv. pokládá za vlastní moudrost člověka. Kniha ta počíná se slovy: Nelze říci, přemilý synu Vavřinče.“ Neshledal také sv. Augu-

stin, co by na knížce opravil. Possidius, jenž sepsal životopis sv. Augustina, přičinil na konec i výčet jeho spisův, a v tom uvádí taktéž spis přítomný pode jménem: „Kniha o víře, naději a lásce“.

Knížka tato byla mnohokrát vydána jak v souborném vydání všech spisův Agustinových, tak i ojediněle. O sobě vydal ji Lamb. Danaeus v Janově 1575, 1579 v 8^o; v Lipsku vydána r. 1705 ve 4^o, a r. 1838 ve 12^o. Za nejlepší vydání pokládá se všeobecně vydání Krabingerovo učiněné v Tubinkách r. 1861, dle něhož pořídil O. Scheel vydání školní v Tubinkách r. 1903. V Neapoli vyšlo vydání to znovu nákladem Passagliovým r. 1847. V Římě vydal ji r. 1755 jesuita Jan B. Faure, jenž ji opatřil poznámkami a mnohým učeným a užitečným výkladem, kterým se nauky Augustinovy v pravém světle ukazují. R. 1871 vydána knížka opět od H. Hurtera T. J. v Innomostí ve sv. XVI. mezi „Opuscula sanctorum Patrum“, podle kteréhož vydání pořízen tento překlad. Hurter převzal text z vydání maurinského (souborného) s příslušným ohledem na vydání Krabingerovo. Překladatel následoval Hurtera, a buď doslovně nebo v dostatečném výtahu přeložil valnou většinu poznámek jak Faurových, tak Hurterových. Tolikéž převzal z jeho vydání i rozdělení spisu na hlavy (počtem 33) a články (počtem 122). Když byl s prací svou hotov, přišel mu do rukou i překlad německý od J. Molzbergera, faráře, s kterým porovnav překlad svůj, zde onde něco poopravil, ač zase přinechal na nejednom místě své, od něho odchýlné pojetí smyslu. Jako on, tak i český překladatel dal jednotlivým článkučkům nadpisy, jimiž se vyslovuje krátký obsah jejich, a které nemálo přispívají ku přehledu. Hurter vede obsahy v čele stránek.

Sloh sv. Augustina je dosti nesnadný a překladům nevalně příznivý. Stavba vět je pro přílišné hromadění myšlenek, jež se sv. spisovateli namanovaly, častěji nemálo zadrhlitá a méně srozumitelná. Poněvadž sv. Augustin byl látkou, o níž jedná, cele proniknut, an se o ni mnoho napřemýšlel, mnoho narádal, mnoho napsal, není divu, že se mu myšlenky jenjen hrnuly, a že on, nedbaje mnoho krasomluvnosti, nepojímal jich příliš v uzdu. Z té příčiny vybočuje dosti často z hlavních a vůdčích věcí ku postranním, a mohl by, kdyby nebylo nutno dbáti stručnosti, takofka do nekonečna řeč rozprávati. Žádoucí však snaze po stručnosti příliš bývá na závadu obyčej Augustinův,

stoupati se čtenářem do hlubin, k samému jádru věcí, kdež předpokládá, že čtenář obyčejný nemá ve věcech náboženských a filosofických sběhlosti, jakou on si dlouholetým studiem a přemýšlením byl osvojil, ochotně jde slabosti jeho vstříc a snaží se mu učiniti věc snazší a pochopitelnější, myšlenku vyslovenou znovu a jinak opakuje a ji jinými pomysly, vysvětlivkami a důvody doplňuje. Při tom však nehrubě si všímá toho, jak zatím některá věta narostla a jak se povaha její, místo snadno osvojitelnou, stala spíše otmělou. Odtud jsou ty časté periody s mnohými větami podřaděnými, přiřaděnými a vsutými, které se vkusu našemu, jenž si jasnost a stručnost oblibuje, dosti přičí. Odtud narůstaly také obtíže překladatelům. Kterak si mají vésti, aby převáděli ducha, a ne literu? V podobných okolnostech počínají si někteří překladatelé tuze volně; nepodávajíť vět a slov tak, jak stojí v originálu, nýbrž jen jejich smysl a obsah. Jakkoliv se takovýto překlad zdá býti slibným a zámluvným, an se plyně a lehce čítá, nicméně není přece radno, by si překladatel dále takto vedl, poněvadž stírá namnoze charakter spisovatelův a činí kritiku nemožnou; neboť slova, jež podává, nejsou pak slovy autorovými, nýbrž jsou to jeho slova vlastní. Ano, takto může býti autoru i ublíženo, neuhodí-li převodce na pravý smysl. Jiní chodívají jinou cestou; převádějí sice věrně slova, avšak vsouvají mezi ně slova a věty doplňující a vysvětlující, aneb užívají výrazů příliš moderních. To je sice cesta bezpečnější, avšak dle mého zdání zbytečná. Buď je to jakési rozvodňování obsahu, anebo převlékání spisovatele starověkého v moderní šat. Každému sluší zajisté nejlépe jeho vlastní kroj a ráz, jímž se od jiných rozeznává. A tak myslím, že dobře, ano nejlépe jest, překládá-li se, pokud to dovoluje duch řeči, jak možno slovně. Při tom mohou se představovati věty a slova tak, aby hlavní věty a zvláště výrok, jako světlý bod, se jasně v popředí vynořily, a aby slabší paprsky vět podřadných se podle své důležitosti souvisle přiřadily. Zcela moderní ráz vět to ovšem nebude, nicméně originálu se tím neublíží, a čtenáři se přece četba poněkud usnadní. Vždyť se skutečně stává, že se po nějaké době mysl čtenářova neobvyklé jemu starobylé architektonice vět tak přizpůsobuje, že ponenáhu přestává pozorovati obtíže a čím dále více s autorem se sbližuje, dorozumívá a spřáteluje. Takto právě jsem si umínil překlad ustrájeti a důvěřuji

se, že jsem se tím ani proti autorovi, ani proti vkusu příliš neprohřešil. Jediná interpunkce utrpěla tímto počínáním; odpadloť tu mnoho dvojteček původních a namnožilo se užívání nějších středníkův. V chybě té následoval jsem, chybující, mnohých jiných.

Literatura sv. Otců byla u nás dosud dosti skrovně pěstována, ač jest tu niva tak obsáhlá, že by mnoho pracovníků stále na ní nalézalo příležitosti ku práci vděčné, prospěšné a záslužné. Kdežto literatura klassiků řeckých a římských, pohanských, nalezla a stále nachází v národu našem hojně nadšených přestitelů, zůstávají výtečné a rovněž klassické plody sv. Otců, učitelův a spisovatelů církevních takorča bez povšimnutí. Nevynikají-li sice všichni sv. Otcové krásnou mluvou a klassickou přesností řeči, jako mnozí z klassiků prve jmenovaných, předcívají je za to namnoze vážností a čistotou obsahu, opravdovostí svého smýšlení bez ironie a sarkasmů, svatou, unášivou horovností, prázdňou malomyslnosti, nejistoty, zoufalosti i tupého odevzdávání se do neznámého osudu. Oko jejich je všude jasné, a ač přísné, nicméně vlídné a sklonné; ústa jejich nikde nepřetékají náruživostí, ani prázdňým vtipkováním, ani bezuzdným chechtotem, ani zlořečením a smrtelnou nenávisť proti nepřátelům. Tu a tam ozve se sice horovné zaburácení, vyřinulé z mysli poděšené nepravostí lidskou, avšak to nečelí proti osobám, nýbrž proti jejich zlobě; řídčeji vyskytne se nějaký jemný žertík nebo nevinná hříčka slovní, a jen málokde veselejší vypravování přeruší vážný tok jejich mlavy. Falše a přetvářky neznají; čirost a prostota jest hlavní ozdobou jejich. Čítáním spisů jejich osvěžuje se duch, jako v koupeli chladné, ale čisté, tělo naše. Lahodně šplounavý potůček mnohého sice ke koupání láká, leč mělkost jeho a snadné zkalení vody záhy ukazuje, jak marné bylo ono lákadlo. Tak i vnímavější duch brzy bývá syt zvučivých a uhlazených frásí a krásných slov, jakými oplývá literatura lehká, ale mělká a často kalná, a želá nořiti se ve vlny hlubší a čisté. Mnozí vyhledávají koupele mořské, která velmi osvěžuje; leč v moři nesmí se daleko zacházeti. Této koupeli podobá se ponoření ve spisy pohanské. Okus takový znamenitě sice osvěžuje ducha a zbystřuje mysl; avšak daleko se tu nedostupuje, dno ztrácí se pod nohama v propastech, kde není života. Jakkoli čítání mudrců pohanských ducha hluboko dojímá, nicméně

všude se ho zmocňuje pocit nejistoty a poznání, že tu stanouti nemůže. Naproti tomu hlubina, na niž nás vedou Otcové, není nebezpečná; máť všude duo dostupné a pevné, a tím jest pravda božská, kterouž všude rozumování svému podkládají. Filosofie pohanská vydává sice první pupence pravdy ze semene božského zjevení, které do země padlo a v zapomenutí se ponořilo. Ty se však nerozpukaly za trvajícího mrazu a tmy, jež se nad lidstvem rozprostřely v podobě pohanského náboženství. Řádný a utěšený rozvit pravdy nastal, když vyblesklo světlo náboženství křesťanského a když se odtud rozešlo světlo lásky. A tento zelenající se rozvit a milobarvý rozkvět, z něhož vane bohovůně, duši lidskou v pravdě sílící a ji k přinášení plodů ponoukající, jest nejpoutavější stránkou, s kterou se u sv. Otců potkáváme, k níž přistupuje i pro každého zajímavý a cenný moment, jež sv. Otcové jakožto synové své doby mají se všemi dávnověkými spisovateli společný, totiž moment historický. Ve spisech jednohokaždého z nich obráží se jako v zrcadle doba, ve které žili, a události zde více, onde méně důležité, s nimiž se stýkali; vystupují tu osoby, o nichž se jinde ničeho nedovídáme, nebo jiné, které sice odjinud známe, ale které zase z jiných stránek znáti se učíme. Vidíme před sebou duchovní vývoj a zápasy nových ideí se starými a učíme se srovnávati doby jejich s dobou svou. Nepřehledný takořka jest duševní fond, jaký je tu nashromážděn, moře myšlenek, osvícených nápadů překvapujících obrátů v řeči a dialektice, líčení a obrazů, vtipných rčení a dohadů, tak že není vzdělance, jenž by ze čtení sv. Otců nemohl míti docela žádného prospěchu, nemluvě o utvrzení ve víře a o jiných duchovních výhodách. Jak by si tedy nebylo přáti, aby se i národ náš z tohoto pramene napájel? Kéž by se jen našlo mnoho těch, kteří by národu svému tuto službu prokázati chtěli. Kéž by hojně následovníků našli ti mužové, kteří u nás sv. Otce pěstovati a předváděti začali. Ještě mnoho dobrého a znamenitého leží ladem; práce dosud jest jen jako načata. Kdežto jiní národové mají již celé knihovny Otců starých, my nemáme dosud než jen některé nejdůležitější jejich spisy porůznu vydané.

Překlad, jež tuto podávám, jest druhým překladem této knížky svatého Augustina do češtiny, neboť první byl pořízen již před několika sty lety od Jana Makovského z Makové

a vydán r. 1546, 1559, 1563 a 1591.¹⁾ Avšak překladu toho jsem při své práci neměl před očima.

Měl by ovšem na tomto místě předcházeti také stručný obsah spisu a jeho theologické zužitkování. Leč obojí to podává se samo sebou, ježto se sv. autor drží přesně článků víry — jestiž to jediný dogmatický spis, jejž sv. Augustin v system uvedl²⁾ — a mimo to rozdělení spisu a stručný obsah v čele článečků postavený a soupis jich ke konci připojený usnadní hledání každému, kdo by se chtěl o smýšlení nebo některém výroku sv. muže přesvědčiti.

Veškeren obor knížky rozvrhuje se na tři hlavní odstavce, podle víry, naděje a lásky. První, nejdelší, sahá od hl. II. až do hl. XXIX. čl. 7.—113.; jedná o víře na základě symbolu (tehdejšího způsobu vyznání víry), při čemž mnohá mravoučná a filosofická pojednání se vyskytují a mnohé bludařské názory se potírají. Druhý odstavec, hl. XXX. čl. 114.—116.; obsahuje velestručně učení o naději, vyložené na základě modlitby Páně. Třetí, rovněž kratinký, hl. XXX.—XXXII. čl. 117.—122., pojednává o lásce jakožto ústředí všech přikázání.]

Ke konci dokládám, že některý čtenář stane snad zde onde s podivením při některém výroku sv. Augustina. Leč ať uváží, že nauka něčí nemůže se posuzovati a odsuzovati z ojedinelého, někde se vyskytnuvšího výroku, nýbrž že je třeba nahlédnouti i do jiných spisů jeho, v nichž se souběžná látka vykládá. Odtud pak se začasť výroku jeho náležitě porozumí a správný smysl jeho v pravém světle se ukáže. Kde tomu tak ve spisu našem, ukázáno jest v poznámkách pod čarou.

Klement Kuffner.

¹⁾ Viz Jos. Jungmanna „Historie literatury české“, v Praze 1849, str. 226.

²⁾ Otto Bardenhewer, „Patrologie“, Freiburg im Breisgau, 3. vyd. z r. 1910, str. 418.

Svatého Aurelia Augustina

Rukověť pro Vavřince

čili

Kniha o víře, naději a lásce.



I.

1. Sv. Augustin přeje Vavřincovi dar pravé moudrosti.

Nelze říci, přemilý synu Vavřínče, jak velice se z tvého vzdělání raduji, a jak velice si přeji, abys byl moudrým, avšak nikoli z počtu těch, o nichž se dí: „*Kde (jest) moudrý? kde zákoník? kde zpytatel tohoto světa? Zdaliž neučinil Bůh moudrost tohoto světa bláznivou?*“ (I. Kor. 1. 20), nýbrž z počtu oněch, o kterých jest psáno: „*Množství moudrých jest zdraví okrsku země*“ (Moudr. 6, 26), a jakých by si apoštol přál, aby bylo, když jim praví: „*Chci, abyste byli moudří k dobrému a sprostní ke zlému*“ (Řím. 16, 19). [Nebo jako nikdo nemůže býti sám od sebe, tak také nikdo nemůže býti moudrým sám od sebe, leč od onoho Osvětitele, o němž psáno jest: „*Všeliká moudrost jest od Pána Boha*“ (Sirach 1, 1).]¹⁾

2. Moudrosti člověka jest zbožnost.

Moudrosti pak člověka jest zbožnost.²⁾ Máš to v knize svatého Joba, neboť tam se čte, že sama Moudrost pravila

¹⁾ Co zde v závorce [] uvedeno, nenalézá se v opisech starších.

²⁾ Zde poznamenává J. B. Faure, že si sv. Augustin ohledně významu slov dovoluje často jakousi volnost, zaměňuje po způsobu platonikův celek za část. Tak zde, kde stotožňuje moudrost se zbožností (čili bázni Boží), kdežto zbožnost není než jen jistou, jakkoli přední částkou moudrosti; ba sám sv. Augustin pojímá jinde slovo moudrost ve smyslu daleko obsáhlejší, na př. v knize „O městě Božím“ (kn. 18., hl. 37. 39.), kde se zmiňuje pochvalně o sedmi mudrcích Řecka; ano v jednom listu svém (149., jinak 69., hl. 2., čl. 30.) praví dokonce, že samo Písmo sv. bere častěji slovo *sapientia* v tomto obsáhlém významu. Nejinak počíná si sv. Augustin na tomto místě se slovem „*pietas*“, kterému zde přikládá význam: služba Boží, ač se slova toho v tomto užším smyslu nijak neužívá.

Tento způsob sv. učitele jest dobře míti na zřeteli, mají-li se některé jeho výroky správně vykládati. Dodáváme, že na citovaném místě

člověku: „*Aj zbožnost, tať jest tvá moudrost.*“ (28, 28.) Tážeš-li pak se, jakou zbožnost na onom místě jmenovala, nalezneš to zřetelněji vysloveno v textu řeckém: *θεοσέβειαν*, což jest služba Boží. V řečtině zajisté sluje zbožnost i jinak, totiž *εὐσέβεια*, kterýmž jménem se vyznačuje dobrá služba, jakkoliv i to vztahuje se obzvláště ke službě Boží. Leč příhodnějšího slova, jímž by se vyjádřilo, co jest moudrost člověka, není nad ono slovo, jímžto se patrně označuje služba Boží. Přeješ si, žádaje ode mne, abych veliké věci krátce vyslovil, ještě kratšího vyjádření? Či snad spíše žádáš, abych ti právě to stručně vyložil a v krátké shrnul řeči, jakým způsobem máme Bohu sloužiti?

3. Bohu máme sloužiti věrou, nadějí a láskou.

Odpovím-li zde, že máme Bohu sloužiti věrou, nadějí a láskou, řekneš jistě, že jsem to vyslovil kratčeji nežli jsi chtěl, a potom budeš žádati, abych ti krátce vysvětlil, co jest obsaženo v těchto třech věcech, čili v co máme věřiti, več doufati a co milovati. To tedy když učiním, bude tu všecko, po čem jsi se ustanovil tázati se v listu svém, v jehož opisu, máš-li jaký u sebe, snadno si to vyhledáš a přečteš; nemáš-li ho, na paměť si jej uvedeš, když ti to připomenu.

4. Otázky Vavřincovy a odpovědi Augustinovy.

Přeješ si totiž, jak píšeš, „abych napsal knihu, která by ti sloužila (jak se říká) za rukověť, tak aby nevycházela z rukou tvých a obsahovala, co žádáš, totiž co jest potřebí nejvíce zachovávat, čeho se především pro mnohá kacířství vystříhati; až pokud může rozum pro náboženství zavoditi, nebo kde pouze věřiti jest, co se rozumu nepodobá; co máme míti za první, co za poslední; co jest nejhlavnější věcí celého učení; který jest jistý a vlastní základ víry katolické“? To vše, jak žádáš, zviš beze vší pochyby, přiučíš-li se bedlivě tomu, v co máme věřiti, več doufati a co milovati. Neboť to jistě, ano jedině sluší v náboženství zachovávat. Kdo se tomu příčí, ten buď vůbec jména Kristova nezná, nebo jest kacíř. Rozumem třeba

čte Vulgata slovo: timor Domini = bázeň Páně; slůvko „*pietas*“, kterého tu sv. Augustin užívá, má vlastně význam posvátné uctivosti k Bohu, což se u nás překládává obyčejně slovem „zbožnost“.

jest hájiti, co jednak již postřehli smyslové tělesní, jednak pak vystihl náš důmysl. Čeho jsme však ani smyslem tělesným nepostřehli, ani duchem vystihnouti jsme nemohli neb nemůžeme, v tom máme bez jakéhokoliv pochybování uvěřiti svědkům, kteříž sepsali to, co právem sluje Písmo božské, neb oni mohli s přispěním Božím věci ty buď tělesně nebo v duchu viděti, neb i předvídati.

5. Odpovědi dále se rozvinují.

Jakmile pak duch osvojil si počátek víry, která působí skrze lásku (Gal. 5, 6), snaží se, aby životem dobrým došel také tam, kde se jeví nevýslovná krása, jak ji duše svaté a dokonalé poznaly a na niž plně patřiti jest blažeností nejvyšší. A to jest, nač se ptáš slovy: „Co máme míti za první a co za poslední“: počítati věrou, skončiti patřením. To je také nejhlavnější věcí celého učení. Jistým pak a vlastním základem víry katolické jest Kristus, neboť dí apoštol: *„Žádný nemůže jiného základu položit, mimo ten, kterýž položen jest, jenž jest Kristus Ježíš.“* (I. Kor. 3, 11.) Leč ani tenkrát není lze popírati, že On jest základem víry katolické, když si někdo myslí, že jest nám (Kristus) s některými kacíři společný. Neboť povážíme-li bedlivě věci Kristovy, tu ovšem podle jména nalézá se Kristus u ledakterých kacířů, kteří se také chtějí nazývati křesťany; v pravdě však u nich není. Ukázati to, bylo by tuze dlouhé; musilati by se jmenovati všechna kacířství, co jich bylo, co jich jest a co se jich mohlo krýti jménem křesťanů, při jednotlivých pak bylo by třeba dokazovati, že je to pravda. Taková pak rozprava zabrala by knih takorča do nekonečna.

6. Co má Rukověť obsahovati?

Ty však žádáš od nás Rukověť, to jest, „co by ruka obsáhla, a ne co by zatížilo samu polici“. Abychom se tedy vrátili k oněm třem věcem, o nichž jsme řekli, že jimi máme Bohu sloužiti, totiž k víře, naději a lásce, tu jest snadno říci, v co máme věřiti, več doufati a co milovati, leč pracnější a obsažnější jest dáti návod, jak toho máme proti potupám těch, kteří jinak smýšlejí, obhajovati. Toho aby se docílilo, nestačí vzíti do rukou krátkou Rukověť, nýbrž tu je třeba rozplaměnovati srdce velikým studiem.

II.

7. Nejpotřebnější věci vyjadřují se apoštolským vyznáním víry a modlitbou Páně.

Máš, hle, vyznání víry a modlitbu Páně. Lze-li slyšeti nebo čísti něco kratšího? Možno-li něco snadněji vštípit v paměť? Poněvadž zajisté pokolení lidské následkem hříchu sevřeno bylo těžkou bídou a mělo potřebí smilování Božího, proto prorok, opovídaje čas milosti Boží, dí: „*A bude: Každý, kdož vzývati bude jméno Hospodinovo, spasen bude*“ (Joel 2, 32), — odkudž modlitba. Leč apoštol, připomenuv na doporučení oné milosti toto prorocké svědectví, doložil ihned: „*Ale kterak budou vzývati (toho), v kteréhož neuvěřili?*“ — odkudž vyznání víry. V těchto dvou věcech shledej ono trojí: víra věří, naděje a láska se modlí. Avšak bez víry býti nemohou: a proto i víra se modlí. Z té zajisté příčiny řečeno jest: „*Kterak budou vzývati (toho), v kteréhož neuvěřili?*“ (Řím. 10, 14.)

8. Rozdil mezi věrou, nadějí a láskou a jejich vzájemný poměr.

Kterak lze však doufati v něco, v co se nevěří? Leč věřiti v něco, več se nedoufá, jest možno. Neboť který věřící nevěří v tresty bezbožných? Přece však v ně nedoufá, a jestli někdo věří, že mu hrozí, a v odstrašivém ducha hnutí se jich děsí, o tom se správněji říká, že se bojí, než že doufá. Toto obojí kdosi rozlišuje, praví: „Volno buď bojícímu se doufati.“ (Lucan. II. 15.) U jiného pak, jakkoliv lepšího básníka, dí se nevlastně:

„Ó kdybych já byla dřív takové se nadála bolesti.“ (Virgil. Aen. 4., 419.)

Ostatně někteří při mluvnickém výkladu toho slova berou je za příklad na ukázkou rčení nevlastního a říkají: „nadála se“ (= doufala) praví místo „obávala se“. Je tedy víra ve věci zlé i dobré, poněvadž věříváme i v dobré věci i ve zlé, a to věrou dobrou, nikoli zlou. Je také víra i ve věci minulé, i v přítomné i v budoucí. Neboť věříme, že Kristus umřel, což již minulo; věříme, že sedí na pravici Otce, což nyní jest; věříme, že přijde soudit, což jest budoucí. Dále jest víra ve věci vlastní a cizí. Neboť i to každý věří, že sám někdy býti počal a že ovšem nebyl od věčnosti, a o jiných jiné věci: a věříme v mnoho věcí, které patří k náboženství, nejen o jiných lidech, nýbrž i o andělech.

Naděje pak týká se jen věcí dobrých, a to jen budoucích a k tomu hledících, o němž se má za to, že se jich nadějí kojí. Je-li tomu tak, pak musíme z těchto příčin rozeznávat víru od naděje jak dle jména, tak i dle rozumového odlišování. Neboť co se týká toho, že věci, ve které buď věříme neb ve které doufáme, nevidíme, to jest víře i naději společno. V epistole totiž k Židům, jejíhož svědectví se dovolávali osvícení obhájci nauky katolické, označena byla víra jakožto „*důvod věcí neviditelných*“ (11, 1.) Ačkoli, praví-li někdo, že uvěřil, to jest, že věnoval víru ne slovům, ne svědkům, ani konečně nějakým důkazům, nýbrž patrným věcem přítomným, nezdá se, že by byl nesmyslný, tak aby se právem chytil za slovo a řeklo se mu: ty jsi viděl, a ne uvěřil: z čehož možno souditi, že není nutno, abychom neviděli věci, ve kterou věříme. Ale lépe označujeme věrou to, o čem nás slovo Boží učí, (věření) ve věci, které se nevidí. O naději rovněž dí apoštol: „*Naděje, kteráž se vidí, není naděje; nebo co kdo vidí, kteráž má toho naději?* Pakli čeho nevidíme, toho se nadějeme: toho s trpělivostí očekáváme.“ (Řím. 8, 24. 25.) Věříme-li tedy, že dobra jsou pro nás v budoucnosti, nečiníme nic jiného, než že v ně doufáme.

Již pak co mám říci o lásce, bez níž víra nic neprospívá? Všaktě naděje bez lásky býti nemůže. Ostatně, jak dí apoštol Jakub: „*I zlí duchové věří a třesou se*“ (2, 19.), a přece ani nedoufají ani nemilují, nýbrž spíše věříce, že přijde, co my doufáme a milujeme, obávají se toho. Proto apoštol Pavel chválí a doporučí víru, která působí skrze lásku, jež ovšem bez naděje býti nemůže. Není tedy ani lásky bez naděje, ani naděje bez lásky, ani obého bez víry.

III.

9. Co stačí křesťanu vědět?

Tážeme-li se tedy, več máme jako ve věc náboženskou věřiti, tu netřeba nám hloubati o přirozenosti věcí tak, jak (to činí) ti, jež Řekové nazývají fysiky. A netřeba se báti, že bude křesťan málo vědět o síle a počtu živlův, o pohybu, řádu a vadách hvězd, o útvaru nebes, o roztřídění a vlastnostech živočichů, rostlin, nerostů, pramenů, řek, hor, o prostorách míst a časův, o hrozivých znameních povětrnosti a o stech jiných

věcích toho druhu, jakéž oni vynalezli, aneb se domýšlejí, že vynalezli: vždyť také oni nevynalezli všecko, jakkoliv duchem tak vynikají, tak horlivě studují, tak nadbytečně volného času mají; kteřížto, snažíce se dopátrati jedněch věcí pomocí lidských předpokladů, jiné zase pomocí historické zkušenosti vyšetřiti, v tom, o čem se chlubí, že vynalezli, spíše se mnoho domýšlejí, než znají.

Křesťanu stačí věřiti, že příčinou všech stvořených věcí, ať nebeských, ať zemských, ať viditelných, ať neviditelných, není než dobrotivost Stvořitele, jenž jest Bůh jediný a pravý, a že není bytosti, než kterou buď On sám jest, aneb která od Něho jest: On že jest Trojice, totiž Otec, a Syn od Otce zplozený, a Duch svatý od téhož Otce vycházející, avšak jeden a týž Duch Otce i Syna.

10. Co Bůh nejvýš dobrý stvořil, jest vše dobré.

Tato svrchovaně, rovně a nezměnitelně dobrá Trojice stvořila všechny věci, leč ne svrchovaně, ani rovně, ani nezměnitelně dobré; nicméně přece každou jednotlivou věc dobrou, všechny pak spolu velmi dobré, poněvadž všechny dohromady tvoří podivuhodnou krásu všehomíra. A tu dokonce i to, čemu říkáme zlé, jsouc dobře vosnováno a na místo své položeno, působí, že dobré pronikavěji se vystavuje a tím více, je-li srovnáváno se zlým, se líbí a zámluvnějším se stává.

11. Bůh i ze zlého působí dobré; zlé jest jen ujma dobrého.

Všemocný zajisté Bůh, jakž i sami nevěřící přiznávají, jenž má nade vším nejvyšší moc, protože jest svrchovaně dobrý, nedopustil by nijak, aby díla jeho obsahovala něco zlého, kdyby nebyl i tak všemocný a dobrý, aby nepůsobil dobré i ze zlého. Což pak jiného jest to, co slove zlé, než ujma dobrého? Jako totiž onemocní-li tělo živočišné, neb poraní-li se, není to nic jiného, než že se mu stala ujma na zdraví (vždyť při léčení neběží o to, aby zlé, které tu bylo, totiž nemoc a poranění, odtud odešlo a bylo jinde, nýbrž, aby ho vůbec nebylo; neníť zajisté nějaká rána nebo nemoc podstatou, nýbrž vadou podstaty tělesné: tělo jest podstata, a zajisté jest i nějaké dobré, jemuž připadá zlé, to jest ujma toho dobrého, kterému se říká zdraví), tak také kolikeré jsou vady duchovní,

tolikeré jsou ujmy na dobru přirozeném: uzdraví-li se tyto (vady), nepřenesou se někam jinam, nýbrž to, co bylo tam, nebude nikde, jakmile ve zdraví toho nebude.

IV.

12. Všecky věci jsou dobré, ač jsou porušitelné; zlého není leč v dobrém.

Všecky bytosti jsou tedy dobré, protože Stvořitel veškerých bytostí jest svrchovaně dobrý; avšak poněvadž nejsou svrchovaně a nezměnitelně dobré jako jejich Sivořitel, proto dobré v nich může býti i umenšeno i rozmnoženo. Umenšiti dobré jest však zlo; ač jest nutno, byť se (dobré) jakkoli umenšilo, aby přece něco zůstalo z toho (trvá-li posud to), z čeho ta bytost byla. Neníť zajisté možná, ať jde o jakoukoliv a jakkoli nepatrnou bytost, aby sama nepřišla v niveč, když by se v niveč uvedlo dobré, které bytost v sobě zavírá.

Právem zajisté chválíme bytost neporušenou: je-li nad to i neporušitelnou, tak že zhola porušena býti nemůže, jest beze vší pochyby daleko více chvályhodnou. Porušuje-li se však, jest porušení její zlem proto, poněvadž ji nějak zbavuje nějakého dobra; neboť jestliže jí dobra nijak nezabavuje, neškodí jí: ono však škodí, a proto ujímá dobra. Dokud se tedy bytost porušuje, má v sobě dobro, které se jí ujímá: a proto zbude-li bytosti něco, co již porušiti nelze, bude zajisté bytostí neporušitelnou, a k tomuto tak velikému dobru dospěje porušováním. Nepřestane-li však porušování, nepřestane ovšem také ani míti dobro, jehož by jí porušování mohlo ujímati. Kdyby však ji strávilo nadobro a celou, nebude již v ní dobrého vůbec, poněvadž nebude bytosti. Z kteréžto příčiny nemůže porušení ničiti dobro jinak, leč ničí-li bytost. Každá tedy bytost jest dobro: veliké, nemůže-li se porušiti; malé, může-li se porušiti. Popíráti však, že dobré jest, není dokonce nic jiného než pošetilost a nezkušenost. Zničí-li se onano porušením, nezůstane ani tu samo porušení, protože nemůže jestovati tam, kde není ničeho, co by se mohlo porušiti.

13. Není zlého leč tam, kde jest dobré.

A tak není to, čemu říkáme zlé, není-li dobrého. Dobro však, které jest prosto všeho zlého, jest dobro čisté; ve kterém však

tkví zlé, toť dobro nakažené nebo vadné: a nemůže býti nikdy zlého tam, kde dobra vůbec není. Z toho vychází divná věc na jevo: Když totiž každá bytost, pokud jest bytostí, jest dobrá, zdá se, že se tím nepraví nic jiného, než tolik, že slove-li bytost vadná bytostí zlou, jest zlé to, co jest dobré, a že není zlého leč to, co jest dobré; poněvadž každá bytost jest něco dobrého, nebyla by žádná věc zlou, kdyby právě ta věc, která jest zlá, nebyla bytostí. Nemůže tedy býti zlem leč nějaké dobré. Jakkoli pak se to zdá býti řečeno nesmyslně, přece souvislý běh tohoto rozumování nás jaksi nevyhnutelně nutí, abychom to tak řekli. A střežiti se musíme, abychom nebyli odsouzeni výrokem prorockým, jenž zní: *„Běda, kteříž říkáte zlému dobré, a dobrému zlé: kladouce tmu za světlo a světlo za tmu: pokládajíce hořké za sladké a sladké za hořké.“* (Isai. 5, 20.) A přece dí Pán: *„Zlý člověk ze zlého pokladu (srdce svého) vynáší zlé.“* (Mat. 12, 35.) Co však jest člověk zlý, než zlá bytost, kdyžť člověk bytostí jest? Dále pak, je-li člověk jakýmsi dobrem, poněvadž jest bytostí, což jest člověk zlý leč zlým dobrem? Přece však činíce tento dvojí rozdíl, shledáváme, že není zlý proto, že jest člověkem, ani dobrým proto, že jest nepravostný; nýbrž dobro jest, protože jest člověkem; zlo, protože jest nepravostný. Kdožby tedy řekl, že zlo jest býti člověkem, anebo že dobré jest býti nepravostným, ten by byl odsouzen výrokem prorockým: *„Běda, kteříž říkáte zlému dobré a dobrému zlé.“* Obviňujet zajisté dílo Boží, jímž jest člověk, a chválí vadu člověka, kterouž jest nepravost. Tedy všeliká bytost, byť i vadnou byla, pokud bytostí jest, dobrá jest, pokud pak vadnou jest, zlá jest.

14. Dobré i zlé může býti v jedné a téže věci.

Proto při oněch protivách, které slovou dobré a zlé, neplatí ono logické pravidlo, jímž se tvrdívá: Žádná věc nemůže míti v sobě zároveň dvojí protivu. Neboť žádné pověťtí není zároveň tmavé a světlé, žádný pokrm neb nápoj není zároveň sladký a hořký, žádná hmota není zároveň bílá tam, kde jest černá, a kde ošklivá, tam zároveň i krásná. A tak se to shledává při mnohých, ano skoro při všech opačnostech, že nemohou býti zároveň v jedné a téže věci. Ač pak nikdo nepochybuje, že dobré a zlé jsou dvě protivy, přece mohou nejen

býti zároveň, nýbrž zlé vůbec bez dobrého a jinak než v dobrém býti nemůže, jakkoli dobré může býti beze zlého. Může zajisté člověk neb anděl nebýti nespravedlivý: nespravedlivý pak nemůže býti leč člověk neb anděl: dobré pak jest, pokud jest (kdo) člověkem, dobré, pokud jest andělem; zlé pak pokud jest nespravedlivým. Ano, tyto dvě protivy tak bývají zároveň, že kdyby nebylo dobrého, na němž by bylo (zlé), naprosto by ani zlo býti nemohlo: neboť porušování nejen že by nemělo místa, kde by dlelo, ale nemělo by ani, odkud by vznikalo, kdyby tu nebylo nic, co by se mohlo porušovati, což kdyby dobrem nebylo, nebylo by ani porušování, poněvadž porušování není nic jiného, než ubírání dobrého. Z dobrého tedy povstalo zlé a není ho jinak, leč na nějakém dobru, aniž mohla jsoucnost zlého pojíti odkud odjinud. Neboť kdyby tu (jinak) byla, tu by, pokud by byla jestotou, byla zajisté dobrá, a buď, jsouc jestotou neporušitelnou, byla by dobrem velikým, aneb i jako jestota porušitelná nebyla by nikterak nic jiného, leč dobré, a na tomto dobru by jí porušování mohlo škoditi porušení.¹⁾

¹⁾ Le Clerc ve svých kritických poznámkách ke spisům svatého Augustina dělá si pod pseudonymem Jana Pherepona posměch z tohoto rozumování, jímž svatý učitel chce čeliti proti bludařům manichejským. J. Faure však obhazuje sv. Augustina asi těmito slovy: Smysl důvodění je ten: Bůh jest Stvořitel bytostí; vy pak pravíte: vyjímajíc bytosti zlé a všechno to, co jest částkou této zlé bytosti, která bytuje sama o sobě a jest nestvořena a věčná. To však říci nelze, poněvadž zlé není ani žádnou podstatou, ani bytostí, nýbrž ujmou dobrého, jež se přihodí nějaké bytosti neb podstatě o sobě dobré, tak jako jsou na příklad nemoc nebo vada zlem, poněvadž ujímají dobrého, t. j. zdraví a síly tělu neb duchu, kteréž by jinak, nepostrádajíce jich, byly dokonalými. Tu se nic na věci nemění, jsou-li nemoc a vada nějakými pozitivními případky nebo vlastnostmi některé bytosti, jak tomu úsilně chce Le Clerc. Buďsi; zůstávají však nicméně odkázány jen na podstatu dobrou, kterou zbavují dobrého, nemožnou býti bez ní. V tom se však jeví spor, že by měla býti nějaká osobitá podstata neb bytost sama v sobě (bytně) zlá. Neboť tu by zlé nebylo zlem věci dobré, neb ujímáním dobrého, nýbrž všechno zlé by spadalo na onu podstatu bytně zlou, a bylo by s ní docela shodno a tudíž jí samé by nijak zlem nebylo. A tak nezbyvá, než že zlé jest jakási případná způsoblost k ubývání dobrého při bytosti sice dobré, leč porušitelné a pocházející od dobra svrchovaného, neporušitelného. — Tímto osvětlením dochází nauka svatého učitele svého ospravedlnění proti námitkám Le Clercovým.

15. Jak třeba rozuměti slovům Krista Pána Mat. 7, 18.

Než díme-li, že zlé povstává z dobrého, nechť se proto nemíní, že se to přičí výroku Páně, jež zní: „*Nemůžeť dobrý strom zlého ovoce nésti.*“ (Mat. 7, 18.) Nelzeť, jak dí Pravda, sbírat hroznů z trní, poněvadž nemůže hrozen růsti z trní; avšak vídáme, že ze země dobré může růsti i réva i trní. A podobně vůle zlá, jako strom zlý, nemůže vydávati dobré ovoce, to jest dobré skutky: avšak z dobré povahy člověka může vycházeti vůle i dobrá i zlá: vždyť nebylo ničeho, z čeho by byla původně vyšla vůle zlá, než z dobré povahy anděla a člověka. To osvědčuje zřejmě i sám Pán na témž místě, kde mluvil o stromu a ovoci, neboť praví: „*Buď činite strom dobrý a ovoce jeho dobré, aneb činite strom zlý a ovoce jeho zlé*“ (Mat. 12, 33.), dávaje tím dosti na srozuměnou, že sice ze stromu dobrého zlé, nebo ze zlého dobré ovoce růsti nemůže, avšak ze země samé, ke které mluvil, obojí strom že (růstí) může.¹⁾

V.

16. Znáti příčiny věcí kdy jest ke spáse prospěšné a kdy neprospěšné.

Tomu-li tak, tu jakkoliv se nám zamlouvá onen verš Maronův:

„Šťastný jest, komu dáno věcí vyzkoumati původ“ (Georg. 2, 490.), nicméně se nedomnívejme, že k dosažení blaženosti jest potřeba, abychom znali příčiny, jež hýbají velikými hmotami světovými a jež příroda ukrývá ve svých nejtajnějších záhybech,

„odkud země třasot a jakou se mocí moře nadme,
by prorazivši hráz opět na svém dně zasedlo“,
(tamtéž 2, 479.),

¹⁾ Jak i z jiných spisů sv. Augustina vysvítá, nerozumí se slovem „vůle“ mohutnost chtěcí, kterouž jest buď vskutku duše sama, neb to, co se označuje jménem duše svými mohutnostmi opatřené, nýbrž sluší jím rozuměti *kon vůle*, který zoveme *chtěním*. Dle toho přirovnává sv. Augustín na tomto místě duši čili mohutnost chtěcí k *zemi dobré*, na kteréž, jak vídáme, může růsti i réva i trní, a roste obojí strom, dobrý i zlý. Vůli pak, čili *chtění* dobré, přirovnává k révě a stromu dobrému, zlé však chtění k trní a stromu zlému. Z dobré pak vůle, jako z révy a stromu dobrého, nepocházejí skutky zlé, nýbrž dobré; a ze zlé vůle, jako z trní a stromu zlého, nepochází ovoce dobré, nýbrž zlé.

a jiné toho druhu věci. Avšak máme znáti příčiny věcí dobrých a zlých, a to potud, pokud se člověku dopouští poznati, jak by se v tomto životě, tak plném bludův a klopot, těchto bludův a klopot uchránil. Slušíť směřovati k oné blaženosti, ve které by nás žádná klopota netrýznila, ani žádný blud nešálil. Neboť měli-li bychom znáti příčiny pohybů tělesných, pak bychom neměli poznávati žádných jiných spíše než těch, které se týkají našeho zdraví. Když však neznajíce jich vyhledáváme lékaře, kdož by nezřel, s jakou trpělivostí máme nevěděti o tajemstvích nebeských a zemských, která se před námi ukrývají?

17. Co jest blud a je-li každý blud škodný a hříšný?

Jakkoliv se zajisté máme vši možnou péčí chrániti bludu nejen ve věcech důležitých, nýbrž i v méně důležitých, a jakkoli nelze blouditi jinak, leč neznalostí věcí: nicméně nenásleduje z toho, že by stále bloudil ten, kdo něco neví, nýbrž ten, kdo se domnívá, že ví to, co neví: pokládáť klam za pravdu, a to jest vlastní známka bludu. Vždyť přece záleží velmi mnoho na tom, v čem kdo bloudí. Neboť jde-li o jednu a tutéž věc, tu dá zdravý rozum přednost znalci před neznalcem, nebloudícímu před bloudícím. Běží-li však o věci různé, to jest, tento-li zná jedny věci a onen jiné, a tento věci užitečnější, onen méně užitečné neb i škodlivé, kdož by před znalcem těchto věcí nedal přednost neznalci? Jsouť zajisté jisté věci, kterých nevěděti lépe jest, než je věděti. Vždyť to druhdy nejedněm prospělo, když zbloudili, ovšem nohama, nikoli pak ve mravech. I nám samým se stalo, že jsme se zmýlili na jistém rozcestí, tak že jsme nešli místem, kde se ukryla ozbrojená ruka Donatistův, očekávajíc našeho přechodu, a tak se stalo, že jsme scestnou oklikou přišli tam, kam jsme přijíti zamýšleli: a když jsme zvěděli o jejich úkladech, blahopřáli jsme si proto, že jsme zbloudili, a Bohu jsme za to díky vzdávali.¹⁾ Kdož by se rozmýšlel dáti přednost pocestnému takto bloudícímu před loupežníkem takto nebloudícím? A proto snad dí u onoho velebásníka jakýsi neblahý milenec:

¹⁾ Totéž vyličuje Possidius v Životopise sv. Augustina v hl. 12.

„Ach běda! tím pohledem jak zlá mne omámila šalba!“¹⁾
(Virgil Eclog. 8, 41.)

Vždyť jest i klam dobrý, jestliže nejen nic neškodí, ale i poněkud prospívá. Ohledáme-li však pravdu bedlivěji — neznamená-li „blouditi“ než pokládati za pravdu klam a za klam pravdu, neb co jest jisté, míti za nejisté a nejisté za jisté, buďsi to již klamné nebo pravé, a buď to duchu našemu v té míře ohavné a neslušné, v jaké se citu našemu ukazuje býti krásným a ušlechtilým to, když se buď v rozmluvě aneb v souhlase říkává: ano, ano — ne, ne:²⁾ zajisté i pro tu příčinu jest bídny život ten, který žijeme, když jest časem pro jeho zachování blud nutný. Odstup to, aby takovým byl život onen, kde životem duše naší jest sama pravda, kde nikdo neklame a nikdo oklamán nebývá. Zde však lidé klamou a klamáni bývají, a bídnejšími jsou, když lhouce klamou, než když věrice lhářům klamáni bývají. Nicméně klam tak velice se přičí rozumné bytosti, a ona se mu dle možnosti tak uhýbá, že nechtějí býti klamáni ani ti, kteří si v klamání jiných libují. Neboť kdo lže, nemíní blouditi sám, nýbrž míní v blud uvéstí jiného, jenž mu věří. Nebloudí sice v té věci, kterou lží ukrývá, poněvadž sám ví, co jest pravda, ale v tom se klame, když si myslí, že mu lež jeho neškodí, kdežto všeliký hřích škodí více tomu, kdo jej páše, než tomu, na kom jej páše.

VI.

18. Každá lež jest hřichem; některá lehčím, jiná těžším.

(Proti Priscillianistům.)

Zde se nám ovšem naskytuje přetěžká a přezadrlitá otázka, o níž jsme již sepsali objemnou knihu, když nutnost

¹⁾ Zmýlil se Damon, když si v mládí oblíbil Nisu, kterou však později seznal býti nehodnou, tak že omyl mu byl prospěšný.

²⁾ Totiž v rozmluvě neb v souhlasení zamlouvává se nám jistota a určitost, s jakou může někdo říci: ano, ano, aneb ne, ne. Že někdy blud jest nutný k zachování života, jak tomu na př. bylo v oné události, kteréž tu sv. učitel vzpomíná, nelze říci, že by taková nutnost byla nutností příkazu nebo prostředku, která by vyplývala z věcí samých, nýbrž spíše nutnost, která jest následkem křehkosti a bídy lidské. Proto nařiká sv. Augustin nad touto bídou lidské přirozenosti, jež je tak veliká, že se někdy nelze uvarovati nebezpečí jinak, než nějakým bludem.

kázala ji zodpovídati: může-li člověk spravedlivý míti někdy povinnost, aby lhal. Někteří¹⁾ totiž jdou tak daleko, že i křivě přísahati aneb o věcech služby Boží se týkajících, ano i o samé přirozenosti Boží něco falešného mluvití nejednou usilují pokládati za skutek dobrý a zbožný. Mně se sice každá lež zdá býti hříchem, mnoho však záleží na tom, s jakým úmyslem a o jakých věcech kdo lže. Neboť kdo lže, aby někomu poradil, nehřeší tak jako ten, kdo lže, aby škodil. Neboť ten, kdo ukáže lživě pocestnému na nepravou cestu, škodí tolik opravdu jako ten, který klamavou lží kazí cestu života. Ovšem za lháře nelze považovati nikoho, kdo mluví klam, ježž má za pravdu, poněvadž co se jeho samého týče, neklame, nýbrž klame se. Nemá tedy býti kárán pro lež, nýbrž jestli kdy, tedy pro nepředloženost, poněvadž uvěřiv naopatrně klamu, drží jej za pravdu. Spíše naopak lže, pokud se jeho samého týče, ten, jenž mluví pravdu, kterou má za klam. Neboť hledíme-li k jeho úmyslu, nemluví pravdu, když nemluví jak myslí, ač se pravdivým býti shledává, co dí: nijak není prost lži, kdo ústy mluví nevědomky pravdu, ale vědomě s úmyslem lže. Tedy, nehledí-li se k tomu, co se mluví, nýbrž pouze k úmyslu toho, jenž mluví, lepší je ten, kdo nevědomky mluví nepravdu, protože ji má za pravdu, než kdo má úmysl lháti, ale neví, že to, co mluví, jest pravda. Onen nemluví zajisté jinak než jak smýšlí: tento však, ať již to, co mluví, jest o sobě jakékoli, skrývá přece v srdci něco jiného, a něco jiného jazykem pronáší; a to jest zlé a vlastní známkou lháře. Přihlédneme-li dále k tomu, co se mluví, tu záleží toliko na tom, oč jde buď při klamání se, nebo při lhaní; neboť ač menší zlo jest klamati se nežli lháti, což se pozná z úmyslu člověka, přece jest daleko snesitelnějším, lže-li někdo ve věcech, které nemají nic společného s náboženstvím, než klame-li se ve věcech, bez nichž, kdyby v ně nevěřil, aneb jich neznal, nemůže Bohu sloužiti. Vysvětleme si to příkladem a pozorujme, není-li tomu tak, kdyby někdo lživě oznamoval, že žije někdo, jenž zemřel; a jiný kdyby klamně věřil, že Kristus po jakkoli dlouhém čase znovu zemře: není-liž onen způsob lži neporov-

¹⁾ Byli to Priscillianisté, bludaři v druhé polovici IV. století ve Španělsku, kteří se vedle jiných bludů drželi také zásady: přísahej na pravdu i na lež, jen nevyzrad tajemství.

natelně lepší,¹⁾ než tento způsob klamání se? Není-liž to mnohem menší zlo, uváděti někoho v onen blud, než do tohoto někým býti uvedenu?

19. Blud škodí někdy více, někdy méně, ale vždycky jest zlem.

V některých věcech klameme se tedy s velikou škodou svojí, v některých s malou, v některých se žádnou, v některých i s nějakým prospěchem svým. S velikou škodou svojí se klame člověk, nevěří-li, co vede k životu věčnému, nebo věří-li, co vede k smrti věčné. S malou škodou svojí se klame, když přijímaje klam za pravdu, upadá do jakýchsi časných nesnází; neboť bude-li je s důvěrnou trpělivostí snášeti, obrátí je ve svůj dobrý prospěch. Příkladně, kdyby někdo, pokládaje některého člověka, jenž jest špatný, za hodného, od něho zakusil něco zlého. Kdo však pokládá člověka zlého, od něhož ničeho zlého nezakouší, za hodného, nižádným zlem se neklame, aniž se ho týká ono zlořečení prorocké: „*Běda, kteříž říkáte zlému dobré.*“ (Isai. 3, 20.) Neboť sluší rozuměti slovo to o věcech, které lidi činí zlými, nikoliv o lidech. Tedy říká-li někdo, že cizoložství jest dobré, takového právem kárá ona řeč prorocká. Kdo však samého člověka, o němž myslí, že jest čistý, zove dobrým, ale neví, že jest cizoložný, neklame se v učení o dobrém a zlém, nýbrž klame se ohledně skrytého zlomravu člověka, poněvadž dobrým zove člověka, maje za to, že jest v něm dobré, o čemž nepochybuje, kdežto cizoložného nazývá zlým a čistého dobrým: tohoto pak zove dobrým, protože o něm neví, že jest cizoložný, a ne čistý. Nad to, ujde-li někdo bludem záhubě, jakož jsem prve pravil, že se nám přihodilo na naší cestě, tu člověk bludem získá i něco dobrého. Než, pravím-li, že se v jistých věcech někdo klame beze škody, neb i s jakýmsi svým prospěchem, neříkám, že onen blud není žádným zlem, nebo že jest něčím dobrým, nýbrž že jest zlé, ke kterému se nepřichází, neb dobré, ke kterému se přichází klamem, to jest co z bludu samého nepochází, neb co vychází. Neboť blud ten sám o sobě jest, když se jedná o věc velikou, zlem velikým, když jde o věc malou, zlem malým, ale vždycky zlem. Kdož by jinak leč mýlkou popíral, že přijmouti klam za pravdu, neb pravdu místo klamu zavrci, neb nejisté za jisté a

¹⁾ To jest méně škodnější.

nejisté držeti není zlé? Avšak něco jiného jest za hodného míti člověka, který jest zlý, což jest omyl, a jiné jest nezkusiti od tohoto zlého jiného zla, jestli člověk zlý, jenž se pokládal za dobrého, nijak neškodí. Podobně jiné jest pokládati cestu za jistou určitou (cestu), jež však není tou cestou; jiné zase jest z tohoto zla, omylu, získati něco dobrého, příkladně ujíti úkladům lidí zlých.

VII.

20. Každý blud není hřichem.

O klamech, jako když na příklad někdo dobře smýšlí o člověku zlém, nevěda jaký jest; anebo když se nám místo toho, co tělesnými smysly postřehujeme, namítají věci tomu podobné, jež my pojmáme duchem jakoby tělem, aneb tělem jakoby duchem, jako se zdálo apoštolu Petrovi, když domnívaje se, že má vidění, náhle andělem svatým vysvobozen byl z vězení a pout; anebo, když co na skutečně hmotných věcech jest jemného, pokládáme za drsné, neb co hořkého za sladké, aneb co páchne máme za libovonné, neb myslíme-li, že hřímá, když přejíždí vůz, nebo toto že jest jistý člověk, když to jiný jest, když dva jsou si tak velmi podobní, jakž to často bývá u blížencův, o čemž vece básník:

... „rodičům jen vítaný klam to“, ¹⁾ (Virg. Aen. 10, 392.);

o takových a jiných podobných věcech nevím věru, mám-li je nazývati hříchy. A také netřeba mi pouštěti se nyní do rozplétání přezamotané otázky, která již akademikům, lidem ostrovtipným, hlavy nadělala: má-li mudrc něco vůbec schváliti, aby nezabředl v blud, kdyby za pravé schválil, co jest nepravé, když (jak onino tvrdí) všecko jest buď skryté, neb nejisté. Z kteréž příčiny jsem na počátku svého obrácení napsal tři knihy, aby mi nestálo v cestě, co mi takoruka vstup uzavíralo. A ovšem musil jsem se zhostiti nedůvěry, že naleznu pravdu, protože se zdálo, že ona se vzmáhá jejich důvoděním. Oni totiž kladou každý blud za hřích, jemuž, jak dovozují, není lze se uhnouti, leč by bylo vyloučeno všechno přisvědčení.

¹⁾ Vítaný proto, poněvadž jim nepřekáží tak jako jiným, aby oba syny, sobě tak velmi podobné, rozeznávali.

Prohlašujít zajisté, že každý, kdo přisvědčí věci nejisté, bloudí: rozumujít při svých sice veledůvtipných, ale i velenestoudných hádkách, že v tom, co lidé vidí, není pro nerozeznatelnou podobu s klamem nic jistého, a kdyby i náhodou pravým bylo to, co se vidí. U nás však platí: „*Spravedlivý živ jest z víry.*“ (Řím. 1, 17.) Odejmi přisvědčení a odejmeš víru, poněvadž bez přisvědčení ničemu nevěříš. Jsou pravdy, kterých sice nevidíme, avšak kdybychom v ně nevěřili, nemohli bychom dojítí života blaženého, jenž není jiný, leč věčný. S oněmi však nevím, máme-li se pouštět do řeči, neboť oni — ne že věčně živi budou, ale že v přítomnosti žijí, nevědí: ano říkají, že nevědí ani toho, čeho nemohou nevěděti. Vždyť se ani nikomu nedopouští, aby nevěděl, že žije; nebo jestli nežije, nemůže také ani něčeho nevěděti, protože jen žijící může nejen věděti, ale i nevěděti. Oai se totiž domnívají, že se uvarují bludu, když nepřisvědčí tomu, že žijí: kdežto i blud sám je usvědčuje ze života, jelikož kdo nežije, nemůže blouditi. Jako je tedy nejen pravdivé, nýbrž i jisté, že žijeme, tak jest pravdivo a jisto mnoho jiných věcí, čemuž nechtíti přisvědčiti není žádná moudrost; odstup to, abychom to tak jmenovali, nýbrž spíše je to bláznivost.

21. Blud není vždy hříchem, ale vždycky je zlem.

Než ve věcech, na jakých nezávisí dosažení království Božího, ať se v ně věří nebo ne, ať jsou pravé či za takové se pokládají, nebo jsou nepravé, v takových blouditi, to jest, klásti jednu za druhou, to nebuď považováno za hřích, a jestli přec, tedy za nejmenší a nejlehčí. Ostatně buďsi on jakýkoliv a jakkoli veliký, netýká se té cesty, kterouž jdeme k Bohu: cestou onou jest víra Kristova, která působí skrze lásku. Od té cesty neuchyloval se onen rodičům vítaný klam při synech bliženeckých; také se od cesty té neuchyloval apoštol Petr, když domnívaje se, že má vidění, jedno za druhé tak zaměňoval, že skutečnosti, ve které se nalézal, nerozeznával od představ, v nichž se býti domníval, dokud od něho neodstoupil anděl, jenž ho vysvobodil. Od té cesty neuchyloval se také praotec Jakub, když věřil, že jeho syn, jenž zůstal na živu, byl od dravé zvěře usmrcen. (Gen. 37, 33. 34.) Takovými a jinými podobnými klamy šálíváme se, aniž však trpí

tím víra, kterou máme v Boha; bloudíme, aniž scházíme s cesty, která vede k Němu. Takovéto tedy bludy, byť to nebyly hříchy, sluší počítati ke zlům tohoto života, jenž tak jest podroben marnosti, že tu klam za pravdu přijímáme, že pravdu místo klamu zavrhuje, že nejistotu za jistotu držíme. Ač věci ty nesouvisí s věrou, kterou pro její pravdivost a jistotu spějeme k blaženosti věčné, nicméně souvisí s onou bídou, ve které posud trváme. Nijak by nás zajisté nešálil žádný smysl, ani duševní, ani tělesný, kdybychom již požívali oné blaženosti pravé a dokonalé.

22. Každá lež jest hříchem.

Mějme dále každou lež za hřích proto, poněvadž člověk, nejen když sám pravdu ví, nýbrž i když se jako člověk mylí a klame, má mluvit to, co má na mysli, buďsi to již pravé, nebo za pravé jméno, neb ne. Každý zajisté, kdo lže proti svému smýšlení, má úmysl řeči svou klamati.¹⁾ A slova nejsou

¹⁾ Sv. Tomáš Akv. stanoví ve své rozpravě „o lži“ (2, 2. q. 110. a. 1.) takto: Sbíhá-li se toto trojí: nepravdivost toho, co se mluví, vůle pověditi nepravdu a úmysl klamati, je tu 1. nepravdivost *materiální*, poněvadž se mluví nepravda; 2. *formální*, protože je tu vůle, říci nepravdu, a 3. *effektivní*, protože je tu úmysl, nepravdivost někomu vštípit. Nicméně se důvod lži odvozuje hlavně z nepravdivosti formální, totiž z toho, když má někdo vůli něco nepravdivého říci. Že však zamýšlí někdo uvést klamem v něčí mysl nepravdu, to není podstatnou podmínkou lži, nýbrž jakési její dokonání.

Tomu ovšem zdá se odporovati výměr sv. Augustina, jenž klade za podmínku úmysl klamati. Dobře však poznamenává J. Faure, že sv. učitel chtěl mluvit pouze o té lži, kterou všichni tehdejší filosofové bez rozdílu za lež měli, a jež chová v sobě úmysl klamati. Zde se může uvést, co píše sv. Augustin v knize „O lži“ v hl. 4., kdež rozebíraje věo po obojí stránce, zdali se úmysl klamati vyžaduje či ne, uzavírá takto: „Lže-li tedy, kdo nemá vůle klamati — o tom lze býti na rozpacích. Nikdo však nepochybuje, že takový, jenž samovolně mluví nepravdu za účelem klamání, lže, avšak *zdali jediné to jest lež*, toť jiná otázka. Zkoumejme zatím jenom ten druh, v kterém se všichni srovnávají: zdali to někdy prospívá, mluvit něco nepravdivého s úmyslem, aby byl někdo oklamán.“ A i zde se táže, je-li taková lež vždy nedovolena. Proto dí Faure dále: Kdekoli sv. Augustin onoho výměru užívá, rozumějme mu vždy takto: Podle mínění všech jest lži aspoň to, když někdo samochtě mluví nepravdu s úmyslem, aby klamal. Neboť jak sama zatmělost otázky, v čem by záležela povaha lži, tak i různé názory tehdejších filosofů nutily

zajisté ustanovena k tomu, aby se jimi lidé navzájem klamali, nýbrž aby jimi každý své myšlenky uváděl ve známost jiného. Užívati tedy slov ke klamání, k čemu určena nejsou, jest hřích. A nedomnívejme se, že by některá lež nebyla hříchem proto, že lze někdy lhaním někomu i prospěti. Vždyť i krádeží můžeme někdy prospěti; cítí-li chudás, jemuž se veřejně (kradená věc) dává, že mu to pomáhá, a necítí-li boháč, jemuž se tajně krade, škody, neříkej proto nikdo, že taková krádež není hříšna. Tak by se i cizoložstvím mohlo prospěti, když se zdá, že, nemělo-li by se některé (osobě) dopustiti, by mohla samou láskou zemřít, ale když bude živa, že se bude moci pokáním očistiti: tu také nikdo neupřes, že takové cizoložství jest hříchem. Právem-li se nám líbí čistota, co zavinila pravda, že onano nemá býti pro něčí prospěch porušena cizoložstvím, ale tato má býti porušena lhaním? Že to všelijak pomohlo lidem, kteří ve prospěch lidský lhou, toho popřít nelze; při takovémto však prospěchu právem si buď pochvalujeme, neb i časně odměňujeme dobrou vůli, ale nikoli podvod, jemuž stačí, když se promíne, a jenž také nebuď rozhlašován, zvláště ne mezi dědici Nového zákona, jimž bylo řečeno: „*Buď řeč vaše: jest, jest; ne, ne: což pak nad to více jest, to od zlého jest.*“ (Mat. 5, 37.) Pro toto zlé, které se nám, dokud v této smrtelnosti trváme, nepřestává vtírati, říkají i sami spoludědici Kristovi: „*Odpusť nám naše viny.*“ (Mat. 6, 12.)

VIII.

23. Příčinou dobrých věcí jest Bůh, zlých pak vůle tvorův.

Když jsme tedy pojednali krátce o těchto věcech, jak zde bylo nutno, jelikož jest nám poznati příčiny věcí dobrých i zlých, pokud toho vyžaduje ona cesta, jež nás má přivésti do království, ve kterém bude život beze smrti, pravda bez bludu, blaženost bez znepokojování, nikterak se nesluší, bychom

sv. Augustína, aby se ve své rozpravě takto omezoval. Ostatně z jiných jeho spisů vysvítá, že za hříšné lži pokládal i ty, které někdo pronesl i bez úmyslu klamati, jak tomu později učil sv. Tomáš a ostatní theologové. Povšimněme si jen, co dí v čl. 18. této „Rukověti“: „Tento však, ať již to, co mluví, jest o sobě jakékoli, přece skrývá v srdci něco jiného, a něco jiného jazykem pronáší, a to jest zlé a vlastní známkou lháře“ — tedy i když schází úmysl klamati.

pochybovali o tom, že příčinou věcí dobrých, k nám hledících, není nic jiného než dobrotivost Boží, zlých však věcí (příčinou) že bývá vůle změnitelného dobra, anděla napřed, potom člověka, když se odchyluje od dobra nezměnitelného.

24. Další příčiny zlého.

Tot¹⁾ tedy první zlo čili první ujma dobrého u stvoření rozumného; potom, i když ani nechtěli, dostavila se nevědomost těch věcí, jež se mají konati, a žádostivost věcí škodlivých, k nimž se přidružily jako průvodčí blud a bolest; ono pak odstrašující hnutí v duchu, jenž pocituje, když toto dvojí zlé hrozí, slove bázeň. Došel-li dále duch toho, čeho si žádal, ač je to třeba škodlivé nebo bláhové, čeho však on již v bludu svém neznamená, tu buď se poddává chorobnému kochání, nebo se dává unášeti i marnou veselostí. Z těchto chorobných a nehojných, nýbrž chudých jakoby zříděl prýští se všechna bída bytosti rozumné.

25. Jaké tresty přisoudil Bůh andělům, jaké lidem.

Nicméně tato bytost, ač ve zlém postavená, nemohla pozbyti touhy po blaženosti. Ovšem jsou tato zla společna jak lidem, tak i andělům, kteříž podle zloby své spravedlností Páně jistou měrou byli odsouzeni. Než člověk má ještě zvláštní trest; bylť pokutován i smrtí tělesnou. Trestem smrti byl mu zajisté pohrozil Hospodin, kdyby se dopustil hříchu: udělil mu sice svobodnou vůli, leč tak, aby ho mohl zákonem svým řídit i hrozbou zahynutí odstrašovati. Postavil ho i do ráje, jakoby do nástinu života (věčného), aby se odtud povznesl k věcem lepším, kdyby šetřil spravedlnosti.

26. Hřích v ráji stal se spolu se zlou žádostivostí dědičným pro všecko potomstvo.

Poněvadž však hřešil, proto byv odtud vyhnán, zapletl s sebou v pokutu smrti a zavržení také své potomstvo, které hříchem svým v sobě jakoby v kořenu nakazil, tak že všecken rod, jenž prostředkem tělesné žádostivosti, z trestu naň podobně jako za neposlušnost připadlé, pojíti měl od něho a od

¹⁾ Totiž odchýlení se od Boha.

ženy jeho, která spolu s ním, an skrze ni se prohřešil, byla zavržena, zdědil hřích prvotní, následkem čehož, potácej se v bludech a rozmanitých nemocech, měl spolu s odpadlými anděly, těmito svůdci, pány a společníky svými, stržen býti k poslednímu trestu, který nemá konce. Tak „*skrze jednoho člověka hřích na tento svět vešel, a skrze hřích smrt, a tak na všechny lidi smrt přišla, v němž všickni hřešili*“. (Řím. 5, 12.) Světem rozumí apoštol na tomto místě všechno pokolení lidské.

27. Stav člověčenstva po hříchu Adamově; náprava jeho jest dílem milosti Boží.

Tak se tedy věci měly: ve zlém spočívala ano i zmítala se, ze zlého do zlého padajíc, všeho pokolení lidského spousta zavržená a počtena se stranou andělů, kteří zhřešili, pykala za bezbožný odpad svůj trestem přezaslouženým. Ze spravedlivého hněvu Božího pochodí to, co *o své ujmě* činí lidé zlí následkem své slepé a nezkrocené žádostivosti, ano i to, že musí tresty takové *proti své vůli* buď zjevně nebo tajně vytrpěti;¹⁾ arcíť ne proto, že by přestávala dobrotivost Stvořitele, udělovati život a živoucí moc i zlým andělům; neboť kdyby přestalo toto udělování, zhynuli by; a také ne proto, že by přestávala u lidí, jakkoli z plemene pokaženého se rodících, símě utvářeti, duší je obdařovati, jejich údy pořádati, smysly jejich na všech místech a ve všech dobách oživovati a jim výživy poskytovat. Usoudilať zajisté, že jest lépe ze zlého činiti dobré, než nedopouštěti, aby něco zlého bylo. A kdyby byla naprosto nechtěla, aby se stala náprava člověčenstva, tak jako se žádná nestala u andělů bezbožných, zdaž toto stvoření, jež se Boha spustilo, jež zneužívajíc své volnosti, přikázání svého Stvořitele, které mohlo tak snadno zachovati, pošlapalo a přestoupilo, jež obraz svého Původce, odvracejíc se tvrdošíjně od jeho světla, v sobě porušilo a jež svobodnou vůlí svou ze spasitelné poslušnosti k jeho zákonům pošetile se vyzulo, zdaž by nebylo vším právem od Něho na věky zhola opuštěno a dle své zásluhy ustavičným trestem stíženo? Jistě by tak byl učinil (Bůh), kdyby byl býval jenom spravedlivý, a nikoliv také milosrdný, kdyby byl nechtěl nepo-

¹⁾ T. j. spravedlivý hněv Boží dopouští, když oni samovolně zlé činí, a ustanovuje, co mají proti vůli své trpěti.

vinné milosrdenství své projevit daleko zračitěji vysvobozením (lidí) nehodných.

IX.

28. Andělé, kteří se Bohu nezprotivili, byli v dobrém utvrzení.

Kdežto se někteří andělé ve své bezbožné pýše Boha spustili a (proto) s vznešených příbytků do nejhlubších temnot byli strženi, setrval ostatní počet andělů s Bohem ve věčné blaženosti a svatosti. Nerozmnožiliť se zajisté z jednoho kleslého a zavrženého anděla andělé ostatní, aby je tak jako lidi držel hřích prvotní v poutech podrobenosti, když po sobě nastupují, a aby táhl všecky k zaslouženým trestům; nýbrž, když se ten, jenž se ďáblem stal, pozdvihl s ostatními, kteří se k němu v bezbožnosti přidružili, a když poražen byl v tomto s nimi pozdvžení, tu ostatní andělé v oddaném poslušenství Boha se přidrželi, a nabyli také, čehož onino dříve neměli, jistého uvědomění, ubezpečujícího je, že jejich stálost bude ustavičná a nikdy neklesne.

29. Místo padlých andělů zaujme napravená část člověčenstva.

Když tedy po spuštění se Boha nepropadlo zkáze všecko množství andělů, zlíbilo se Stvořiteli a řediteli všehomíra, aby ta část, která propadla, u věčné zkáze zůstala, ona však část, která při odpadu oněch při Bohu setrvala, aby se (v bezpečí) těšila z blaženosti, o níž ví s naprostou jistotou, že bude věčně trvati. Pokud však byla společnost andělská oním pádem ďábelským umenšena, to má nahraditi jiné stvoření rozumné, z lidí pozůstávající, a sice, poněvadž všecko propadlo pokutám pro hřích prvotní a pro hříchy vlastní, ta jeho část, která se znovu napraví. To zajisté mají zaslíbeno světcové vzkříšení, že budou rovni andělům Božím. Tak nebeský Jerusalems, matka naše, obec Boží, nebude zkrácen v počtu svých obyvatelů, ba bude snad vládnouti v množství ještě hojnějším. Ovšem není nám povědom ani počet lidí svatých, ani duchů nečistých, na jichž místo nastupující synové matky svaté (církve), která se zdála na zemi býti neplodnou, trvati budou beze všeho omezení času v onom pokoji, z něhož onino vypadli. Leč počet oněch obyvatelů, jak ten, který nyní jest, tak i ten, který bude, jest před očima toho Mistra, jenž „*povolává toho*“.

co není, jakoby bylo“ (Řím. 4, 17.) a jenž všecko pořádá u míře a počtu a váze. (Moudr. 11, 21.)

**30. Lidské pokolení nemůže se napravití vlastními zásluhami.
V jakém smyslu pozbylo svobodné vůle.**

Než může-li ta část pokolení lidského, kteréž Bůh zaslíbil vysvobození a království věčné, napravití se zásluhou vlastních skutkův? Odstup to. Neboť zdaž může ten, kdo propadl zkáze, konati něco dobrého, leč pokud by byl vysvobozen ze zkázy? Zdaž svobodnou vůlí svou? I to odstup. Neboť když člověk zle užil svobodné vůle své, ztratil sám sebe i ji. Vždyť jako ten, který se sám vraždí, za živa se sice vraždí, avšak když se zavraždil, nežije: tak i když někdo svobodnou vůlí hřešil, jakmile hřích zvítězil, pozbyl svobodné vůle, neboť „*od koho kdo přemožen, toho jest i otrokem*“ (II. Petr. 2, 19.) Toť zajisté výrok apoštola Petra; a když to jest pravda, jakou svobodu může míti zadáný otrok, leč tu, že se kochá ve hříchu? Svobodně zajisté otročí ten, kdo dobrovolně činí vůlí pána svého. A proto svobodným ke hříchu je ten, kdo jest otrokem hříchu. Z čehož jde, že nebude svobodným ke skutkům spravedlivým, leč když vysvobozen jsa od hříchu počne býti sluhou spravedlnosti. Neboť pravá svoboda jest pro radost ze skutků řádných, a podobně zbožná služba pro poslušnost příkázání. Avšak odkud nabude svobody ke skutkům dobrým člověk zadáný a prodaný, leč vykoupí-li ho ten, jenž zvolal: „*Osvobodí-li vás Syn, právě svobodni budete?*“ (Jan 8, 36.) Dokud nebyl učiněn v tom počátek u člověka, kterak se může kdo honositi, že koná dobré skutky svobodnou vůlí, když není ještě svobodným ke skutkům dobrým, leč by se nadutě chlubil marnou pýchou? Této však nepřipouští apoštol řka: „*Milostí spaseni jste skrze víru.*“ (Efes. 2, 8.) ¹⁾

¹⁾ Co praví zde sv. učitel o ztrátě svobodné vůle, není třeba bráti tak stroze a doslovně. Vždyť v jiném spisu svém (Ad Bonifacium kn. I. hl. 2. čl. 4.) dí sám: „Kdož pak z nás tvrdí, že hříchem prvního člověka vymizela v pokolení lidském svobodná vůle? Svoboda sice hříchem vymizela, avšak ona, jaká byla v ráji.“ Tedy ne vesměs všecka. A zde dokládá, že Adam ztratil svobodnou vůli jako ztratil sebe. Sebe však neztratil, hledíme-li k podstatě lidské, neboť zůstal člověkem; porušil toliko původní stav člověka, a proto také neztratil svobodné vůle co do její podstaty, nýbrž připravil se o její dokonalost, kterouž byla nad zásluhu

31. Víra i dobré skutky jsou z daru Božího.

Aby pak (onino) si nepřičítali aspoň víry tak, by ani nepoznávali, že jim byla dána od Boha, proto, jak dí apoštol na jiném místě, že došel milosrdenství, aby věrným byl (I. Kor. 7, 5.), tak i zde doložil řka: „*A to ne sami ze sebe: dar zajisté Boží jest* (to); *ne ze skutků* (které jsme učinili), *aby se někdo nechlubil*“ (Efes. 2, 8. 9.). A abychom se nedomnívali, že se bude věřícím nedostávat dobrých skutků, dodal ještě: „*Nebo dílo jeho jsme, stvoření jsouce v Kristu Ježíši k skutkům dobrým, kteréž připravil Bůh, abychom v nich chodili.*“ Tenkrát tedy se stáváme právě svobodnými, když Bůh nás vzdělává, to jest uzpůsobuje a utvořuje nás, ne (teprv) jako lidi, neb to již učinil, nýbrž jako dobré lidi, což činí nyní svou milostí, abychom byli v Kristu Ježíši nové stvoření, podle slova: „*Srdce čisté stvoř ve mně Bože.*“ (Žalm 50, 12.) Neboť srdce, jaké k přirozenosti lidské náleželo, byl mu již Bůh stvořil.

32. Bůh v nás působí chtění i vykonání.

Rovněž aby se nikdo nechlubil, ne-li zrovna skutky, tedy samou svobodnou vůlí, jako by od ní počínala se všechna zásluha, jako by jí svoboda sama příslušela jako patřičná odměna za dobré skutky, ten ať poslechne, co praví týž zvěstovatel milosti: „*Bůh zajisté jest, kterýž působí ve vás i chtění, i vykonání podle dobré vůle (své).*“ (Filipp. 2, 13.) A na jiném místě: „*Protož není na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, ale na Bohu, kterýž se smilovává.*“ (Řím. 9, 16.) Ač nelze pochybovati, že člověk, který tak dospěl věkem, že již užívá rozumu, nemůže věřiti, doufati a milovati, leč když sám chce, ani nemůže dosíci palmy povolání Božího na výsosti, leč když vůlí svou spoluběží, kterakž tedy *není na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, ale na Bohu, který se smilovává*, leč jestli, jak psáno jest, i samu „*vůli Bůh připravuje*“? (Přísl. 8, 35.)¹⁾ Jinak

obdařena. — Neméně i dalšími slovy: „ke hříchu svobodným je ten, kdo jest otrokem hříchu“, vyslovuje sv. Augustin více, než míní říci, užívaje jaksi silnějších výrazů; neupírá zde, že člověk i ve stavu hříchu může činiti dobré skutky (ovšem ne spasitelné), neb že se v některých případech může vystříhati hříchu, nýbrž upírá jen, že by se svobodná vůle jeho mohla bez pomoci milosti Boží uvarovati hříchů všech, tak aby nikdy nehřešila.

¹⁾ Podle Septuaginty.

byla-li slova: „*není na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, ale na Bohu, kterýž se smilovává*“ řečena z té příčiny, že se tak děje z obojí strany, totiž i vůlí lidskou i smilováním Božím, měli bychom výroku: „*není na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, ale na Bohu, kterýž se smilovává*“ rozuměti tak, jako kdyby bylo řečeno: nestačí pouhá lidská vůle, nepřistoupí-li k ní smilování Boží. Tedy nestačí také pouhé milosrdenství Boží, nepřistoupí-li i vůle lidská. A tak, bylo-li správně řečeno: „*není na člověku, jenž chce, nýbrž na Bohu, jenž se smilovává*“, poněvadž samotná vůle člověka toho nedocílí, proč by se nemohlo správně říci také naopak: není na Bohu, jenž se smilovává, nýbrž na člověku, jenž chce, poněvadž samotné smilování Boží toho nedocílí? Protože však žádný křesťan, aby zjevně neodporoval apoštolu, neopovážil by se říci: „*není na Bohu, jenž se smilovává, nýbrž na člověku, jenž chce*“, nezbývá, než abychom uznali, že správně bylo řečeno: „*není na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, nýbrž na Bohu, kterýž se smilovává*“, a to proto, aby všechno bylo dáno na Boha, jenž dobrou vůlí člověka i připravuje ku posilnění, i posiluje přípravou.¹⁾ Předcházíváť dobrá vůle lidská mnohé dary Boží, nicméně ne všechny: ale mezi ty, kterých nepředchází, patří přece sama. Neboť v Písmech svatých čteme jednou: „*Milosrdenství jeho předejde mne*“ (Žalm 58, 11.), po druhé pak: „*Milosrdenství tvé následovati mne bude.*“ (Žalm 22, 6.) Toho, jenž nechce, předchází, aby chtěl; chtějícího následuje, aby nechtěl marně. Neboť proč se nám káže, abychom se modlili za své nepřátele, kteří ovšem zbožně žítí nechtějí, leč aby Bůh způsobil v nich i chtění? Podobně proč máme prositi, abychom vzali, než aby učinil, co chceme, ten, jenž učinil, abychom chtěli? Tudíž modlíme se za své nepřátele, aby milosrdenství Boží je předcházelo, jako předchází i nás: modlíme se pak za sebe, aby milosrdenství Boží nás následovalo.

¹⁾ Vhodným příkladem osvětluje tuto nauku sv. Anselm (De conc. gr. et lib. arb. c. 5. al. 15.) řka: „*Není na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží*“, dolož: že chce a běží, jako dává-li kdo šat nahému, jemuž není ničím povinován a jenž si sám roucho nijak pořídit nemůže; tedy ač obdařený má na vůli roucha darovaného užiti neb neužiti, přece, užije-li ho, není to zásluhou jeho, že jest oblečen, nýbrž toho, kdo mu roucho dal. A tak by se mohlo říci: není na tom, kdo jest oblečen, nýbrž na tom, kdo se smiloval, to jest, kdo mu roucho dal.

X.

33. Lidé jsou od přirozenosti syny hněvu; proto mají potřebí usmíření s Bohem.

Trvalo tedy pokolení lidské ve spravedlivém odsouzení a všickni byli syny hněvu, o kterémžto hněvu psáno jest: „*Všichni dnové naši mizejí a od hněvu tvého hyneme: léta naše jako pavučina počtena budou.*“ (Žalm 89, 9.) O témž hněvu dí i Job: „*Člověk narozený z ženy krátký má život a naplněn jest hněvem.*“ (Job 14, 1. O hněvu tom dí i Pán Ježíš: „*Kdo věří v Syna, má život věčný: ale kdo jest nevěřící Synu, neužije života, nýbrž hněv Boží zůstává na něm.*“ (Jan 3, 36.) Nepraví: přijde, nýbrž zůstává. S ním zajisté každý člověk se rodí. Pročež vece apoštol: „*Byli jsme z přirození synové hněvu, jako i jiní.*“ (Efes. 2, 3.) Oč pak těžší a nebezpečnější byl tento stav hněvu, ve kterém se člověčenstvo po prvotném hříchu nalézalo, když nad to přimnoženo bylo i těžších neb hojnějších (hříchů), tím potřebnější byl prostředník, to jest smírce, aby utišil hněv ten přinesením obzvláštní oběti, jejíž stínem byly všechny oběti Zákona a prorokův. Z kteréžto příčiny dí apoštol: „*Poněvadž nepřátelé byvše, smíření jsme s Bohem skrze smrt Syna jeho: mnohem více nyní ospravedlnění jsouce krví jeho, osvobození budeme od hněvu skrze něho.*“ (Řím. 5, 10. 9.) Když pak se mluví o Bohu, že se hněvá, nerozumí se tím nějaké znepokojení jeho, jaké bývá v duchu člověka, když se rozhněvá, nýbrž hněvem přezvána tu přenesením jména od vášní lidských pomsta jeho, která není než spravedlivá. Že tedy skrze prostředníka docházíme smíření s Bohem a že Ducha svatého přijímáme, abychom z nepřátel stali se syny — „*nebo kteřížkoli Duchem Božím vedeni bývají, tiť jsou synové Boží*“ (Řím. 8, 14.) — to jest milost Boží skrze Ježíše Krista Pána našeho.

34. Kristus při narození svém vzal na se celou přirozenost lidskou. ¹⁾

Kdyby se mělo říci o prostředníku tolik, co by hodno bylo říci, bylo by to dlouhé, ač ani není možno, aby to člověk

¹⁾ Proti Monofysitům, zvláště Apollinaristům, kteří berouce doslovně výrok: „Slovo tělem učiněno jest“ učili, že božská přirozenost Páně se proměnila v lidskou; jiní zase naopak, že lidská proměnila se v božskou.

hodně vypověděl. Kdož by zajisté mohl přiměřenými slovy vyložit to jedinké, že „*Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi*“ (Jan 1, 14.), bychom uvěřili v jediného Syna Boha Otce všemohoucího, jenž se narodil z Ducha svatého a z Marie Panny. Slovo zajisté učiněno jest tělem tak, že božství tělo na sebe vzalo, a nikoliv tak, že by se božství v tělo proměnilo. Tělem musíme zde vyrozumívati člověčenství, poněvadž se ve výroku tom část běře za celek, jako se jinde dí: „*Protož ze skutků zákona nebude ospravedlněno před ním žádné tělo*“ (Řím. 3, 20.), to jest žádný člověk. Nesmíť býti řečeno, že byla přijata přirozenost lidská a že jí něco scházelo, leda že přirozenost ta byla zhola prázdná vší vazby hříchu, že nebyla toho druhu, jaká ze žádostivosti těla přichází na svět z obého pohlaví, podobená hříchu, jehož vina smývá se v obrodu; nýbrž taková, jaká slušela se narození z panny, kteráž ji jako matka počala věrou, a ne žádostivostí; neboť kdyby při jeho zrození čistota její byla hývala porušena, nebyl by se již narodil z panny a klamně by, což daleko buď, že se z Marie Panny narodil, vyznávala veškerá církev, která napodobíc jeho matku, každodenně rodí údy jeho, ač jest pannou. Líbí-li se, čti, co jsem psal o panenství svaté Marie muži osvícenému, jejž s úctou a láskou jmenuji, Volusianovi.

35. Ježíš Kristus jest i Bůh i člověk.

Ježíš Kristus, Boží Syn, je tedy i Bůh i člověk: Bůh přede všemi věky, člověk v našem věku. Bůh jest, protože jest Slovo Boží: „*Bůh bylo Slovo*“ (Jan 1, 1.); člověk pak, protože duše rozumná a tělo se spojily se Slovem v jednu osobu. A tak pokud jest Bůh, jsou On a Otec jedno; pokud pak jest člověk, jest Otec větší jeho. Jsa jediným Synem Božím nikoli po milosti, nýbrž po přirozenosti, učiněn jest i synem člověka, aby byl také milosti plný, a tak je týž sám obé a z obého jeden Kristus. „*Neboť „jsa ve způsobě Boží, nepoložil toho sobě za loupež“*, že má přirozenost, to jest „*že jest rovný Bohu: ale sebe samého zmařil, přijav způsobu služebníka*“ (Filipp. 2, 6. 7.), aniž pozbýval neb umenšoval způsoby Boží. A tak i menší učiněn jest, i rovný zůstal, jsa z obého jeden, jak jsem pravil; jinaký však jest proto, že jest Slovo, jinaký proto, že jest člověkem: že jest Slovo, jest Otci rovný; že jest člověkem, jest Ho

menší. Jeden Syn Boží a týž i syn člověka, jeden syn člověka a týž i Syn Boží: ne dva synové Boží, Bůh a člověk, nýbrž jeden Syn Boží: Bůh bez začátku, člověk od jistého počátku, Pán náš Ježíš Kristus.

XI.

36. Velikolepě se ukazuje milost Boží v tom, že lidská přirozenost Kristova uvedena ve spojení s přirozeností božskou.

Zde se nám co nejveleběji a nejzračitěji vyjevuje milost Boží. Neboť čím zasloužila si toho přirozenost lidská u Krista jako člověka, aby tak bezpříkladně byla přijata v jednotu osoby jediného Syna Božího? Nadešla-li tu jakás vůle dobrá, či vytrvalost v jakémsi dobrém předsevzetí, či nějaké skutky dobré, aby člověk tento zasloužil vejíti v jednu osobu s Bohem? Byl by tu člověk ten dříve, a dostalo by se mu tohoto neobvyčejného dobrodiní proto, že si Boha zvláště zasloužil? Vždyť jak počal býti člověkem, nepočal tento člověk býti ničím jiným, než Synem Božím, a to jediným, a zajisté i Bohem, protože pro Boha Slovo, přijavši jej, učiněno jest tělem, aby, jako každý člověk jedna jest osoba, totiž rozumná duše a tělo, i Kristus byl osoba jedna: Slovo a člověk. Proč že dostalo se přirozenosti lidské tak veliké slávy, beze vší pochyby darmo, bez jakýchkoli předchozích zásluh, leč proto, aby se tím veliká a samotná milost Boží patrnou stala těm, kteří to zbožně a střízlivě uvažují, aby pochopili lidé, že touž milostí docházejí ospravedlnění, kterouž se stalo, že Kristus jako člověk nemohl míti žádného hříchu? Proto také, když anděl zvěstoval Matce Jeho, že Ho má poroditi, pozdravil ji slovy: „*Zdráva buď milostí plná.*“ A hned potom doložil: „*Nalezla jsi milost u Boha.*“ (Luk. 1, 28. 30.) A praví se o ní, že jest milostí plná a že nalezla milost u Boha, protože se stala matkou Pána svého, ano Pána všech (lidí). O Kristu pak samém evangelista Jan vypověděl: „*A Slovo tělem učiněno jest, a přebývalo mezi námi*“, dokládá: „*i viděli jsme slávu jeho jakožto jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy*“. Tím totiž, když praví: *Slovo tělem učiněno jest*, vysvětluje *Plného milosti*, a slovy: *slávu jednorozeného od Otce* vypovídá *Plného pravdy*. Pravda zajisté sama, jednorozený Syn Boží ne z milosti, nýbrž po přiroze-

nosti, přijavši člověčenství z milosti, vešla s ním v takovou jednotu osoby, že týž (Syn Boží) byl také synem člověka.

37. Milost zjevna i v narození Kristově.

Neboť tentýž Ježíš Kristus, Syn Boží jednorozený čili jediný, Pán náš, narodil se z Ducha svatého a Panny Marie. Duch svatý jest zajisté dar Boží, leč takový, že sám jest dárce rovný, tak že Duch svatý je také Bůh ne menší Otce a Syna. Když tedy narození Kristovo pochodí dle člověčenství z Ducha svatého, co jiného se odtud dokazuje, než milost sama? Neboť když se Panna otázala anděla, kterak že se stane to, co jí byl zvěstoval, anaž muže nepoznávala, odpověděl anděl: *„Duch svatý sstoupí v tě, a moc Nejvyššího zastíní tebe; a protož i co se z tebe svatého narodí, slouti bude Syn Boží.“* (Luk. 1, 35.) A když ji chtěl Josef propustiti, poněvadž se domníval, že z cizoložství má v životě, věda, že ne od něho, dostal od anděla takovouto odpověď: *„Neboj se vzítí (k sobě) Marii, manželku svou: neboť což v ní zrozeno jest, z Ducha svatého jest“* (Mat. 1, 20.), t. j. co tu myslíš, že pochodí od jiného muže, jest od Ducha svatého.

XII.

38. Kristus narodil se z Ducha sv. ne jako z otce, z Marie Panny však jako z matky.

Než zdali proto řekneme, že otcem Krista jako člověka jest Duch svatý, že jako Bůh Otec zplodil Slovo, tak Duch svatý zplodil člověčenství, že by Kristus, jenž z obojí této podstaty jeden jest, byl Synem Boha Otce podle Slova, a (Synem) Ducha svatého podle člověčenství, když Duch sv. jej jakoby otec zplodil z matky panny? Kdož by se to říci opovážil? Není však potřebí ukazovati důvody, jaké by z toho následovaly nesmyslnosti, když již tohle samo je tak nesmyslné, že toho snést nemůže žádný věřící sluch. Jako tedy vyznáváme: Pán náš Ježíš Kristus, jenž z Boha jako Bůh, jako člověk pak z Ducha svatého a Panny Marie se narodil, jest obojí podstatou, božskou i lidskou, jediný Syn Boha Otce všemohoucího, od něhož Duch svatý vychází. Kterak tedy díme, že se Kristus zrodil z Ducha svatého, když Ho Duch svatý ne-

zplodil? Snad proto, že jej učinil? O Pánu našem Ježíši Kristu jako Bohu platí, že „*všecky věci skrze něho učiněny jsou*“ (Jan 1, 3.); avšak jako o člověku platí o něm, že i sám učiněn jest, jakž dí apoštol: „*Učiněn jest ze semene Davidova podle těla*“ (Řím. 1, 3.). Poněvadž však onoho tvora, ježž Panna počala i porodila, byť přináležel jedině osobě Syna, učinila všecka Trojice, ježto nelze skutků Trojice (dle osob) odlišovati, proč že samotný Duch svatý uvádí se jako jeho učinitel? Rozumí-liž se tenkrát, když se jedné ze tří (Osob) nějaké dílo přičítá, že tu působí celá Trojice? Ovšem, takť jest, a lze toho i příklady dokázati. Leč nemůžeme se při tom pozdržovati. Neboť běží o to, kterak že bylo řečeno: *Narodil se z Ducha svatého*, když žádným způsobem není Synem Ducha svatého. Přeceť se nesmí říci, že když Bůh učinil svět, byl by tento synem Božím, nebo že by se byl z Boha narodil, nýbrž že byl učiněn, neb stvořen, neb založen, neb ustanoven od Něho, neb jakkoli jinak se to správně říci může. Proto tedy vyznáváme-li, že se (Kristus) narodil z Ducha svatého a Panny Marie, kterak by neměl býti synem Ducha svatého, ale měl by býti synem Panny Marie, když se i z něho i z ní narodil, těžká věc je to vysvětliti. Bezpochyby proto, že se jistě nenarodil z něho jako z otce tak, jako se narodil z ní jako z matky.

39. Neříká se všemu syn, co se z někoho rodí.

Nelze tudíž připustiti, aby se všemu napořád dávalo jméno syn, co se z něčeho rodí. Neboť, ať pomínu toho, že se jinak rodí z člověka syn a jinak vlas, a veš a hlíště, což nejsou žádní synové: ať tedy toho pomínu, protože neslušno je toho s takovou věcí srovnávati — nicméně může každý správně říci, že ti, kdož se rodí z vody a z Ducha svatého, nejsou syny vody, nýbrž že dobře slovou syny Boha Otce a matky církve. Tak se tedy z Ducha svatého narodil Syn Boha Otce, a ne Syn Ducha svatého. Neboť co jsem prve pověděl o vlasu a ostatních věcech, to platí jen potud, pokud si tím připomínáme, že nelze jmenovati vše, co se z někoho rodí, také i synem toho, z koho se to rodí. Podobně, říká-li se některým lidem, že jsou syny někoho, nenásleduje z toho, že by bylo lze o nich říkati, na př. o prisvojencích, že se také z něho narodili. Bývá také řeč o synech pekla; ti se z něho nenarodili, nýbrž jsou pro ně

připraveni, podobně jako synové království, kteří se připravují pro království.

40. Kristovo narození z Ducha svatého vysvětluje se tak, že se člověčenství Páně stala přirozenou i milost, kterouž se Duch svatý označuje.

Jako se tedy stává, že se jedno rodí z druhého jinak než syn, a že ne každý, komu se říká syn, narodil se z toho, jehož synem slove, tak zajisté se nám ve způsobu, jímž se Kristus zrodil z Ducha svatého ne jako syn jeho a z Marie Panny jako syn její, vyskytuje ona milost Boží, která způsobila, že se člověk¹⁾ bez jakýchkoli předchozích zásluh svých, hned v počátku, jak přirozenost ta bytovati počala, se Slovem Božím spojil v jednu osobu tak, aby Syn Boží byl též jako syn člověka, a syn člověka též jako Syn Boží, a aby následkem tohoto přijetí lidské přirozenosti stala se člověku tomu jistou měrou přirozenou i sama milost, tak by se nedopustil žádného hříchu. A tato milost musila proto býti označena Duchem svatým, poněvadž on sám vlastně tak jest Bůh, že slove také darem Božím. Leč tato věc, kdyby se mělo o ní dostatečně promluvit (vůbec-li to možno), vyžádala by si tuze dlouhé rozpravy.²⁾

XIII.

41. Kristus hříchu prostý učiněn byl za nás hříchem.

Ač tedy nebyl zplozen neb počat prostředkem rozkoše z tělesné žádostivosti, ač proto nijak hříchu prvotního byl nezdedil, ač nad to milostí Boží spojen byl ano srostl se Slovem, jednorozeným to nikoli po milosti, nýbrž po přirozenosti Synem Otce, v jednu osobu způsobem podivuhodným a nevypravitel-

¹⁾ Rozuměj: člověčenství, lidská přirozenost Páně.

²⁾ Sv. Tomáš Akv. zbyl se otázky této krátce a jasně (3. p. q. 32. a. 3. ad 1.): Kristus počat byl od Marie Panny, neb ona dala hmotnost k utváření vidu (*ministrante materiam in similitudinem speciei*), a *proto* slove Kristus synem jejím. Z Ducha svatého však počat byl Kristus podle člověčenství jakožto od příčiny účinnivé (*sicut de activo principio*), ale nikoliv utvářováním vidu, tak jako syn pochází od otce, a *proto* Kristus nesluje synem Ducha svatého.

ným, ač se proto také sám žádného hříchu nedopustil, nicméně, protože přišel v podobenství těla hříchu (Řím. 8, 3.), prozván byl sám hříchem, poněvadž měl býti na obmytí hříchův obětován. Ve Starém zákoně se totiž hříchem nazývaly oběti za hříchy: a tím byl v pravdě učiněn On, jehož ony byly stínem. Proto, když apoštol řekl: *„Na místě Kristově prosíme: smiřte se s Bohem“*, doložil ještě, řka: *„Toho, kterýž hříchu neznal, učinil za nás hříchem, abychom my učinění byli spravedlností Boží skrze něho.“* (II. Kor. 5, 20. 21.) Nedí, jak čteme v některých vadných opisech: Ten, kterýž hříchu neznal, učinil za nás hřích, jako by byl Kristus za nás hřešil, nýbrž: *„Toho, kterýž hříchu neznal“*, totiž Krista, *„učinil za nás hříchem“* Bůh, s nímž se smířiti máme, to jest (učinil jej) obětí za hříchy, kterouž bychom mohli dojíti smíření. Sám že hříchem jest, bychom my byli spravedlností, nikoli svou, nýbrž Boží, (zakládající se) ne v nás, nýbrž v něm: jako sám jest hříchem nikoli svým, nýbrž naším, jenž se nezakládá v něm, nýbrž v nás: to ukázal podobenstvím hříchu, v němž byl ukřižován, tak aby nemaje sám hříchu na sobě, zemřel hříchu tím způsobem, že zemřel tělu, ve kterém bylo podobenství hříchu, a poněvadž sám nikdy nežil podle starého hříchu, aby probouzející se náš nový život ze staré smrti, kterouž jsme byli ve hříchu odumřeli, zpečetil svým vzkříšením.

42. Kdo zemřel hříchu, může se koupelí křtu sv. obroditi k životu novému.

A to jest veliké tajemství křtu, které se na nás plní, že všichni ti, kdož této milosti dosahují, umírají hříchu, jako se dí o Ném, že hříchem zemřel, poněvadž zemřel tělu, to jest podobenství hříchu, a že obrozujete se z koupele, žijí jako On, když z hrobu vstal, byť byli v jakémkoli věku tělesném.

43. Ve křtu sv. umírá hříchu jak novorozeně, tak stařec.

Jako od dítěte novorozeného až ke starci vetchému není, komu by se měl křest odepřít, tak není nikoho, kdo by ve křtu neumíral hříchu: maličcí však jen prvotnímu, dospělí pak odumírají i všem těm hříchům, kterých špatným životem učinili k onomu, ježž při narození zdědili.

44. Jedním hříchem, jemuž odumřítí máme, rozumí se všechny hříchy vůbec.

Ovšem i o těchto říká se povšechně, že umírají hříchu, ač umírají beze vší pochyby ne hříchu jednomu, nýbrž mnohým, ano vůbec všem hříchům, kolika se jich sami dopustili buď myšlením, neb řečí, neb skutky, protože se obyčejně jednotným počtem označuje množný, jak na př. praví básník:

„luno bylo branným naplněno vojínem“ (Virgil. Aen. 2, 20.),

třeba to mnohými vojíny učiněno bylo.¹⁾ A v našem Písmu (sv.) čte se: „*Modli se k Hospodinu, at odejme od nás hada*“ (Num. 21, 7. podle Septuaginty); nepraví se: hady, jimiž trpěl lid, když to mluvil; a tak nesčíslněkrát. Označují-li se však jeden hřích prvotní množným počtem, jako když říkáme, že křtíme nemluvňata na odpuštění hříchů, neříkajíce na odpuštění hříchu, je to opačný způsob mluvení, kde se množný počet bere za jednotný. Tak se praví v evangeliu, když Herodes zemřel: „*Neboť jsou zemřeli ti, kteříž hledali bezživotí dítěte*“ (Mat. 2, 20.), a nepraví se: zemřel. A v knize Exodus stojí: „*Udělal sobě bohy zlaté*“, kdežto udělali si jen jedno zlaté tele, o němž řekli: „*Tito jsou bohové tvoji, Israeli, kteříž tebe vyvedli ze země egyptské*“ (Exod. 32, 31.), i zde kladouce množný počet za jednotný.

45. Ve hříchu Adamově zahrnuty jsou četné druhy hříchův.

Mohouť se zajisté v jednom hříchu, jenž skrze jednoho člověka přišel na svět a jenž na všechny lidi přešel, pro který křtíváme i děti malé, rozuměti hříchy mnohé, bereme-li to tak, jako by byl onen jeden hřích ve své údy rozčleněn. Neboť v něm zahrnuta i pýcha, poněvadž se líbilo člověku poslouchati spíše sebe, než Boha; i zneuctění, poněvadž Bohu neuvěřil; i vražda, poněvadž se uvrhl ve smrt; i smilstvo, poněvadž čistá mysl člověka porušena byla radou hadí; i krádež, poněvadž vzat byl pokrm zapověděný; i lakotnost, poněvadž si žádal míti více, než co mu mělo dostačovati; a co by se ještě dalo shledati při tomto jediném přestupku, kdyby se bedlivě ohledal.

¹⁾ Luno dřevěného koně před Trojou.

46. Zdá se, že zasahuje děti nejen hřích prarodičů, nýbrž i hříchy vlastních rodičův.

Říká se ne neprůvodně, že také děti odnášejí za hříchy rodičů, nejen oněch prvních lidí, nýbrž i těch, z nichžto se zrodily. Dokud obrodem nezačaly přináležeti do Zákona nového, zajisté na ně připadá výrok božský: „*Ztrestám hříchy otců na synech*“. (Deut. 5, 9.) Zákon tento¹⁾ předpovídan byl tím, když bylo Ezechielem praveno, že hříchy otců nepadnou na syny jejich a že budoucně nemá býti v Israeli za přísloví: „*Otcové jedli hrozen trpký a otrnuly zuby synů*.“ (Ezech. 18, 2.) Neboť proto obrozuje se každý, aby se v něm zrušilo všecko z hříchu toho, s kterým se rodí. Neboť hříchy, kterých se potom (lidé) dopouštějí zlými skutky, mohou i kajícností býti napraveny; vždyť vídáme, že děje se tak po křtu. A tak nebyl obrod ustanoven leč proto, poněvadž porod jest porušen, a to tak velice, že i rozenec z manželství zákonitého dí: „*V nepravostech počat jsem a ve hříších živila mne v životě svém matka má*.“ (Žalm 50, 7.) Nepraví: v nepravosti neb ve hříchu, ač by se i to mohlo správně říci, nýbrž dí raději: v nepravostech a ve hříších. Neboť v jediném tom (hříchu), který přešel na všechny lidi a jenž je tak veliký, že se jím přirozenost lidská změnila a zvrhla v nevyhnutelnou smrtelnost, obsaženo, jak jsem svrchu vyložil, mnoho hříchův, a nad to i jiné (hříchy) rodičů, které, třeba by podobně nemohly změnit přirozenosti, přece vinou svou zasahují synů, leč by ku pomoci přispěla milost darmo daná a milosrdnost božská.

47. Těžko jest rozhodnouti, zatěžují-li potomka také hříchy jiných předkův.

Než o hříších jiných rodičů, těch, kteří byli předky potomkovými počínajíc od Adama až k vlastnímu jeho otci, můžeme se právem držeti různého mínění: buď zdali se přicházejícímu na svět přičítají spolu jich všech skutky zlé i součet jejich hříchů prvotních, tak že by byl na tom tím hůře, čím později by se narodil; či zdali Bůh hrozí potomkům až do třetího a čtvrtého pokolení za hříchy rodičů právě proto, poněvadž jeho hněv, který předkové zavinili, nechce přesahovati míru jeho smilo-

¹⁾ Nový zákon.

vání, tak aby tito, jimž se nedostalo milosti obrodu, nebyli ve svém věčném zavržení zatíženi břemenem přílišným, když by musili dědit hříchy všech předků svých od počátku pokolení lidského a trpěti za ně i příslušné tresty; či zdali se dá nebo nedá bedlivým zkoumáním a vykládáním Písma svatého vyšetřiti něco jiného o věci tak důležité, — toho neodvažuji se na zdař Bůh tvrditi.

XIV.

48. Jeden hřích dědičný mohl býti zahlazen jen jedním prostředníkem: Ježíšem Kristem.

Leč ten jeden hřích, jenž jest tak veliký, protože byl spáchán na místě a ve stavu takové blaženosti, a pro který bylo celé pokolení lidské v jednom člověku jakožto počátku, ano (abych tak řekl) v kořeni svém zavrženo, nemohl býti rozváznán a shlazen jinak, než jedním prostředníkem mezi Bohem a lidmi, člověkem Kristem Ježíšem, jenž se jediný mohl naroditi tak, aby neměl potřebí se obroditi.

49. Křest Janův neobrozoval. Kristus dal se jím pokřtiti z pokory. Účel křtu i smrti Páně.

Ovšem ti, kdož bývali křtěni křtem Janovým, od něhož i On pokřtěn byl, neobrozovali se; křest toho, jenž říkával: „*Připravujte cestu Páně*“ (Mat. 3, 3.), nebyl leč jakousi předběžnou službou, která připravovala na toho jediného, v němž jedině bylo lze se obroditi. Neboť jeho křest není toliko u vodě, jako byl onen Janův, nýbrž i v Duchu svatém, aby kdožkoli v Krista věří, obrodil se z onoho Ducha, z něhož Kristus se zrodil neměl potřebí obrození. Toho důkazem byl onen hlas Otcův, jenž zavzněl nad pokřtěným: ¹⁾ „*Já dnes zplodil jsem tebe*“ (Žalm 2, 7.), kdež se nemíní jeden den dočasný, ve kterém byl pokřtěn, nýbrž (den) nezměnitelné věčnosti proto, aby se ukázalo, že tento člověk patří k osobě Jednorozeného. Neboť den, který ani nezačíná ukončením včerejšího, ani nekončí počátkem zítřejšího, jest stále dnešní. Ve vodě tedy chtěl býti

¹⁾ Tato slova nejsou v evangeliu. Má se důvodně za to, že za příčinou lepšího ojasnění byla připsána v některých, ač nemnohých rukopisech po straně, odkudž časem i do samého textu byla vsunuta.

od Jana pokřtěn, ne aby shlazena byla nějaká nepravost jeho, nýbrž aby ozřejměla jeho veliká pokora. Křest zajisté na něm nenalezl ničeho, co by obmyl, tak jako ani smrt nenalezla na něm ničeho, co by pokutovala, aby tak ďábel, opravdovou spravedlností, a ne mocí násilnou potřený a přemožený, usmrtiv nespravedlivě toho, jenž neměl žádné viny hříchu, skrze něho po plné spravedlnosti ztratil ty, které pro hřích držel (ve své moci). Obé tedy přijal (Pán), i křest i smrt, za příčinou jistého vyrovnání, ne z nějaké politování hodné nutnosti, ale spíše proto, že se chtěl smilovati, aby jeden sňal hřích světa, jako jeden vnesl hřích do světa, totiž do všeho pokolení lidského.

50. Kristem shlazují se všechny hříchy.

Leda že tento jeden vnesl do světa hřích jen jeden, ale tamten jeden sňal ne pouze hřích jeden, nýbrž spolu i všechny, jež shledal býti namnoženy. Pročež dí apoštol: *„Ne jako skrze jednoho hřešícího, tak jest i dar: nebo soud zajisté z jednoho (hříchu) k odsouzení, ale milost z mnohých hříchů (přivádí) k ospravedlnění.“* (Řím. 5, 16.) Jeden zajisté hřích prvotní, jež dědíme, byť i byl samojediný, uvaluje na nás odsouzení, kdežto milost od mnoha hříchův ospravedlňuje člověka, který vedle hříchu prvotního, jež zdědil společně s ostatními, dopustil se sám i mnohých vlastních.

51. Po rodu jsou všickni hodni odsouzení; obrodem se z něho vyprošují.

Než co (apoštol) maličko dále dí: *„Jako skrze hřích jednoho (přišla) na všechny lidi (vina) k odsouzení, tak (přišla) skrze spravedlnost jednoho na všechny lidi (milost) k ospravedlnění života“* (v. 18.), tím se zřetelně naznačuje, že se nikdo nerodí z Adama, aby nebyl držen v odsouzení, a že se nikdo z odsouzení nevysvobodí, leč obrodí-li se v Kristu.

52. Křest jest vypodobení smrti a vzkříšení Páně.

Když byl (apoštol) o pokutě skrze jednoho člověka a o milosti skrze jednoho člověka dost obšírně, jak se mu na epištolu zdálo, promluvil, vystavuje dále veliké tajemství svatého křtu ve kříži Kristově tak, abychom porozuměli, že křest v Kristu

není nic jiného, než podobenství smrti Kristovy; pak že smrt Krista ukřižovaného není nic jiného, než zpodobené odpuštění hříchů, že jako on zemřel smrtí skutečnou, tak se nám i hříchý odpouštějí skutečně; a jako on v pravdě vstal z mrtvých, tak že my v pravdě býváme ospravedlněni. Všeť zajisté: *„Což tedy máme? Zůstaneme-liž v hříchu, aby se milost rozhojnila?“* (Řím. 6, 1.) Bylť před tím pravil, že: *„Kde se rozhojnil hřích, tam se více rozhojnila milost“* (5. 20.). A tudíž si sám položil otázku, mělo-li by se pro dosažení rozhojněné milosti setrvati ve hříchu? Avšak odpověděl: *„Odstup to.“* A doložil: *„Kteříž jsme hříchu zemřeli, kterakž v něm ještě živi budeme?“* Načež aby ukázal, že jsme hříchu zemřeli, dí: *„Zdaliž nevíte, že kteřížkoli pokřtěni jsme v Kristu Ježíši, v smrt jeho pokřtěni jsme?“* (Řím. 6, 2. 3.) Proto dovozuje-li se o nás, že jsme hříchu zemřeli, když jsme v smrti Kristově pokřtěni byli, zajisté umírají hříchu i maličci, kteří v Kristu pokřtěni bývají, poněvadž v smrti jeho pokřtěni bývají. Neboť se praví bez výjimky: *„Kteřížkoli pokřtěni jsme v Kristu Ježíši, v smrt jeho pokřtěni jsme.“* A proto bylo řečeno: aby se dokázalo, že jsme hříchu zemřeli. Jakému však hříchu umírají maličci při obrození, leč tomu, který zdědili při svém narození? Proto platí také o nich, co se dále praví: *„Nebo pohřbeni jsme spolu s ním skrze křest v smrt, abychom jako Kristus vstal z mrtvých skrze slávu Otce, tak i my v novotě života chodili. Nebo poněvadž spolu vštípeni jsme ku podobenství smrti jeho, spolu i vzkříšení (účastni) budeme; to vědouce, že starý člověk náš spolu ukřižován jest, aby vyprázdněno bylo tělo hříchu, abychom více nesloužili hříchu. Nebo kdo umřel, ospravedlněn jest od hříchu. Jestliže pak jsme zemřeli s Kristem, věříme, že spolu s ním také živi budeme: vědouce, že Kristus vstav z mrtvých již neumírá, smrt nad ním nebude více panovati. Nebo že umřel hříchu, umřel jednou: že pak jest živ, živ jest Bohu. Tak i vy za to mějte, že zajisté zemřeli jste hříchu, ale živi jste Bohu v Kristu Ježíši.“* (Řím. 6, 4—11.) Tím tedy počal dokazovati, že nemáme trvati ve hříchu, aby se rozhojnila milost, a pravil: *„Jestliže jsme hříchu zemřeli, kterak v něm živi budeme?“* A na důkaz, že jsme hříchu zemřeli, dokládal: *„Zdaliž nevíte, že kteřížkoli pokřtěni jsme v Kristu Ježíši, v smrt jeho pokřtěni jsme?“* A tak celé toto místo uzavřel, jak začal. Uvedlť smrt Kristovu, tak že i o něm řekl, že hříchu zemřel. Jakému hříchu, leč tělu, v němžto byl

ne hřích, nýbrž podobenství hřichu, z kteréžto příčiny (tělo) jménem hřichu prozváno bylo? A tak praví těm, kteří jsou pokřtěni v smrti Kristově, ve kteréž pokřtěni bývají nejen dospělí, ale i maličci: *„Tak i vy,“* totiž jako Kristus, *„tak i vy za to mějte, že jste zemřeli hřichu, ale žijete Bohu v Kristu Ježíši“*. (Řím. 6, 11.)

53. Kristův kříž, pohřeb, zmrtvýchvstání, nanebevstoupení, zasednutí na pravici Boha Otce vypodobňují život křesťanský.

Co se tedy dalo na kříži Kristově, při pohřbení, při zmrtvýchvstání třetího dne, při nanebevstoupení, při zasednutí na pravici Boha Otce, to dalo se tak proto, aby těmito věcmi nejen tajemně pronesenými, nýbrž uskutečněnými, vypodobněn byl život křesťanský, jaký zde vésti sluší. Tak ohledně kříže jeho řečeno jest: *„Kteříž pak jsou Kristovi, tiž ukřižovali tělo své s vášněmi a s žádostmi“* (Gal. 5, 24). Ohledně pohřbení: *„Pohřbeni jsme spolu s ním skrze křest ve smrt“* (Řím. 6, 4.). Ohledně zmrtvýchvstání: *„Abychom jako Kristus vstal z mrtvých skrze slávu Otce, tak i my v novotě života chodili“* (Řím. 6, 4.). Ohledně nanebevstoupení a zasednutí na pravici Boha Otce: *„Jestli jste s Kristem povstali, těch věcí, kteréž svrchu jsou, hledejte, kdež Kristus jest sedě na pravici Boží; o věci, kteréž svrchu jsou, pečujte, ne (o ty), kteréž jsou na zemi: nebo zemřeli jste, a život váš skryt jest s Kristem v Bohu.“* (Koloss. 3, 1—3.)

54. To neplatí o druhém příchodu s nebe a o soudu, protože jsou to věci budoucí.

Co však o Kristu vyznáváme, že teprv bude, totiž že přijde s nebe soudit živých i mrtvých, to neodnáší se k našemu životu zde, poněvadž to nejsou věci, které se udály, nýbrž které se na konci věku stanou. Sem hledí to, co apoštol dále připojil: *„Když pak se ukáže Kristus, život váš, tehdy i vy se ukážete s ním v slávě.“* (Kol. 3, 4.)

55. Kterak si můžeme vykládati, že budou souzeni živí i mrtví.

Dvojím pak způsobem můžeme si vykládati, že bude (Pán) souditi živé i mrtvé: buďto že živými vyrozumíváme ty, které příchod Páně zastane zde ne zemřelé, nýbrž ještě žijící, mrtvými

pak ty, kteří opustili neb opustí tělo dříve nežli přijde; aneb živými spravedlivé, mrtvými pak nespravedlivé, poněvadž i spravedliví budou souzeni. Někdy se totiž uvádí soud Boží nade zlým, jako u výroku: „*kteříž pak zle činili, na vzkříšení soudu*“ (Jan 5, 29.), někdy také nad dobrým, jako se dí: „*Bože, ve jménu tvém spasena mne učin a v moci své sud mne*“ (Žalm 53, 3.). Soudem Božím budou zajisté rozdělení dobří ode zlých, aby dobří, majíce býti od zlého vyproštěni a ne se zlými zatraceni, oddělení byli na pravici. V tom smyslu volal žalmista: „*Sud mne, Bože.*“ A jako by vykládal, co řekl, praví dále: „*a rozeznej při mou od národu nesvatého*“. (Žalm 42, 1.)

XV.

56. Ve vyznání víry klade se učení o církvi až po Duchu sv., jenž přináleží k nejsv. Trojici jako Bůh. Božství jeho dovozuje se z toho, že má chrám, jímž jsou věřící.

Vypověděvše v krátkosti o Ježíši Kristu, Synu Božím jediném, Pánu našem, co o Něm vyznáváme, dodáváme, že tak věříme i v Ducha svatého, doplňující tím (vyznání své) o Trojici, kteráž jest Bůh; potom se připomíná církev svatá. Tím se nám dává na srozuměnou, že se stvoření rozumné, které patří k Jerusalemu svobodnému, mohlo uvést až po zmínce o Stvořiteli čili o svrchované Trojici. Neboť co bylo praveno o Kristu člověku, to se odnáší k jednotě osoby Jednorozencovy. Správný pořádek ve vyznání vyžadoval, aby po Trojici byla uvedena hned církev, jakožto dům po bydliteli svém a chrám po Bohu svém a město po zakladateli svém. A zde musíme ji bráti v celku, a ne jen z té části, která putuje na zemi od východu slunce až na západ, chválíc jméno Páně, a která zpívá po starém zajetí píseň novou: nýbrž také z oné (části), která v nebi od svého založení vždy setrvala ve spojení s Bohem, aniž kdy byla poznala zla vlastního pádu. Jeť složena blažená ze svatých andělův a přispívá na pomoc putující částce své; majíť obě splynouti v jednu v obcování věčném, ba již nyní jsou sjednoceny páskou lásky, jsouce jako celek ustanoveny ke službě jednoho Boha. A tak ani celek, ani kterákoli část jeho nežádá si býti uctívána místo Boha, ani býti za Boha někomu, kdo přináleží ke chrámu Božímu, budovanému

z bohů,¹⁾ jež činí neučiněný Bůh. Právě proto Duch svatý, kdyby byl stvořením, a ne Stvořitelem, byl by jistě stvořením rozumným; neboť to jest to nejvyšší stvoření. A tak by nebyl v pravidlu víry²⁾ umístěn před církví, protože by sám přináležel k církvi, a sice k té části její, kteráž jest v nebesích. Také by neměl chrámu, nýbrž sám by byl chrámem. Leč on má chrám, jak dí apoštol: *„Zdaliž nevíte, že oudové vaši jsou chrám Ducha svatého, jenž jest v nás, ježž máte od Boha?“* (I. Kor. 6, 19.) O čemž praví na jiném místě: *„Nevíte-liž, že vaše těla jsou oudové Kristovi?“* (v. 15.). Kterak tedy není Bůh, maje chrám? Aneb kterak by byl menším Krista, když má údy jeho za svůj chrám? Nenít zajisté něco jiného chrám jeho a něco jiného chrám Boží, neboť týž apoštol dí: *„Nevíte-liž, že chrám Boží jste?“* (tamtéž 3, 16.), dokládaje na důkaz toho: *„a Duch Boží přebývá ve vás.“* Bůh tedy přebývá ve chrámu svém, nejen Duch svatý, nýbrž i Otec a Syn, kterýžto o těle svém, pro něž byl učiněn hlavou církve z lidí pozůstávající, *„aby ve všem prvotnost držel“* (Kol. 1, 18), řekl: *„Zrušte chrám tento, a ve třech dnech jej zase vzdělám“* (Jan 2, 19.). Tedy chrám Boha, totiž chrám celé nejsvětější Trojice jest církev svatá všecka, nebeská i pozemská.

57. O církvi, kteráž jest v nebi.

Než co můžeme tvrditi o té (církvi), kteráž jest v nebi, leč že se v ní nenalézá žádný zlý, a že nikdo více odtud nepadl a nepadne od té doby, co *„Bůh andělům hřešícím neodpustil“*, jak píše apoštol Petr, *„ale k zavlečení do žalářů temnoty je svrhnuv, vydal, aby chování byli k soudu na potrestání“* (II. Petr 2, 4.).

58. Andělé tvoří společnost nebeskou. Jsou-li mezi nimi rozdíly a jaké asi?

Jaký však je stav oné přebážené a veselící se společnosti, jaké jsou tam rozdíly důstojenství? Neboť ač se všickni označují jako společným jménem: andělé (podle toho, co se čte

¹⁾ Těmito bohy rozumí se věřící, poněvadž jako údové Kristovi Boha se přiúčastňují (divinae consortes naturae). Mimo to srv. Jan 10, 34. 35.

²⁾ t. j. ve vyznání víry čili v symbolu.

v listu k Židům: „*kterému kdy z andělů řekl: Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe*“ [Žid. 1, 5.], čímž míněni jsou zajiště vesměs všickni andělé), přece jsou tam také archandělé; a kdež se říká těmto archandělům: mocnosti tak, aby se výrok: „*Chvalte jej všickni andělé jeho: chvalte jej všickni mocnosti jeho*“ (Žalm 148, 2.) mohl bráti tak, jako kdyby bylo řečeno: Chvalte jej všickni andělé jeho: chvalte jej všickni archandělové jeho? A jaký rozdíl naznačují ony názvy, kterými se zdá apoštol úhrnečně vypisovati veškeru onu společnost nebeskou, řka: „*buďte trůnové nebo panstva, buďte knížatstva nebo mocnosti*“ (Koloss. 1, 16.), to necht poví, kdo může, jen může-li také dokázati, co dí; já vyznávám, že toho nevím.¹⁾ Však ani to nemám za jisté, zda nepřináleží ke společnosti té slunce a měsíc a všechny hvězdy, ač se zase nejedněm zdá, že jsou to jen světlá tělesa, která nemají ani smyslu, ani rozumu.

59. Těžko jest rozhodnouti, jaká to byla těla, v nichž se andělé zjevovali.

Podobně kdož by mohl vysvětliti, v jakých tělech se andělé lidem zjevovali, že bylo nejen možno je viděti, nýbrž se jich i dotýkati; a kterak dále tíž obyvatelé tamní ne skrze prostředky hmotné, nýbrž (prostředkem) mohutností duchovních předvádějí jakási vidění, a to ne před zrak tělesný, nýbrž před duchovní neboli v mysli; aneb kterak mluví něco ne zevně k uchu, nýbrž uvnitř v duchu člověka, v němž i sami jsou umístěni, jakož psáno jest v knize prorokův: „*I řekl mi anděl, kterýž mluvil ve mně*“ (Zach. 1, 9.), tak že nepraví se tu: kterýž mluvil ke mně, nýbrž „*ve mně*“. Neboť se ukazují ve snách a rozmlouvají na způsob snů, co máme zajisté v evangeliu: „*Aj, anděl Páně ukázal se jemu ve snách, řka.*“ (Mat. 1, 20.) V těchto případech andělé jako by naznačovali, že těl hmotných nemají, a tím velmi ztěžují otázku, kterak jim praotcové nohy umývali (Gen. 18, 4. 19, 2.), kterak Jakub zápasil s andělem v tak makavém utkání se? (Gen. 32, 24. 55.) Když se takovéto

¹⁾ Nejstarší sv. Otcové byli ještě v pochybnostech o počtu kůrů andělských, vyznávající, jako zde sv. Augustin, svoji neznalost o věci té. Někteří, jako sv. Chrysostom (na zákl. listu k Efes. 1, 21.), domnívali se, že je řádův andělských ještě daleko více, než devět jmenovaných v Písmu svatém. Mínění o 9 kůrech stalo se obecným až po století pátém.

otázky předkládají, a každý si je vysvětluje tak, jak toho dovede, bývá to prospěšný cvik duchů, jen když se při jednávání tom zachová míra, a když se nikdo bludně nedomnívá, že ví, co neví. Neboť nač toho potřebí, aby se tyto a podobné věci tvrdily nebo popíraly nebo vymezovány byly bez dohodnutí se, když ten, kdo jich nezná, hodným zůstává? ¹⁾

XVI.

60. Když se satan proměňuje v anděla světla, kdy jest klam ten bez nebezpečí, kdy jest nebezpečný, a jak se tu zachovati.

Více dbáti sluší, aby se rozsoudilo a rozpoznalo, když se satan proměňuje jakoby v anděla světla (II. Kor. 11, 14.), by nikoho neoklamal a k nějaké zkáze nesvedl. Neboť dokud klame jen smysly tělesné, ale neodvrací mysli od pravého a správného úsudku, dle jakéhož kdo vede život věřící, není to pro život náboženský žádným nebezpečím; neboť jestli stavě se dobrým činí neb mluví něco, co sluší dobrým andělům, byť i za dobrého byl považován, není to ještě blud víře křesťanské nebezpečný neb úhonný. Když však pomocí těchto cizích prostředků začíná sváděti k věcem vlastním, tenkrát jest nutna veliká pozornost, aby se rozpoznal a neuásledoval. Než kolikátý člověk byl by s to, aby se uvaroval jeho veškerých smrtonosných úskoků, kdyby ho Bůh sám nevedl a nechránil? Leč sama ta obtíž ve věci této jest užitečna k tomu, aby nikdo nedoufal v sebe neb v jiného člověka, nýbrž všickni jen v Boha svého. A to že nám více prospívá, o tom žádný zbožný člověk nikterak nepochybuje.

61. Vykoupení prospělo obojí církvi: pozemské napřed, potom i nebeské.

Jaká jest ona církev, která složena jest ze svatých andělův a mocností, poznáme tenkrát, až se s ní na vždy spojíme, bychom spolu s nimi požívali ustavičné blaženosti. Znamější

¹⁾ Věci, ve kterých jedni popírají, co druzí tvrdí, kterých není možno přesně vymeziti, zůstávají nerozhodnuty, a proto nehřeší ten, kdo neznaje jich, dle nich se nespravuje. — V originálu hříčka slovní: „ut definitur cum discrimine, quando sine crimine nesciuntur“ vypočteno v překladu slovy: dohodnutí a hodný (rozuměj bez hříchu).

však jest nám ona, která vzdálena od ní putuje na zemi, protože se v ní nacházíme a poněvadž skládá se z lidí, jimižto jsme i my. Tuto vykoupil krví svou ode všeho hříchu Prostředník, jenž žádného hříchu nemá, a její je to hlas: „*Jest-li Bůh s námi, kdo proti nám? Kterýž ani vlastního Syna svého neušetřil, ale za nás za všechny ho vydal*“. (Řím. 8, 31–32.) Neboť za anděly Kristus neumřel. Leč kolik lidí bývá smrtí jeho vykoupeno a ze zla vyproštěno, to slouží (ku prospěchu) i andělům, a to proto, poněvadž po onom nepřátelství, které mezi lidmi a svatými anděly způsobily hříchy, přicházejí jaksi tito (lidé) s nimi (anděly) znovu k milosti, a tak se vykoupením lidí nahrazují ztráty pádem andělův utrpené.

62. Kterak se v Kristu všechny věci napravují.

A ovšem že svatí andělé dobře vědí, poučení jsouce Bohem, pravdou to, na kterouž věčně patříce blažení jsou, jak četný bude z pokolení lidského doplněk, ježž obec jejich očekává ke svému zcelení, z kteréžto příčiny dí apoštol: „*... aby napravil všechny věci v Kristu, kteréž jsou na nebi, i které na zemi, v něm*“ (Efes. 1, 10.). Napravují pak se věci, které jsou na nebi, tenkrát, když se tolik, mnoho-li andělův odtamtud padlo, nahrazuje z lidí; a napravují se věci, kteréž jsou na zemi, tím, když ti lidé, kteří jsou předurčení k životu věčnému, ze starého porušení se obnovují. A tak skrze onu obzvláštní obět, ve které Prostředník byl obětován a kterouž jedinou předobrazovaly četné žertvy v Zákoně, uvozují se v pokoj věci nebeské se zemskými a zemské s nebeskými, jak právě dí týž apoštol: „*Neb se zalíbilo, aby v něm všechna plnost přebývala, aby skrze něho smířil s sebou všechno, v pokoj uvodě skrze krev kříže jeho i co na zemi, i co na nebi jest*.“ (Kol. 1, 19. 20.)

63. Kterak pokoj nebeský převyšuje všeliký smysl.

„*Pokoj tento*“, jak psáno jest, „*převyšuje všeliký smysl*“ (Filipp. 4, 7.), a nemůžeme ho poznati jinak, leč až přijdeme k oněm věcem. Neboť kterak by se uvozovaly v pokoj věci nebeské leč s námi, to jest, když se s námi srovnají? Tam zajiště všickni tvorové rozumní mají stálý pokoj jak mezi sebou, tak i se Stvořitelem svým. A ten *pokoj převyšuje*, jak řečeno,

všeliký smysl, ovšem že (smysl) náš, a nikoli těch, kteří vždycky vidí tvář Otcovu. My pak, a byť náš lidský rozum byl jakkoli veliký, známe to jen z částky a vidíme to nyní skrze zrcadlo v podobenství (I. Kor. 13, 12.), ale až rovni budeme andělům Božím, tehdaž, jako oni, uvidíme tvář v tvář a budeme s nimi míti pokoj takový, jako i oni s námi, protože je budeme milovati tak, jako oni milují nás. Poznáme tedy pokoj jejich, poněvadž takový a tak veliký bude i náš, a tehdy již nebude převyšovati smysl náš. Leč pokoj, který tam má pro nás Bůh, bude beze vší pochyby převyšovati smysl i náš i jejich. Vždyť stvoření rozumná, která jsou blažena, blažena jsou z Něho, a ne On z nich. Z toho jde, že ve výroku: „*Pokoj Boží, kterýž převyšuje všeliký smysl*“, vykládá se slovo *všeliký* lépe tak, že nemůže výjimku činiti ani smysl andělský, nýbrž jedině Boží; neboť pokoj jeho nemůže převyšovati i smysl Boží.

XVII.

64. Žádný věk lidský se nevyjímá z odpuštění hříchův.

Sjednávají pak se andělé s námi i nyní, když se nám odpouštějí hříchy. A proto se v pořádku vyznání víry po zmínce o církvi svaté klade odpuštění hříchův. Jím zajisté stojí církev, kteráž jest na zemi; jím nehynie, co bylo zahynulo a co nalezeno jest. (Srv. Luk. 15, 32.) Neboť mimo dar křtu, jenž nám byl dán proti hříchu prvotnímu, aby se znovuzrozením odčinilo, co jsme zdědili narozením, a jenž nad to shlazuje, nalezneme-li jaké, i hříchy spáchané, jichž jsme se dopustili myšlením, řečí a skutky, tedy mimo toto veliké odpuštění, jímž se počíná obnova člověka a jímž se promíjí všeliká vina jak vrozená, tak přimnožená, nebývá bez odpuštění hříchův ani ostatní život, v kterémž věku se již užívá rozumu, byť i sebe hojnější spravedlností oplýval, poněvadž dokud synové Boží žijí ve smrtelnosti, zápasí se smrtí, a jakkoliv o nich v pravdě platí výrok: „*kterížkoli Duchem Božím vedeni bývají, tiť jsou synové Boží*“ (Řím. 8, 14.), nicméně, ač je Duch svatý vzbuzuje a oni jako synové Boží k Bohu prospívají, přece i vlastním duchem a hlavně nátlakem porušitelného těla (srv. Moudr. 9, 15.) jako synové lidští z jakýchsi hnutí lidských k sobě zpět se vracívají a tudíž hřeší. Jest však zde jistý rozdíl; neboť tím, že

každé provinění těžké jest hříchem, není též každý hřích proviněním těžkým. A proto pravíme, že život lidí svatých, dokud žijí v tomto smrtelném životě, může býti shledán bez provinění těžkého: „*díme-li však, že nemáme hříchu*“, jak praví veliký apoštol, „*sami se svádíme a není v nás pravdy*“. (I. Jan 1, 8.)

65. Církev odpouští kajícím hříchy jakkoli veliké.

Než ani ohledně toho, že jim v církvi svaté odpuštěna budou jakkoli veliká provinění, nemají zoufati nad milosrdenstvím Božím tací, kteří činí pokání podle toho, jakého druhu jsou jejich hříchy.¹⁾ Vyskytne-li se pak při úkonu pokání takové spáchání, že ten, kdo se ho dopustil, musí býti i od těla Kristova oddělen, nemá se přihlížeti tak k vyměření doby,²⁾ jako k lítosti. Neboť srdcem zkroušeným a pokorným Bůh nezhrdá (Žalm 50, 19.). Poněvadž však bolest, jakou někdo má v srdci, zůstává namnoze jinému skryta a nepřichází ve známost jiných ani ze slov, ani z jakýchkoli známek jiných, jsouc patrna pouze Tomu, ke kterému se volává: „*Lkání mé není před tebou skryto*“ (Žalm 37, 10.), proto právem ustanovují dobu pokání ti, kdož v církvi předkují, aby se také zadostučnilo církvi, ve které se tyto hříchy odpouštějí: neboť mimo ni zajisté se neodpouštějí. Onať samojediná přijala Ducha svatého, bez něhož se žádné hříchy neodpouštějí, jako záruku, že ti, kterým se odpouštějí, dosahují života věčného. Neboť odpuštění hříchů děje se hlavně vzhledem k budoucímu soudu.

66. Ač se hříchy odpouštějí, tresty časné nicméně zůstávají.

V životě tomto až dosud platí, co psáno jest: „*Pro těžké na syny Adamovy ode dne, v němž vyšli z života matky své, až*

¹⁾ I z těchto a následujících slov Augustinových jest zřejmo, že zpověď za stara bývala. Mělo-li se pokání činiti podle druhu hříchů, nikoli dle zdání kajícníkovy, nýbrž podle rozsouzení církve, patrně, že hříchy musily býti vyjeveny sluhům církve, kteří měli moc hříchy odpouštět. Vždyť, jak se dále praví, musil býti časem hříšník podle velikosti svého provinění z církve vyobcován (totiž oddělen k veřejnému pokání). Představení církve musili tedy vyměřovati a ustanovovati trest podle hříchův. To však předpokládá vyznání hříchův.

²⁾ Totiž jak dlouho má trvati pokuta, jež se mu uloží.

do dne pochování do matky všech“ (Sirach 40, 1.), a to v té míře, že vidáme i dítky po znovuzrození jich v koupeli trápit se soužením rozmanitého zla. Z toho poznejme, že vše, co se koná ve spásonosných svátostech, směřuje více k naději budoucího dobra, než k udržení aneb dosažení přítomného. Vidíme také, že se mnohé věci zde promíjejí a žádnými pokutami netrestají: leč potrestání jich uchovává se do budoucna. Ne nadarmo slove zajisté onen den, v němž přijde soudce živých i mrtvých, vlastním dnem soudu. Naopak zase některé věci zde se pokutují, a přece, jestliže se odpouštějí, jistě nebudou ve věku budoucím škoditi. Proto dí apoštol o jistých časných trestech, které se v tomto životě hříšníkům, jichžto hříchy se shlazují, ukládají proto, aby nebyly chovány ke konci: *„Kdybychom sami sebe rozsuzovali, nebyli bychom od Pána souzeni: Když pak býváme souzeni, od Pána býváme trestáni, abychom nebyli s tímto světem zatraceni“*. (I. Kor. 11, 31. 32.)

XVIII.

67. Kdo sice věří, avšak věrou, která nepůsobí skrze lásku, nemůže býti spasen.

Někteří pak věří, že lidé, kteří se jména Kristova nespouštějí a koupeli jeho jsou křtěni, kteří se žádnou roztržkou nebo kacířstvím od Něho neodddělují, byť i v jakýchkoli zločinech žili, a byť jich ani pokáním nesmývali, ani almužnami nevykupovali, nýbrž v nich až do posledního dne tohoto života co nejtvrději trvali, přece budou spaseni skrze oheň, že ačkoli podle velikosti zločinův a hanebností svých trestáni budou ohněm dlouhotrvajícím, nicméně ne věčným. Leč zdá se mi, že ti, co toto věří, ač jsou katolíky, přece se klamou jakousi lidskou blahopřejností. Neboť tážeme-li se Písma svatého, odpoví nám jinak. O této otázce jsem ostatně sepsal knihu, která má nadpis: *„O víře a skutcích“*, a v té jsem s pomocí Boží, jak mi bylo možno, podle Písem svatých dokázal, že ta víra vede ke spáse, kterou zcela zřetelně označil apoštol Pavel slovy: *„v Kristu Ježíši ani obřízka nic neplatí, ani neobřízka, ale víra, kteráž skrze lásku působí“* (Gal. 5, 6.). Působí-li však zle, a ne dobře, jest beze vší pochyby podle (slov) apoštola Jakuba: *„mrtvá sama v sobě“* (Jak. 2, 17.). A týž vece

znovu: „*Praví-li kdo o sobě, že má víru, ale nemá-li skutků, zdaliž jej bude moci víra spasiti?*“ (Jak. 2, 14.) Nuže, bude-li hříšný člověk pro pouhou víru spasen skrze oheň, a má-li se výrok svatého Pavla: „*sám bude spasen, avšak tak jako skrze oheň*“ (I. Kor. 3, 15) bráti v tomto smyslu, tu snad bude moci spasiti víra beze skutků, ale klamným bude to, co řekl jeho spoluapoštol Jakub. Klamným bude i to, co vyřkl sám týž Pavel řka: „*Nemylte se; ani smilníci, ani modláři, ani cizoložníci, ani měkci, ani samcoložníci, ani zloději, ani lakomci, ani opilci, ani zlolažící, ani dráči nebudou královstvím Božím vládnouti*“ (I. Kor. 6, 9. 10). Jestli tedy ti, kteří i v takovýchto proviněních setrvávají, přece pro víru Kristovu budou spaseni, kterak nebudou v království Božím?

68. Jak třeba rozuměti výroku o spasení skrze oheň.

Než poněvadž tato velezřejmá a velečirá svědectví apoštolská nemohou býti klamná, proto, co je tu temně řečeno o těch, kteří na základ, jímž jest Kristus, nestaví zlata, stříbra, drahého kamení, ale dříví, seno, strniště (neboť o těch platí výrok, že skrze oheň spaseni budou, poněvadž díky onomu základu nezahynou),¹⁾ sluší to bráti tak, aby se to nepřičilo oněm výrokům zřejmým. Dřívím a senem a strništěm mohou se tu ne bezdůvodně vyrozumívati žádosti po věcech tohoto světa, jinak dovolených, leč takových, kterých lidé bez bolesti duše ztratiti nemohou. Avšak, poněvadž tato bolest pálí, proto má-li Kristus v základu srdce (jeho) místo, to jest, nedává-li žádné věci přednosti před ním a hodlá-li člověk, jenž se takovou bolestí pálí, postrádati spíše věcí, jež tak miluje, nežli Krista, spasen bývá skrze oheň. Kdyby se však chtěl v době pokušení držeti spíše takovýchto věcí časných a světských než Krista, pak neměl v základu Jeho, poněvadž dal přednost těm věcem, kdežto při stavbě nemá býti nic přednějšího nad základ. Oheň pak, o kterém apoštol na onom místě mluvil, sluší si mysliti tak, že jím bude procházeti oběma, totiž jak tomu, který na onen základ staví zlato, stříbro, drahé kamení, tak i tomu, kdo staví dříví, seno, strniště. Neboť apoštol k prvnějšímu výroku svému doložil: „*Jednohokaždého dílo jaké by bylo,*

¹⁾ Srovnej, co píše sv. Augustin ve své knize: „*O víře a skutcích*“, hl. 15. a násl. a v knize: „*O městě Božím*“, kn. 21., čl. 21. 26.

ohněn zkusí. Zůstane-li či dílo, kteréž na něm vystavěl, vezme odplatu. Pakli či dílo shoří, vezme škodu: ale sám bude spasen, avšak tak jako skrze oheň." (I. Kor 3, 13.—15.) Zkusí tedy oheň dílo nejen jednoho z nich, nýbrž obou. Jakýmsi ohněm jest pokušení zármutku, o čemž psáno stojí na jiném místě: „*Nádobí hrnčířské zkušuje oheň a lidi spravedlivé pokušení zármutku.*" (Sirach 27, 6.) Oheň ten způsobuje již v tomto životě zatímnm to, co řekl apoštol, jestliže ze dvou jím postižených věřících jeden myslí, co jest Božího, kterak by se líbil Bohu, to jest, staví-li na základ Krista zlato, stříbro, drahé kamení, a druhý myslí na to, co jest světa, kterak by se líbil manželce, to jest, jenž na tentýž základ staví dříví, seno, strniště. (Srv. I. Kor. 7, 32. 33.) Onoho zajisté dílo nebude spáleno, protože nemiloval věci, jichž ztráta by ho trápila; spáleno však bude (dílo) tohoto, protože věci, které člověk máje miloval, neztrácejí se bez bolesti. Než, poněvadž máje na vybranou oboustrannou podmínku, volí raději prázděn býti věcí těch nežli Krista, a poněvadž se také Krista nespouští z bázně, že věci takových pozbudě, proto, jakkoli ho bolí, že je ztrácí, „*spasen bývá sice, avšak tak jako skrze oheň*": pálí ho bolest pro ztrátu věcí, které miloval; jeho však (ohněn) ani nepodvrací ani nestravuje, poněvadž ho chrání pevný a neporušitelný základ.

69. Jest uvěřitelné, že jest i na onom světě očištec pro některé věřící, ne však pro ty, kteří byli velikými hříšníky a příslušně se nekáli.

Že děje se něco takového i po tomto životě, není neuvěřitelné a může o tom býti spor,¹⁾ a buď se to shledá, aneb

¹ Patrně, dí Faure, že sv. Augustin zde vystavuje očištec ne jako článek víry, nýbrž jako průvodné mínění. Praví sice Petr Muč. (Locor. comm. class. 3. c. 9.), že většina Otců se kloní k tomuto mínění, že přispouští očištec; že však se nepamatuje, aby byl u některého z nich četl, že je to článek víry, tak že, kdo by se držel jinakého mínění, nemohl by býti spasen. Avšak Petr nebyl by tak napsal, kdyby byl četl a si vzpomněl na to, co psal svatý Augustin v knize o kacířství, kde mezi Aëriovými dogmaty (Presbyter Aërius okolo polovice IV. stol.) *odsuzuje* větu: že „*netřeba se modliti a oběti přináseti za zemřelé*". Ač nevysvětluje z kontextu, že by větu tuto nazýval haeretickou, činí to přece na konci, kde se pro násí takto: „*Co naproti tomu soudí církev katolická, netřeba se ptáti, ježto stačí věděti, že smýšlení její je tomuto (tvrzení Aëriovu) na odpor a že*

tajno to zůstane, zdali tomu tak, že někteří věřící skrze jakýsi oheň očištný, podle toho, čím buď více neb méně milovali věci pomíjející, tím také buď zdlouhavěji neb rychleji bývají spaseni: leč nikoli tací, o nichž bylo řečeno, že „*královstvím Božím nebudou vládnouti*“, vyjímajíc kdyby činili příslušné pokání a a provinění ta byla jim odpuštěna. Příslušné (pokání) řekl jsem, ne aby byli prázdní almužen, jimž Písmo svaté tolik váhy přikládá, že Pán výhradně jen z nich přičísti ovoce předpovídá těm na pravici a výhradně nedostatek jich těm na levici, až oněm řekne: „*Pojďte, požehnaní Otce mého, vládněte královstvím*“, těmto však: „*Jděte do ohně věčného*“. (Mat. 25, 34. 41.)

XIX.

70. Nenapraví-li se život, neprospívají ani almužny.

Arciť každý se chraniž, aby se nedomníval, že snad oněch ošklivých hříchů, pro něž nebudou královstvím Božím vládnouti ti, kteří je páchají, jest možno dopustěti se každodenně, jenom když se vykoupí almužnami!') Napraviti se zajisté musí život;

odtud nemá nikdo ničeho k věření přejímati.* Uzavírá pak slovy: „Žádný tedy křesťan katolický nemá těmto věcem věřiti.“ — Viz nad to, co dí sv. Augustin ve „Vyznáních“, kn. 9., hl. 12.; v knize „O péči za mrtvé“, hl. 1., 4; v řeči 172. (jinak 32.) o slovech ap., kde ohledně očištnice učí, že „o tom nelze pochybovati“, že „nelze o tom na rozpacích býti“. A udává toho důvod řka: „to jest podání apoštolské, všecka církve to zachovává“. Ano v čl. 110. této „Rukověti“ dí: „Nelze také popírati, že se polehčuje duším zemřelých zbožností jejich na živu jsoucích (příbuzných a přátel), když se za ně přináší obět Prostředníkovy, neb konají-li se almužny v církvi.“ Abychom tedy věděli, jak smýšlí sv. Augustin, rozeznávejme tyto dvě otázky: 1. Jest na onom světě očištec ve smyslu katolickém? O tom sv. Augustin nepochybuje a nepřipočítává pravdy té k otázkám sporným. 2. Co je tímto očištcem na onom světě? Má-li povahu ohně? To připočítává sv. Augustin k otázkám, které nejsou jisty a rozhodnuty a o kterýchž se tedy může vésti spor. A nebylo tak jen za věku Augustinova; vždyť sám Bellarmin (1542—1621) praví v kn. 2. o očištnici, hl. 10.: „Pochybno jest, zdaž onen oheň jest vlastně tak řečený oheň, či jen obrazně.“ A odpovídá: „Obecné mínění bohoslovců jest, že oheň ten jest skutečným a pravým ohněm jako náš živelní. Mínění to není ovšem článkem víry, poněvadž církve o něm nikdy nerozhodla, ano na sněmu florenckém Řekové zjevně vyznali, že do očištnice nekladou oheň, a v definici, která byla učiněna v posledním sedění, rozhodnuto: že očištec jest, ač o ohni nebyla učiněna žádná zmínka. Nicméně jest mínění to velmi průvodné.

') Srovnej, co dí svatý Augustin v knize „O městě Božím“, 21., 22. a 27.

almužnami pak máme Boha za minulé hříchy usmiřovati, a ne jaksi podpláceti, aby dovolil dopouštěti se vždy věcí těch bez-trestně. „*Žádnému nedal povolení ke hřešení*“ (Sirach 15, 21.), jakkoli shlazuje milosrdně hříchy již spáchané, nebylo-li za-nedbáno příslušné dostiučinění.

71. Za hříchy všední dostičiní každodenní modlitba.

Za hříchy však každodenní, menší a lehčí, jakýchž tento život není prost, dostičiní každodenní modlitba věřících. Neboť jim právě náleží říkati: „*Otče náš, jenž jsi na nebesích*“, poněvadž se Otci tomuto znovuzrodili z vody a z Ducha. Tato modlitba nadobro shlazuje hříchy malé a každodenní. Ano shlazuje i ty, od nichž odvrací se život věřících, byť jej zlo-pášně byli vedli, jestli jej kajcně v lepší proměnili, a to ten-krát, jestli tak, jako říkají podle pravdy: „*odpusť nám naše viny*“, protože jistě mají, co by se jim odpustilo, říkají po-dobně podle pravdy také: „*jakož i my odpouštíme našim vin-níkům*“ (Mat. 6, 9. 12.); to jest, stane-li se to, co říkají, po-něvadž i to jest almužna, když odpouštíme člověku, jenž za prominutí prosí.

72. Jest mnoho druhův almužen, které napomáhají k odpuštění hříchův.

Na všecko zajisté, co konáme milosrdně ku prospěchu někoho, vztahuje se ono slovo Páně: „*Dávejte almužnu: a aj, všecko vám bude čisté*“ (Luk. 11, 41.). Almužnu tedy dává, nejen kdo poskytuje lačnému pokrmu, žíznivému nápoje, nahému oděvu, cestujícímu přístřeší, prchajícímu skryše, nemocnému neb zavřenému návštěvy, zajatému výkupu, slabému podpory, slepému průvodu, zarmoucenému útěchy, neduživci léku, blou-dícímu směru, rozpačitému rady, a čeho kdo ještě nutně po-třebuje, nýbrž i ten, kdo hřešícímu odpouští; ano i kdo bitím napravuje někoho, nad nímž má moc, aneb ve všelijaké kázni ho drží, odpouštíje mu nicméně ze srdce hřích jeho, kterým byl od něho zneuctěn neb uražen, aneb modlí-li se za to, aby mu bylo odpuštěno, tedy nejen tenkrát, když mu odpouští a se za něho modlí, nýbrž i když jej kárá a nějakým trestem napravujícím pokutuje, i ten dává almužnu, poněvadž mu pro-

kazuje milosrdenství. Prokazujemeť zajisté mnoho dobrého lidem i proti jejich vůli, máme-li na zřeteli jejich prospěch, a ne jejich vůli; však to vídáme, že bývají sami sobě nepřáteli, a že ty, kteří jim přáteli jsou, pokládají spíše za své nepřátele, a tak se jim bludně odplácejí zlým za dobré, kdežto křesťan nemá zlým odplácti ani za zlé. Mnoho je tedy druhův almužen, a když je udělujeme, napomáháme k tomu, aby i nám byly odpuštěny hříchy naše.

73. Odpouštěti nepřátelům jest největší almužna.

Všaktě není též nic většího nad onu (almužnu), když ze srdce odpouštíme někomu, čím se proti nám byl prohřešil. Neboť méně veliký je to skutek, jsi-li blahopřejným neb také blahodějným k někomu, jenž ti nijak neublížil; leč něco daleko většího, ano skutek velikolepé dobrotivosti je to, miluješ-li i svého nepřítele, jestli i takovému, který zlé ti přeje a, může-li, i zlé činí, přece jak můžeš, dobré přeješ a činíš, jsa poslušen Boha, jenž dí: *„Milujte nepřátele své, dobře činite těm, kteří vás nenávidí, a modlete se za ty, kteříž vám protivenství činí“* (Mat. 5, 44.). Než poněvadž toho dovedou jen dokonalí synové Boží — čehož dosáti, má býti ovšem snahou každého věřícího tak, aby k Bohu se modle a sám s sebou smlouvaje a bojuje, přiměl lidského ducha svého k této snaze — nicméně, ač nedochází tohoto velikého dobra takové množství, jaké podle našeho zdání bývá vyslyšeno, když se při modlení říká: *„odpusť nám naše viny, jakož i my odpouštíme našim vinníkům“*, přece vyplněna bývají beze vší pochyby slova tohoto zaslíbení, jenom když člověk, který nepokročil ještě tak daleko, aby nepřítele miloval, alespoň tenkrát ze srdce odpouští, když ho ten, jenž se proti němu prohřešil, za odpuštění prosí, protože si sám přeje, aby jemu prosícímu jistě bylo odpuštěno, když v modlitbě říká: *„jakož i my odpouštíme našim vinníkům“*, to jest tak nám odpusť viny naše na prosbu naši, jako odpouštíme i my vinníkům našim na prosbu jejich.

74. Kdo neodpouští ani prosícím, tomu také nebude odpuštěno.

Již pak prosí-li kdo člověka, proti kterému se prohřešil, poněvadž ho k tomu, aby prosil, pobádá hřích jeho, takový

nemá býti pokládán za nepřítele, jehož by těžko bylo milovati, jak těžko bylo ho milovati, dokud brojil nepřátelsky. Kdo tedy ze srdce neodpouští tomu, jenž za to prosí, hříchu svého žele, ten ať se nijak nedomnívá, že mu hříchy jeho odpustí Pán; vždyť pravda lháti nemůže. A který posluchač neb čtenář evangelia by nevěděl, kdo vyřkl slova: „*Já jsem pravda*“? (Jan. 14, 6.) Ten pak, když vyučoval modlitbě, vytkl se vším důrazem smysl v ní obsažený řka: „*Jestliže odpustíte lidem hříchy jejich, odpustí i vám Otec váš nebeský hříchy vaše. Pakli neodpustíte lidem, ani Otec váš neodpustí vám hříchů vašich*“ (Mat. 6, 14. 15.) Kdož tudíž mocným hromem tímto vzbuditi se nedá, ten nespí, nýbrž jest mrtev: a přec jest onen (Otec nebeský) mocen, aby i mrtvé vzkřísil.

XX.

75. Poskvrněným a nevěřícím není nic čistého, byť i hojně almužny dávali.

Ovšem lidé, kteří žijí ve velikých hříších a nepečují o to, aby život takový a mravy napravili, a kteří neustávají při těchto nepravostech a hanebnostech dávati hojně almužny, nadarmo se utěšují tím, že řekl Pán: „*Dávejte almužnu a aj, všechno vám bude čisté*“. Nechápouť, až pokud to tak na snadě jest. Aby však toho pochopili, nechť si povšimnou, komu to (Pán) řekl. V evangeliu totiž je to napsáno takto: „*Když to mluvil, prosil ho jeden fariseus, aby obědval u něho. I vsed posadil se za stůl. Fariseus pak u sebe rozmýšleje počal praviti, proč se před obědem neumyl. I řekl Pán k němu: Nyní vy fariseové, co zevnitř jest konvice a misky čistíte; ale což uvnitř ve vás jest, plno jest loupeže a nešlechtnosti. Blázni, zdaliž ten, který učinil, co zevnitř jest, neučinil také toho, co jest vnitř? Ale však z toho, co zbývá, dávejte almužnu: a aj, všechno vám bude čisté.*“ (Luk 11. 37.—41.) Máme-liž tomu rozuměti tak, že fariseům, kteří víry Kristovy nemají, byť v Něho neuvěřili, byť se z vody a Ducha neobrodili, přece bude všechno čisté, jen když budou dávati almužny asi tak, jak se onino (lidé) domnívají, že dávány býti mají? Vždyť nečisti jsou všickni, kterých neočišťuje víra Kristova, o níž psáno jest: „*věrou očistiv srdce jejich*“ (Skutk. ap. 15, 9.), a jakž dí apoštol: „*Po-*

skurněným pak a nevěřícím nic není čistého, ale poskurněna jest i mysl jejich, i svědomí." (Tit. 1, 15.) Jak by mělo fariseům, když dávají almužnu, všechno býti čisto, kdyby neměli býti věřícími? Aneb, kterak by byli věřícími, když nechtěli uvěřiti v Krista a v jeho milosti se obroditi? Nicméně pravda jest, co uslyšeli: *„Dávejte almužnu: a aj, všechno vám bude čisté“*.

76. Fariseové opominuli dáti nejprve sobě almužnu duchovní.

Chce-li totiž někdo spořádaně dávat almužnu, musí začít sám u sebe a dávat ji na prvním místě sobě. Almužna jest zajisté skutek milosrdenství, a co nejpravdivěji bylo řečeno: *„Smiluj se nad duší svou líbě se Bohu.“* (Sirach 30, 24.) K tomu se obrozujeme, abychom se líbili Bohu, jemuž se právem nelíbí, co jsme při svém narození zdělili. První almužna, kterou jsme dali sobě, jest, že jsme pomocí milosrdenství milosrdného Boha v bídě sami sebe vyhledali, vyznávající jeho spravedlivý soud, jímžto jsme v bídu upadli, jak o něm dí apoštol: *„Soud zajisté z jednoho (hříchu) k odsouzení“* (Řím. 5, 16.), díky pak činíce veliké lásky jeho, o které týž hlasatel lásky vece: *„Dokazujet pak Bůh lásky své k nám, nebo když jsme ještě hříšníci byli . . . umřel Kristus za nás“* (tamtéž 8.), abychom i my soudíce dle pravdy bídu svou, Boha pak tou láskou, kterou sám nám daroval, milující, zbožně a pořádně živi byli. Poněvadž fariseové tento soud a lásku Boží opomíjeli a jen pro pouhé almužen udílení desátky ze všech i nejmenších plodů svých dávali, proto nedali té almužny, kterou se u sebe samého počíná, by se tak prve sami nad sebou smilovali. Že má býti láska spořádaná, o tom dí se: *„Milovati budeš bližního svého jako sebe samého.“* (Luk. 10, 27.) Pokárav jich tedy Pán, že se sice pro zevnějšek umývali, ale vnitř byli plni loupeží a nešlechtností, ukázal jim, že jakousi almužnou, kterou jest povinen člověk dáti nejprve sám sobě, mají se očistiti vnitř, a pravil: *„Ale však z toho, co zbývá, dávejte almužnu, a aj, všechno vám bude čisté“*. Aby pak ukázal, co jim na srdce kladl a co činiti oni nedbali, by se nedomnívali, že nezná almužen jejich, řekl: *„Ale běda vám, fariseové“*, jako kdyby byl řekl: Já jsem vás sice napomenul, abyste dávali almužnu, pro kterou vám bude všechno čisté, leč *„běda vám, kteříž dáváte desátky z máty a z kopru a ze všeliké zeliny“*; známť já tyto vaše almužny, a

nedomnívejte se, že jsem vás nyní o těchto poučoval, nýbrž „*opustili jste soud a milosrdenství*“, toť almužna, kterou jste se mohli očišťovati ode vší poskvrny vnitřní, by vám byla čista i těla, jež umýváte, neboť to znamená slůvko „*všecko*“, totiž co jest vnitř i vně, jako se čte jinde: „*Vyčištěte co uvnitř jest, aby i to, co zevnitř jest, čisto bylo.*“ (Mat. 23, 26.) Aby se však nezdálo, že zavrhuje almužny, které se dávají z plodů země, dokládá: „*tyto věci měli jste činiti*“, totiž soud a lásku Boží, „*a oněch neopouštěti*“ (Luk. 11, 42.), totiž almužen z plodů zemských.

77. Kdo chce dáti sobě almužnu tak, aby mu bylo vše čisté, musí duše své nenáviděti podle světa a milovati ji podle Boha.

Ať se tedy neklamou ti, kdož se domnívají, že by bylo lze nějakými byť sebe štědřejšími almužnami buď ze svých požitků nebo z jakýchkoli peněz koupiti si povolení, aby mohli beztretně trvati v ohavném zlopášství a mrzkých hanebnostech. Oni nejen že to činí, nýbrž i tak si v tom libují, že by si přáli v tom vždy i žíti, jen kdyby to bylo možno beztretně. „*Kdo však miluje nepravost, nenávidí duše své*“ (Žalm 10, 6.), a kdo nenávidí duše své, není k ní milosrdný, nýbrž přísný. Když ji zajisté miluje podle světa, nenávidí jí podle Boha. Chtěl-li by jí tedy dáti almužnu, pro jakou by mu bylo všecko čisté, nenáviděl by jí podle světa a miloval by ji podle Boha. Nikdo pak nedává nějaké almužny vůbec, leč jen aby od toho, kdo nemá nedostatku, obdržel, z čeho by pak rozdával, z kteréžto příčiny psáno jest: „*Milosrdenství jeho předejde mne.*“ (Žalm 58, 11.)

XXI.

78. Ledaco jest hřích, co se podle úsudku lidského hřichem býti nezdá.

Které pak hříchy jsou lehké a které těžké, nemá se považovati dle usouzení lidského, nýbrž dle božského. Shledávat se, že i sami apoštolové některých věcí dopouštěli s promiutím, jako to, co dí ctihodný Pavel k manželům: „*Neoklamávejte se vespolek, leč ze společného svolení na čas, abyste se uprázdnilí k modlitbě: a zase k témuž se navratte, aby vás ne-*

pokoušel satan pro nezdrželivost vaši.“ (I. Kor. 7, 5.) Tu by se mohlo souditi, že to není hřích, scházejí-li se totiž manželé ne pro zplození dětí, což jest v manželství dobré, nýbrž také pro rozkoš tělesnou, aby jsouce pro svou nezdrželivost slabí, uvarovali se smilství, neb cizoložství, neb kteréhokoliv jiného smrtelného zla nečistoty, o kterém stydno jest i mluvití a ke kterému by je následkem pokušení satanova vilnost mohla zavléci. Tedy, jak dím, mohlo by se souditi, že to není hřích, kdyby byl (apoštol) nedoložil: *„ale to pravím podle dopuštění, ne podle rozkazu“*. Kdož pak by popíral,¹⁾ že již to hřích jest, když tu sám věhlas apoštolský osvědčuje, že se to dopouští těm, kteří to činí? Něco takového jest také to, o čem jinde praví: *„Jakž jen smí někdo z vás, máje při s druhým, souditi se před nepravými a ne před svatými?“* A maličko dále dří: *„Budete-li míti soudy o věci světské, kteříž jsou v církvi potupení, ty ustanovte k souzení. K zahanbení vašemu to pravím: Tak-liž není mezi vámi žádného moudrého, kterýž by mohl souditi mezi bratrem a svým? Ale bratr s bratrem se soudí, a to před nevěřícími?“* (I. Kor. 6, 1—6.) I z toho bylo by lze se domnívati, že to není hřích, míti soud proti druhému, vyjímajíc jen, že by chtěl takový souditi se mimo církev, kdyby byl v zápětí nedoložil: *„Fiž zajisté naprosto hřích jest mezi vámi, že máte soudy mezi sebou“* (v. 7.). A aby se nikdo nevymlouval říkáje, že pře jeho jest spravedlivá, že se mu však děje křivda, a že chce, aby tato byla výrokem soudcův odčiněna, proto se hned zpředu ohrazuje proti takovému mínění nebo výmluvám, řka: *„Proč raději křivdy nesnášíte? Proč raději škody netrpíte?“* (v. 7.). To pak dří, aby připomenul slova Páně: *„Tomu, kdož se s tebou chce souditi, a sukni svou vzíti, nech mu i pláště.“* (Mat. 5, 40.) A na jiném místě praví: *„Kdo bere, co tvého jest, nežádej zase.“* (Luk. 6, 30.) Zapověděl tedy (Pán) svým, aby neměli s jinými lidmi rozepří o věci světské, a podle tohoto učení nazývá to apoštol hříchem. Když tedy nicméně dopouští, aby, mají-li bratří s bratřími soud, rozepře ty se skoncovaly v církvi,

¹⁾ Popírá to, a dosti zhusta, sv. Jan Zlatoústý, na př. ve spisku o panenství hl. 19.; v homilii 19. na 1. list ke Kor.; v hom. 5. jednající o tom, koho slušno pojmuti za manželku, čl. 5.; v hom. 60. na ev. sv. Mat. a j. Proto dří Faure: Jak potřebí jest následkem toho býti slízlivým ve svých úsudcích, jedná-li se o věci bohoslovné a mravoučné, když se sami Otcové takové váhy u věci této tak velice liší!

a když to mimo církev s pohrůžkou zakazuje, je z toho zřejmo, co se promíjí podle dopuštění těm, kteří jsou slabí. Pro tyto a podobné, jakož i pro jiné, třeba ještě menší hříchy, kterých se dopouštíme urážlivými slovy nebo myšlenkami, jakž vyznává a dí apoštol Jakub: „*Ve mnohém zajisté klesáme všichni*“ (Jak. 3, 2.), máme se denně a často k Pánu modliti, říkajíce: „*Odpust nám naše viny*“, leč tak, bychom nelhali, říkajíce potom: „*jakož i my odpouštíme našim vinníkům.*“ (Mat. 6, 12.)

79. V posuzování velikosti hříchu se můžeme snadno zmýlit.

Jsou pak některé hříchy, které bychom pokládali za velmi lehké, kdyby se v Písmu svatém nedokazovalo, že jsou těžší, než si myslíme. Kdož by myslil, že ten, jenž dí bratru svému *blázne*, jest hoden pekla, kdyby toho sama Pravda neřekla? Leč ona přiložila na ránu tuto ihned lék,¹⁾ uvozujíc příkaz, aby se bratrsky smířili; neboť hned potom dí: „*Protož přinášíš-li dar svůj na oltář, a tu se rozpomeneš, že bratr tvůj má něco proti tobě*“ (Mat. 5, 23), atd. Aneb kdo by za tak těžký hřích pokládal šetření dnův a měsícův a roků na způsob těch lidí, kteří v jistých dnech neb měsících neb letech proto chtějí neb nechtějí něco počínati, protože podle jalových nauk lid-

¹⁾ K tomu podotýká Faure, že sv. Augustin ani na tomto ani na jiném podobném místě nevyklučuje onoho léku, jež v církvi poskytuje „moc klíčů“, třeba se zmiňoval pouze o lásce, která promíjí bezpráví. Sem se dobře hodí pravidlo, které sv. učitel podává v knize „O víře a skutcích“, již byl sepsal asi o 8 let dříve než tuto „Rukověť“. Tam dí v kap. 9.: „Říkají (protivníci praxe církevní), že onen kleštěnc, jež pokřtil Filip (Skut. ap. 8.), neřekl více, než: „*Věřím, že Ježíš jest Kristus Syn Boží*“, a že hned, jak to vyznání učinil, byl pokřtěn, a z toho odvozují, že nebyl pranic poučen o vzdělání mravů, nýbrž jenom o víře.“ Odpovídá pak na to sv. Augustin: „Byť Písmo svaté pomíjelo mlčením, jak si Filip s kleštěncem vedl, nicméně dává slovy „*a pokřtil ho (Filip)*“ na srozuměnou, že bylo vykonáno všecko, co sice Písmo z ohledu na stručnost pomíjí mlčením, ale o čem se ví ze stálého podání, že se konati musilo.“ Tohoto měřítka slušno tedy také užívat při sv. Augustinu samotném. Až potud Faure. — Ostatně, že sv. Augustin uznával moc klíčů, kterou se v církvi odpouštějí hříchy, vysvítá z mnohých jeho spisův. Slyšme aspoň, co dí v řeči 214. čl. 11.: „Milujte také církev svatou, kažte o ní. Onať to jest, která snáší lidi zlé, poněvadž jim uděluje svátosti. Ona . . . přijala klíče království nebeského, aby v ní lidé skrze krev Kristovu působením Ducha sv. docházeli odpuštění hříchův. V této církvi duše, která pro hříchy byla mrtva, znovuoživuje, aby žila s Kristem.“

ských pokládají takové časy buď za šťastné neb za nešťastné — kdybychom velikost tohoto zla nepoznávali z bázně, s kterou apoštol takovým dí: „*Bojím se za vás, abych snad byl nadarmo mezi vámi nepracoval*“ (Gal. 4, 11.)

80. O témž dále.

K tomu přistupuje, že se hříchy, ač veliké a hrozné, přešly-li ve zvyk, pokládají buď za malé aneb i za žádné, ano i za to se mívá, jakoby nebylo třeba jich tajiti, nýbrž že se dokonce mohou i rozhlašovati a roznášeti podle toho, co psáno jest: „*Chválen bývá hříšník v žádostech duše své: a nešlechtný dobrořečen bývá.*“ (Žalm 9, 3.) Taková nešlechtnost slove v Písmech svatých křikem. Tak se praví u proroka Isaiáše: „*Očekával jsem, aby činil soud, učinil ale nepravost, a ne spravedlnost, ale křik.*“ (Isai. 5, 7.) Podobně čte se i v I. knize Mojžíšově: „*Křik Sodomských a Gomorrských rozmnožen jest*“ (Gen. 18, 20.), protože se u nich tyto hanebnosti již netrestaly, nýbrž zhusta i veřejně páchaly, jakoby byly zákonité. Podobně za našich časů přešlo již ve zjevný zvyk tolik, byť ne podobného zlého, že se proto neodvažujeme nejen vyobcovati nějakého laika, nýbrž ani sesaditi klerika. Když jsem proto před několika lety vykládal epištolu ke Galatům, byl jsem při onom místě, kde apoštol praví: „*Bojím se za vás, abych snad byl nadarmo mezi vámi nepracoval*“ (4, 4.), nucen zvolati: „Běda hříchům lidským, jichžto se hrozíme jen potud, pokud nejsou v obyčeji: jakmile se však obyčejem staly, ač k obmytí jich byla prolita krev Syna Božího, ač jsou tak veliké, že se před nimi vůbec zavírá království Boží, nicméně všecky snášíme, poněvadž je často vídáme, a mnohých se i dopustiti dohnání býváme, protože je často snášíme. A kéž bychom, ó Pane, nečinili vše, čemu jsme nemohli zabrániti!“ Však se ukáže, zdali mne tenkrát bolest nesmírná nedohnala, abych vyřkl něco neopatrně.

XXII.

81. Dvě jest příčin hříchů: nevědomost a slabost.

Nyní promluvíme o tom, o čem jsem již často mluvil na jiných místech svých spiskův. Hřešíváme ze dvou příčin:¹⁾ buď

¹⁾ Zde uvádí sv. Augustin toliko formální příčiny hříchů, nikoli působivé; mluví o hříších, kterých se lidé dopouštějí buď z nevědomosti

že ještě nepoznáváme, co máme činiti, aneb že nečiníme toho, o čem víme, že se má státi. Z toho dvojího první jest zlem nevědomosti, druhé slabosti. Proti obému dlužni jsme bojovati. Leč jistě bychom podlehli, kdyby se nám nedostávalo božského přispění nejen k tomu, abychom poznávali, co činiti máme, nýbrž když jsme zdatnosti této nabyli, aby také libost spravedlnosti překonala v nás libost těch věcí, kterých proti svému náhledu a poznání si míti žádáme neb je ztratiti se lekáme, a tak hřešíváme, jsouce takto již nejen hříšníky — nebo těmi jsme bývali již, když jsme svou nevědomostí hřešili — nýbrž i protivníky zákona, poněvadž nečiníme, o čem víme, že máme činiti, aneb poněvadž činíme, o čem víme, že činiti

(přemožitelné), aneb ze slabosti. Ze slabosti povstává hřích dle obdoby: když nečiníme, o čem víme, že se má státi; a z přemožitelné nevědomosti zase dle obdoby: když nepoznáváme, co máme činiti, totiž, je-li to naše vina, že toho nepoznáváme, jak dí sv. Augustin jinde („O svobodné vůli“ kn. 3., hl. 19.): „To se ti nepřičítá za vinu, že proti své vůli nevíš, co činiti máš, ale že zanedbáváš zvědětí toho, co nevíš.“ — Pochází-li hřích z nevědomosti nepřemožitelné, není to dle sv. Augustina hřích vlastně tak zvaný, nýbrž následek hříchu prvotního. O hříších z obou druhů nevědomosti píše v listu svém k Sixtovi (194. čl. 27.): „Nevědomost lidí, kteří nechtěli poznati, jest již sama beze vší pochyby hříchem; u těch však, kteří nemohli poznati, jest trestem (následkem) hříchu (prvotního).“ (Obyčejně zove se onen hřích formálním, tento pak hřích materiálním.) -- Povšimněme si, kterak sv. Augustin uče nás, jak máme bojovati proti nevědomosti a slabosti, při tom předpokládá, že k takovému boji býváme nějakou pomocí opatřeni: „Jistě bychom byli přemoženi, kdyby nám Bůh nepomáhal“, píše, jako že mimo pomoc vzdálenější, kterou dostáváme k započetí boje, jest nutna i pomoc blízká, bychom plně mohli příkázání zachovati a povinnost svou vykonati. Slovy: milost, přispění, pomoc atd. vyrozumívá sv. učitel vždy tuto druhou pomoc blízkou, milost danou k vyplnění zákona a příkázání. O té učí často, že ji Bůh dává těm, kteří se o ni vynasnažují, za ni prosí, volají, o ni pracují, totiž činí-li to, k čemu je uschopňuje milost prvopočáteční (kteráž jest nějakou částkou lásky). Mluvi-li tedy sv. Augustin o některých lidech, že jsou zbaveni milosti (té pomoci blízké), přičítává vinu jim, že špatně užili milosti prvopočáteční, kterou mohli prositi, volati atd. Potom porozumíme častému výroku jeho: „Zbaveni-li býváme přispění Božího, jest to hřích (náš).“ Kterak? To pochopíme snadno z toho, co bylo řečeno. Zbaveni-li jsme přispění Božího blízkého, hřešíme, poněvadž jsme mohli užiti milosti prvopočáteční (modlitby, volání) a tak dosíci plnější milosti, abychom nezhřešili. Prvopočáteční milosti nebýváme nikdy zbaveni, neboť pak by sv. Augustin nemohl říci, že hřešíme; vždyť on sám dí („O svobodné vůli“, kn. 3., čl. 18.): „Kterak hřeší někdo v tom, čemu se nemůže uhnouti?“

nemáme. Proto se máme modlití, nejen aby nám bylo odpuštěno, jestli jsme hřešili, za kteroužto příčinou říkáme: „*Odpusť nám naše viny, jakož i my odpouštíme našim vinníkům*“ (Mat. 6, 12.), nýbrž také, abychom tak byli vedeni, bychom nehřešili, jakž zase říkáme: „*Neuvod' nás v pokušení*“, a to k Tomu, o němž se dí v žalmu: „*Hospodin osvícení mé i spasení mé*“ (Žalm 26, 1.), tak aby osvícení zbavilo nás nevědomosti, spasení slabosti.

82. Potřeba milosti k pokání.

Vždyť i samo pokání se namnoze nekouá ze slabosti, ač podle obyčeje církve bývá dostatečná příčina, aby se konalo: stydívajíť a obávajíť se lidé, aby se neznelíbili, poněvadž se více těší z toho, když o nich jiní lépe smýšlejí, než ze spravedlnosti, pro kteroužto se pokořuje ten, kdo činí pokání. Jest tedy smilování Boží nutno, nejen když se pokání koná, nýbrž také, aby se konalo. Jinak by byl apoštol o jistých lidech neřekl: „*Abys snad nedal jim Bůh pokání.*“ (II. Tim. 2, 25.) A že Petr hořce plakal, (toho příčinou bylo, co) předeslal evangelista, řka: „*Pán pohleděl na Petra.*“ (Luk. 22, 61.)

83. Pohrdati darem pokání jest hřích proti Duchu svatému.

Kdo však nevěří, že se v církvi odpouštějí hříchy, a pohrdá tímto velikým darem štědrosti Boží, kdo poslední den svůj v této zatvrzelosti mysli uzavírá, vinen jest neodpustitelným hříchem proti Duchu svatému, poněvadž v Něm Kristus hříchy odpouští. O této těžké otázce pojednal jsem v jisté, jenom za tím účelem sepsané knížce, jak mi bylo možno, nejjadrněji.¹⁾

XXIII.

84. O vzkříšení těla.

Již pak co se tkne vzkříšení těla — ovšem ne takového, jak někteří znovu obživli a zase zemřeli, nýbrž onoho, které

¹⁾ Má se za to, že tímto spisem míní sv. Augustin svou řeč (nyní 71., dříve 11.) „O slovech Páně“. Pojednal však o věci této také v jiných spisech, na př. v započatém výkladu na epištolu k Římanům čl. 14. nn.; pak i v listu 185. (jinak 50.) čl. 48.

jest pro život věčný, jako vstalo z mrtvých tělo samého Krista — nenalézám způsobu, jak bych o tom promluvil krátce a tak, abych přece dostiučinil všem otázkám, které se o věci této obyčejně kladou. Že však vzkříšeno bude tělo všech lidí, kteří se narodili a narodí a kteří zemřeli a zemrou, o tom nemá křesťan nijak pochybovati.

85. Zdali i nedonošenci budou vzkříšeni?

Především nám tedy nadbíhá otázka o plodech nedonošených, které se sice v životě matek zrodily, leč ještě ne v stavu takovém, aby se již mohly obroditi. Řekneme-li, že z nich vstanou z mrtvých ty, které byly již utvářeny, může se mínění to jakž takž přijmouti. Avšak co se týká nedonošenců beztvárných, kdož by se nenaklonil spíše k domněnce, že zajdou tak jako símě, které nebylo počato? Kdo však by se odvážil popíráti — byť se třeba neodvážil tvrditi, — že vzkříšení doplní, čeho se na tvaru nedostávalo? Tedy že nebude scházeti dokonalost, která by se byla časem dostavila, podobně jako že nebude více vad, které se časem dostavily, tak že přirozenost nebude připravena o schopnosti a příslušnosti, kteréž by jí dnové byli přinesli, ani že bude zhanobena tím, co jí nepřístojného a převráceného dnové přinesli, nýbrž že zceleno bude, co ještě nebylo zceleno, tak jako spraveno bude, co bylo vadného.

86. Každý, kdo živ byl a zemřel, bude účasten vzkříšení.

Mohli by snad učenci o věci té činiti důkladná zkoumání a šetření, ač nevím, bude-li člověk s to, aby vypátral, kdy počíná člověk v životě mateřském žítí, je-li také nějaký život skrytý, který se pohybem živoucího ještě neprozrazuje. Neboť popíráti, že byly živé ty plody, kterých bylo třeba po částech ze života těhotných vyřezati a vyvrci proto, aby nebyly usmrceny matky tím, když by se v nich odumřelý plod ponechal, zdálo by se mi býti přílišnou nestydatostí. Jakmile pak započal člověk žítí, může již i umřítí. A když zemřel, nechť ho smrt již kdekoli zastihla, proč by neměl býti účasten zmrtvýchvstání, toho se domyslití nemohu.

87. O zmrtvýchvstání na svět příšlých nestvůr.

Nelze však popřít, že vstanou z mrtvých i nestvůry, které na svět přicházejí ve stavu živoucím, byť jakkoli časně umíraly, ani nelze o nich nevěřit, že vstanou buď v tomto (vadném), ne-li spíše v opraveném a zlepšeném stavu. Daleci budme, abychom pochybovali, že onen srostenec, jenž se nedávno narodil na východě, o kterém vypravovali bratři velmi věrohodní, že jej viděli, a o němž psal i svatý paměti kněz Jeronym,¹⁾ pravím: Daleci budme, abychom pochybovali, zda tento člověk ze dvou jeden, neb spíše dva, — což by bylo, kdyby se byli jako blíženci narodili — vstanou z mrtvých. Podobně i každý jiný plod, jenž proto, že mu při porodu buď něco scházelo nebo nadbývalo, aneb pro přílišné jakési znetvoření slove nestvůrou, obdrží při vzkříšení řádnou postavu lidskou, tak že každá duše vezme jedno tělo a žádné nebude srostlé, ani to, které se srostlé narodilo, nýbrž každé bude míti údy své pro sebe, jak přísluší tělu lidskému, aby bylo dokonalé.

88. Bůh jest mocný, aby tělo po smrti jakkoli zetřené znovu upravil a duši oživil.

Bohu zajisté nemizí látka zemní, ze které se utváří tělo smrtelníkův: ale byť se proměnila v jakýkoli prach a popel, byť se rozprchla v jakémkoli dechu nebo vánku, byť přešla v jakoukoli podstatu jiných těl neb dokonce ve své prvky, byť se byla stala potravou jakýchkoli živočichů neb i lidí a těla ta měnila: v určitém čase navrácena bude duši té, která ji původně oživovala, aby se stala člověkem, aby žila a vzrůstala.

89. Z čeho tělo dříve se skládalo, z toho bude znova utvořeno, a to důstojně.

Ovšem že obnova látky zemní, která přechází v mrtvolu, když z ní duše vyjde, nebude taková, aby součástky, které se rozpadly a v jiné a jiné druhy a tvary jiných věcí se pro-

¹⁾ Sv. Jeronym píše v listu k Vitalisovi: „Když se za dnů našich narodil člověk, máje dvě hlavy, čtyři ruce, jeden trup a dvě nohy, měli by se snad všickni lidé takto naroditi?“ — Srovnej, co píše sv. Augustin ve spisu „O městě Božím“ 16, 8.

měnily, jakkoli znovu případnou tělu, od něhož se oddělily, přece se zase musily nutně vrátiti na táž místa v těle, kde dříve byly. Sic jinak, kdyby mělo býti vráceno vlasům (hlavy), co se tak častým střiháním odstraňovalo, a nehtům, co se tolikrát ořezávalo, to zdálo by se nám býti nad pomyšlení nepřístojným a neslušným, a těm, kteří ve zmrtvýchvstání těla nevěří, obludným. Nýbrž, jako kdyby se socha z nějakého tavitelného kovu buď v ohni rozpustila neb na prach zetřela, neb v hroudu slišla, a kdyby ji sochař chtěl z téhož množství hmoty znova utvořiti, nic by na tom nezáleželo, pokud se týče celku, která část hmoty by se kterému údu sochy vrátila, jen když by se ke znovuzřízení zabralo všecko, z čeho socha dříve se skládala: právě tak i Bůh, tento mistr obdivuhodný a nevypravitelný, znova podivuhodně a nevýslovně rychle utvoří tělo naše ze všeho toho, z čeho složeno bylo. Ohledně pak jeho znovuzcelení zůstane zcela lhostejno, budou-li z bývalých vlasů opět vlasy a z nehtů nehty, aneb zda to, co z nich odpadlo, přejde v maso a bude v jiné částky těla zpět-vedeno; neboť prozřetelnost Umělcova bude pečovati o to, aby se nestalo nic nedůstojného.

**90. Dřívější vlastní podoba vyskytne se při vzkříšení zase;
ostatní snad bude u všech stejné, leč důstojné.**

Také z toho nenásleduje, že jednotlivci, až zas obživnou, budou míti různou postavu proto, že měli různou, dokud žili, aneb že by hubení znova obživli v téže hubenosti a tlustí v téže tloušťce. Nýbrž usoudil-li Stvořitel, aby tvář jednoho-každého zachovala svůj vlastní ráz a svou podobu, kteroužto se od jiných rozeznávala, ostatní však vlastnosti těla aby byly u všech stejné, bude látka ta pro každého jednotlivce tak uzpůsobena, aby nemohlo z ní v niveč uvedeno býti ani dost málo, a čeho se někomu nedostávalo, to doplní Ten, jenž mohl učiniti, co chtěl, i z ničeho. Budou-li míti těla vzkříšenců nestejnou uzpůsobilost, jako na př. hlasů, jichž jest potřebí ke zpěvu, bude ji míti každý z vlastní látky tělesné, tak aby se jednak člověk hodil do sborův andělských, jednak zas aby neměl na sobě ničeho, co by se přičilo jejich smyslu. Nesličného tam nebude nic; nýbrž cokoli bude, bude slušné, poněvadž toho, co by neslušelo, vůbec ani nebude.

91. Jaká budou těla svatých při vzkříšení?

Vstanou tedy z mrtvých těla svatých prosta vší vady, vší neúhlednosti, jakož i prosta vší porušitelnosti, tíhy a nesnadnosti: budou míti takovou lehkost, jaká bude jejich blaženost.¹⁾ Proto se říká též, že budou duchovní, neboť těla to beze vší pochyby budou, a ne duchové. Leč jako se nyní říká tělo duševné tomu, co nicméně jest tělem a ne duší, takž potom bude tělo duchovní, ač přec tělo, a ne duch. Proto ohledně porušení, které nyní zatěžuje duši, a ohledně vad, pro něž plet žádá proti duchu, tenkrát to nebude plet, nýbrž tělo, poněvadž se mluví (v Písmu sv.) i o tělech nebeských.²⁾ Proto dí Písmo: „*Tělo (plet) a krev královstvím Božím vládnouti nemohou.*“ (I. Kor. 15. 50.) A jako by vykládalo, co tu řečeno, praví: „*aniž porušitelnost vládnouti bude neporušitelností.*“ Co prve jmenovalo „*tělem a krví*“, to zove potom „*porušitelností*“; a co dříve „*královstvím Božím*“, to potom „*neporušitelností*“. Co do podstaty bude i tehdaž (tělo) pletí; z kteréžto příčiny

¹⁾ V originálu jest assonující hříčka slovní: *facilitas — felicitas*.

²⁾ Pro jasnější porozumění sluší rozeznávat: tělo a plet. Tělem (*corpus, σῶμα*) rozumí se jaksi obstih všech údů, sklad všeho ústrojí, jich spořádanost a zřízení v celkovitou podobu. Jest to do jisté míry odtahitá, vyšší stránka hmotné bytosti člověčí, která bude účastna oslavy při vzkříšení. Pletí (*caro, σὰρξ*) rozumí se nižší stránka, hrubá, zřídlo a příčina pudův a žádostivosti zlé; ta ovšem nebude při vzkříšení schopna obnovy a oslavy. Rozdíl takový činí sv. Pavel také mezi duší a duchem lidským (cfr. k Židům 4, 12.); duší zove nižší stránku osobnosti naší, sídlo náruživosti, žádostivosti a sklonnosti k věcem zemským; duchem pak stránku vyšší, vyšší duchové mohutnosti, v nichž záleží obraz Boží, sklonnost k věcem Božím a nebeským. Následkem tohoto odlišování klade se i tělo duševné proti tělu duchovnému. Duševné (*animale, živočišné, hovědné*) značí povahu těla, v němž vládne nižší stránka (duše), mohutnost smyslného a pomíjivého života, poněvadž musí jísti, píti, spáti, zažívat i odpočívati a k zemi nevyhnutelně těží a umdlévá. Duchovní (*spiritalé*) tělo jest, v němž stránka vyšší (duch) žezlo a veslo vede, kdež jísti, spáti atd. nepřijde, any všechny žádosti nižšího života úplně budou podrobeny duchu, což ovšem ve spojení s Duchem svatým a mocí a silou obnovy těla, Duchem sv. způsobené, ve skutečnost vejde. Již i za nynějšího života dosahují křesťané z milosti Boží té povahy, že v nich duchovní život má převahu a u světců druhdy tělo nějakým předujetím bere na se ráz těla budoucího; avšak i při nich bylo potřebí, aby smrt a hrob vkročily mezi nynější a budoucí stav jejich. (Tolik podle výkladů Sušilových, hl. na ep. I. ke Kor.) Ovšem v Písmě sv. i v řeči se přechásto jedno za druhé zaměňuje.

zváno bylo tělo Kristovo i po vzkříšení pletí. Leč proto dí apoštol: „*Rozsívá se tělo hovadné (živočišné), vstane tělo duchovní*“ (I. Kor. 15, 44), poněvadž bude tenkrát takový soulad mezi pletí a duchem a (poněvadž) duch bude bez jakéhokoliv pokrmu oživovati podrobenou pleť tak, že nebude, co by z nás proti nám bojovalo; neboť jako zevně, tak ani uvnitř nebudeme míti žádných nepřátel.

92. O zmrtvýchvstání zavržených.

Kdož však jediným Prostředníkem mezi Bohem a lidmi nebyli vysvobozeni z oné spousty zkázy, kterou zavinil první člověk, vstanou sice také z mrtvých jedenkaždý ve své pleti, ale jen aby byli s ďáblem a anděly jeho trestáni. Leč povstanou-li tito s vadami a znetvořeními těl svých, a jaké to byly vady a znetvoření, které na údech nosívali, nač bychom se měli otázkou takovou namáhati? Nejistý stav neb sličnost lidí, jichžto zavržení jest jisté a věčné, nemá nás unavovati. Tolikéž neběží o to, kterak bude tělo jejich neporušitelné, když bude moci trpěti, aneb kterak porušitelné, když nebude moci zemřít. Neboť není život pravý, leč který se blaženě žije, a není neporušitelnost pravá, leč když žádná bolest neporušuje zdraví. Kde se však nešťastníku nedopouští umřít, tam, ať tak dím, sama smrt neumírá; a kde ustavičná bolest nezničuje, nýbrž trýzní, tam samo porušení nebéře konce. A to sluje v Písmech svatých smrtí druhou. (Zjev. 2, 11. a 20, 6. 14.)

93. Tresty zavržených jsou pro hřích a podle hříchův.

A přece by nebyla zastihla člověka ani (smrt) první, při které duše musí tělo své opustiti, ani druhá, při které tělo trestu propadlé opustiti nesmí, kdyby byl nikdo nezhřešil. Nej-mírnější ovšem trest ze všech budou míti ti, kteří ke hříchu prvotnímu, jejž zdědili, žádného nepříčinili.¹⁾ Z ostatních pak

¹⁾ Jinde (a sice v pojedn. o trestech za hříchy a jich odpuštění kn. 1., hl. 16., č. 21.) píše sv. Augustín: „Nemluvňata budou míti ze všech nej-mírnější a nejsnazší zavržení, a ač nemohu vyměřiti jaké, ani jak veliké, přece se neodvážuji říci, že by jim bylo lépe, kdyby nebyla, než aby tam byla.“ A ještě jinde (list 184., č. 2.) praví, „že zavržení jejich bude nej-menší, avšak přece ne beze všeho trestu“.

čím menší měl zde kdo nepravost, tím snesitelnější bude tam míti zavržení.

XXIV.

94. Tehdy poznají svatí, co jim přinesla milost.

Tehdy, až andělé a odsouzení lidé trvati budou v trestech věčných, plně poznají svatí, co jim přinesla milost. Tenkrát vyjeví se zračitěji ze skutečnosti, co psáno jest v žalmu: „*O milosrdenství a soudu zpívati budu tobě, Hospodine*“ (Žalm 100, 1.), neboť nikdo nebyl zachráněn leč nezaslouženým milosrdenstvím, nikdo zavržen leč zaslouženým soudem.

95. Nevyzpytatelné soudy Boží, o kterých nyní jen věříme, tehdaž v světle uvidíme.

Tehdaž nebude nás tajno, co se nyní před námi tají: Má-li ze dvou maličkých jeden z milosrdenství Božího býti vzat a druhý po soudu býti zachován (srv. Mat. 24, 40.), kdež pozná ten, jenž bude vzat, co by mu bylo po soudu patřilo, kdyby mu bylo k pomoci nepřispělo milosrdenství: proč nebyl spíše onen vzat, než tento, když u obou byla jedna příčina? Proč nebyli u některých činění divové, kteří kdyby byli bývali činění, byli by lidé ti činili pokání; a proč činění byli u těch, kteří potom neuvěřili? Neboť zcela zjevně vece Pán: „*Běda tobě, Korozaím, běda tobě, Betsaido: nebo kdyby v Týru a Sidonu činění byli divové, kteříž činění jsou v vás, dávno by byli v žíní a popeli pokání činili.*“ (Mat. 11, 21.) A přece nebylo to jistě nespravedlivé, když Bůh nechtěl, aby byli spaseni, jakkoli by mohli oni spaseni býti, kdyby byl chtěl.¹⁾ Tehdaž uvidíme v přejasném světle moudrosti, co nyní, dokud toho

¹⁾ V některých rukopisech čtou se na místě slov: „kdyby byl chtěl“ (totiž Bůh), slova: „kdyby byli chtěli“ (totiž odsouzení), leč neprávem, neboť nejen že nejstarší rukopisy mají „kdyby byl chtěl“, nýbrž i obsah celého článku vyžaduje tohoto čtení. Uvádí se tu důvod, proč se nedálo nespravedlivě to, co se stalo. Smysl jest: Bůh nechtěl, aby onino spasení byli, ne, že by vůbec nebyl měl vůle je spasiti, nýbrž jen, pokud jim nechtěl dáti zvláštních prostředků, k jichž udělení není zavázán. Bůh dává každému prostředky ke spasení jak skutečně, tak i po případě dostačující. Odpírá-li však oněch zvláštních prostředků, nečiní toho za tím účelem a s tím úmyslem, aby lidé spasení nebyli.

zjevným poznáním spatřiti nelze, zbožně věříme, kterak jista, nezměnitelná a velepůsobiva jest vůle Boží, jak mnoho by mohla a nechce, že však ničeho nechce, co nemůže, a jak pravdivo jest, co pěje se v žalmu: „*Bůh zajisté náš jest na nebi nahoře; na nebi i na zemi všechno, cokoli chtěl, učinil.*“ (Žalm 113, 11.) A tu ovšem není pravda, že by byl něco chtěl a neučinil; a ještě méně jest Ho důstojno, že by vůle člověka byla zabránila, aby se nestalo, co Všemohoucí chtěl. Nic se tedy neděje, leč co Všemohoucí chce, aby se stalo, buď že dopouští, aby se stalo, aneb že sám to činí.

96. Dobře činí Bůh, i když dopouští zlé.

Nemáme též pochybovati o tom, že Bůh dobře činí, i když dopouští, aby se dalo, co se zle děje. Nedopouští toho jinak leč po spravedlivém soudu, a zajisté všechno jest dobré, co jest spravedlivé. Ač tedy to, co jest zlé, pokud jest zlé, není dobré, nicméně dobře jest, jsou-li nejen dobré věci, nýbrž i jsou-li také věci zlé. Neboť kdyby to nemělo býti dobré, aby byly i zlé věci, nijak by jsoucnosti jich nedopustilo dobro všemohoucí, a tomu beze vší pochyby je tak snadným nedopouštěti toho, co nechce, jak snadným jest mu učiniti, co chce. Nevěříme-li tomu, pak v samém počátku svého vyznání víry se vikláme, kde osvědčujeme, že věříme v Boha Otce všemohoucího. Neboť pro nic jiného neslove v pravdě všemohoucím než proto, že může učiniti cožkoli chce, a že účinku vůle všemohoucího nezamezí vůle nižádného tvora.¹⁾

¹⁾ Ač sám sv. Augustin i Písmo svaté často se zmiňují o tom, že se vůle Boží vždy neděje, ač i sám počet hříchů lidských ukazuje, jak často se neděje, nicméně i sv. Augustin i Písmo sv. učí o vůli Boží, že jí nikdo odporovati nemůže. Proto se dělvá vůle Boží podle výsledků, s jakými se setkává, na výslednou a bezvýslednou. Jakkoli se jí lidé protíví, tak že někdy nemá výsledku, nelze proto přece říci, že by tím byla vůle Boží přemožena. Z části ovšem postrádává někdy výsledkův, avšak v celku, pokud se jeví v odměnách, trestech, milosrdenství i ve spravedlnosti, jest naprosto nepřemožitelná. Hříšník může odporovati vůli Boží, pokud mu taťo prokazuje milosrdenství, pokud mu něco přikazuje; avšak neujde vůli Boží trestající. Aby vůli Boží přemohl, musil by nejen zhrdnouti vůli Boží přikazující, nýbrž také ujíti pokutující; to však jest mu nemožno. Tudíž dí svatý Anselm („Proč se Bůh stal člověkem“, hl. 15.): „Ač se buď člověk neb zlý anděl nechce podrobiti božskému zřízení, přece není s to, aby mu ušel. Neboť kdyby chtěl ujíti vůli přikazující, propadne

97. Vůle Boží hledí ke spáse všech. Může-li jí vůle lidská zbraňovati?

Za tou příčinou bude třeba přihlédnouti k tomu, jaký smysl má to, co se o Bohu praví, kterážto výpověď apoštola jest přece také zhola pravdiva: „*Kterýž chce, aby všickni lidé spaseni byli.*“ (I. Tim. 2, 4.) Když však nejen že ne všickni, nýbrž daleko více jich nebývá spaseno, tu ovšem zdá se, jakoby se nedělo, co Bůh chce, aby se stalo, čili že vůle lidská zbraňuje vůli Boží. Neboť tážeme-li se po příčině, proč nebývají všickni spaseni, odpovídá se: protože sami nechtějí.¹⁾ Ovšemť, o maličkých toho říci nelze; ti zajisté ještě nemohou chtítí neb nechtítí. Neboť kdyby se měly vůli jejich připisovati pohyby, které dělají nemluvňata při křtu, když se proti němu jak mohou zpěčují, musili bychom říci, že také ona nechtějí býti spa-

trestající.“ Také sv. Augustin sám to vykládá a osvětluje krásným příkladem („O duchu a liteře“, hl. 33.) řka: „Nevěřící jednají sice proti vůli Boží, když nechtějí uvěřiti jeho evangeliu, leč proto nad ní nevítězí, nýbrž se sami připravují o veliké, ano nejvyšší dobré a zaplétají se ve zlé pokuty, poněvadž v trestech zakusí, jaká jest moc Toho, jehož milosrdnými dary pohrdli. Tak zůstává vůle Boží vždy nepřemožena; byla by přemožena, kdyby nevěděla, jak s pohrdači naložiti, anebo kdyby oni byli s to, aby ušli trestům, jež Bůh na takové ustanovil. Když na př. někdo dí: chci, aby všichni moji sluhové pracovali na vinici a po práci aby v odpočinku hodovali, tak že, kdyby některý z nich nechtěl, musil by neustále ve mlýnu mletí; tu se sice zdá, že kdo by tím pohrdl, jedná proti vůli pána svého; avšak přemohl by ji jen tenkrát, kdyby mohl ujíti i mlýnu. Těm, kteří jsou pod mocí lidskou, snad by to bylo možno; avšak zhola nemožno je to těm, kteří jsou pod mocí Boží!“ -- Ostatně srovnej čtenář ještě, co se dí v článku 107.

¹⁾ Praví-li se, že Bůh chce, aby lidé byli spaseni, ale lidé že nechtějí, nesmíme to dle mínění sv. Augustina bráti v tom smyslu, jako by oni přemáhali vůli Boží, nebo jako by Bůh neměl prostředku, kterak by je spasil, kdyby naprosto, *a ne s podmínkou*, je spasiti chtěl. Něco takového neřekne, kdo jest přesvědčen, že Bůh jen ty předurčuje ke spasení, jichžto zásluhy předvídá; ale jinak že se vůle Boží nese ke spáse všech lidí. Marné jsou tudíž námitky, které se činí proti těmto pravdám (v Písmu sv. vyřknutým). Jisto jest dále, že nelze o nemluvňatech říci jako o dospělých, že nepřicházejí ke spasení proto, že by nechtěla. Avšak z toho ne následuje, že by Bůh sám nechtěl, aby byla spasena (leč když předvídá, že zemrou v stavu prvotního hříchu), anebo že se jich netýká ta vůle, již Bůh upřímně a do opravdy chce, aby všichni spaseni byli; nýbrž z toho jen následuje, že spása jejich není závislá jako u dospělých na jejich vlastním spolupříčinění, nýbrž na jiné podmínce; jakkoli nelze upříti, že se zde tájí nevystižitelný soud Boží.

sená. Zřetelněji však dí Spasitel v evangeliu, vyčítaje městu bezbožnému: „*Kolikrát jsem chtěl shromáždit syny tvé jako slepice kuřátka svá, a nechtěl jsi!*“ (Mat. 23, 37.), nejenak než jako by vůle Boží přemožena byla vůlí lidí a jako by ten, jenž jest nejmocnější, nemohl učiniti, co by chtěl, když přemalomocní lidé svou nevůli tomu brání. I kdež jest ona všemohoucnost, kterouž (Bůh) na nebi i na zemi učinil všecko, cožkoli chtěl, jestliže syny jerusalemské shromáždit chtěl, a neučinil toho? Nepodobá-li se spíše, že (Jerusalem) tento nechtěl, aby shromažďoval syny jeho? A přece, ačkoli tento nechtěl, shromáždil On ze synů jeho ty, které chtěl; ne jako by *na nebi i na zemi* toto chtěl a učinil, a zas ono chtěl a neučinil, nýbrž: „*Všecko, cožkoli chtěl, učinil*“. (Žalm 113, 11.)

XXV.

98. Bez nespravedlnosti se Bůh nad jedněmi smilovává, nad druhými pak se nesmilovává.

Kdož by byl dále tak bezbožně pošetilý, aby řekl, že Bůh nemůže zlou vůlí lidskou, pokud by chtěl, kdy by chtěl, kde by chtěl, obrátiti v dobré? Když to však (Bůh) činí, po svém milosrdenství to činí; nečiní-li tak, po svém soudu toho nečiní, „*poněvadž nad kýmž chce, se smiluje, a koho chce, zatvrzuje*“. (Řím. 9, 18.) Kteroužto výpověď dokazoval apoštol milost, k jejímuž dokázání již byl mluvil (tu, kde jednal) o blížencích v životě Rebečině (řka): „*Když se (tito) ještě byli nenarodili, ani co dobrého neb zlého učinili, aby podle vyvolení předúloha Boží zůstala, ne ze skutků, ale z milosti toho, kterýž povolává, řečeno jest jí: že větší sloužiti bude menšímu*“ (v. 11.—13. srv. Gen. 25, 23., Malach. 1, 2.), k čemuž přibral i druhou výpověď prorockou, kde psáno jest: „*Ěakuba jsem miloval: Esaua pak v nenávisti jsem měl*“ (v. 13.).¹⁾ Poznáváje pak, že by, co řekl, mohlo znepokojiti těch, kteří nejsou s to, aby rozumem pronikli tuto hlubinu milosti, praví: „*Což tedy díme? zdali nespravedlnost jest u Boha? Odstup to*“ (v. 14.). Zdáť se to býti nespravedlivým, když Bůh, aniž by si toho kdo ať dobrými neb zlymi skutky zasloužil, jednoho miluje a druhého v nenávisti má. V takovém případě kdyby byl chtěl, aby se tím

¹⁾ V nenávisti jsem měl, t. j. méně miloval.

rozuměly skutky budoucí, u jednoho dobré, u druhého zlé, jež Bůh předvídal, nebyl by řekl: „*ne ze skutků*“, nýbrž byl by řekl: ze skutků budoucích, a tím by byl otázku rozluštil, ba nebyl by ani vůbec nějaké otázky k rozluštění postavil. Ale poněvadž nyní odpověděl: „*Odstup to*“, totiž odstup to, aby byla u Boha nespravedlnost, proto dovozuje, že se to neděje ze žádné nespravedlnosti Boží, a dí: „*Nebo praví Mojžišovi: Smiluji se nad kým se smiluji, a milosrdenství prokáži nad kým se slituji*“ (v. 15.). Zajisté jen pošetilý člověk mohl by mítí Boha za nespravedlivého, když uvaluje trest na toho, kdo je toho hoden, aneb když prokazuje milosrdenství někomu, jenž ho není hoden. Naposledy pak dokládá řka: „*Protož není na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, ale na Bohu, kterýž se smilovává*“ (v. 16.). Přicházeliť blíženci na svět ve stavu synů hněvu, nejen bez vlastních skutků, nýbrž stížení poutem zavržení, kteréž zdědili po Adamovi. Ale jen, který řekl: „*Smiluji se na kým se smiluji*“, miloval Jakuba z milosrdenství propůjčeného zdarma, nenáviděl pak Esaua podle soudu jemu příslušejícího. Neboť, poněvadž tento (soud) vlastně oběma příslušel, poznal jeden na druhém, že se nemá chlubití zásluhami svými, jakýchž není, když nepropadá témuž trestu, ač jest ho stejně hoden, nýbrž milostí, kteráž mu Bohem štědře byla udělena, neboť „*není ani na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, ale na Bohu, kterýž se smilovává*“. Ti, kteří se na to dobře dívají, shledají, že všechna líc i (abych řekl) obličej Písem svatých hlásá tajemstvím přehlubokým a velespasitelným: „*Kdo se chlubí, v Pánu se chlub*“ (I. Kor. 1, 31.)¹⁾

¹⁾ Bůh může obrátiti zlou vůli lidskou v dobré pokud, kdy a kde ji dopustí. Činí-li to, děje se to pro milosrdenství, a nikoliv pro předvídané zásluhy; nečiní-li toho, pak je to výsledek jeho soudu, sice nevyzpytatelného, avšak nikoliv nespravedlivého. Leč z toho nenásleduje, že se tehdy nedostalo člověku žádné milosti přímo neb aspoň vzdáleně dostačující: zahyne-li, nelze z toho odvozovati, že by byl býval od Boha předurčen k zavržení, nýbrž že svobodně nechtěl užiti milosti mu dané, kterouž nahraditi jinou milostí Bůh vázán nebyl. Tudíž sv. Augustin píše (Ad Simplicianum, hl. 1., čl. 10.) o Esauovi, o kterémž zde jinak mluví dosti tvrdě: „Esaua nechtěl a neběžel; avšak kdyby byl chtěl a běžel, byl by dosíhl jen — s pomocí Boží: Bůh volaje ho, byl by mu dával i chtění i běžení — kdyby nebyl proto zavržen, že pohrdl voláním.“ Praví-li tedy zde: „Esau pak nenáviděl podle soudu jemu příslušejícího“, je třeba výrok tento bráti mírněji, jako že Esau nebyl zavržen proto, že by mu bývala odeprána všechna milost dostačující, nýbrž že mu Bůh nechtěl uděliti takové

99. Jako se Bůh z milosrdenství smilovává, tak zase ne bezprávně zatvrzuje.

Když tak byl (apoštol) z výroku: „*Není na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, ale na Bohu, kterýž se smilovává*“ (Řím. 9, 17.) dokázal milosrdenství Boží, napotom, aby dokazoval také soud (nebo na kom se neděje milosrdenství, na tom nekoná se bezprávi, nýbrž soud; u Boha zajisté není bezprávi), ihned doložil řka: „*Nebo dí Písmo Faraonovi: „Na to samo jsem vzbudil tebe, abych ukázal na tobě moc svou, a aby rozhlášeno bylo jméno mé po vší zemi“* (v. 17. viz Exod. 9, 16.). Uza- víraje pak po slovech těchto o obojím, totiž jak o milosrdenství, tak o soudu, dí: „*Protož nad kým chce, slituje se, a koho chce, zatvrzuje*“ (v. 18.). Rozuměj: slitovává se z veliké dobrotivosti, zatvrzuje bez jakékoli nespravedlnosti,¹⁾ tak aby

hojnosti milostí, jako Jakubovi, a to beze vší nespravedlnosti, po nevyzpytatelném sice, avšak spravedlivém soudu svém. Vždyť, mohl-li mu již pro prvotní hřích spravedlivě odepřítí všecku milost vůbec, mohl mu také jistě spravedlivě udělití skrovnější milost než jeho bratru Jakubovi. Jakub pak mohl z onoho trestu, jehož se Esanovi naposled dostalo, poznávati, v jaké zlo mohl i sám padnouti, kdyby ho Bůh byl nepředěšel takovou náplní milostí.

¹⁾ Slovo „zatvrditi“ nemůže se bráti ve strohém, jak zní, smyslu, jak to z Písma, k němuž apoštol přihlédá, jest patrno. Bůh předvídaje odpor Faraonův, pojal odpor ten v osnovu rady své a úmyslů svých. Že nechtěl Faraona zatvrditi, vysvítá z toho, že desetkráté od něho skrze Mojžíše propuštění lidu žádal, a teprve když žádosti té nechtěl povolití, jej trestal; Farao dával se pohnouti na chvíli a jižjiž chtěl lid propustiti, ale bez dobytka a bez dětí, napotom s dětmi, ale bez dobytka, a posléze se vším zbožím. On tedy sám se nakloňoval, obměkčoval a ohýbal, a opět a opět se topořil, se zatvrzoval, a jak Písmo dí (Ex. 8, 15, 32; 9, 34. 35.), přimnožil hřichu a zatvrdil, obtížil srdce a neuposlechl. Ano Farao sám (Ex. 10, 16.) příčinu zatvrzelosti neskládá na Boha, nýbrž na sebe samého, an dí: „*Zhřešil jsem proti Bohu.*“ Nemůže se tedy místo to vykládati jinak, leč o *dopuštění* Božím, ježto víme, že Bůh nechce smrti hříšníka, nýbrž aby se obrátil a živ byl (Ez. 18, 23. 32.—31, 11.), a všecky lidi chce spaseny učiniti, jak praví též apoštol (I. Tim. 2, 3.). Bůh dal Zákon starý, ale zákonem vzal hřích vrch Bůh napomínal Faraona, ale napomínáním a dlouhočekáním Božím zatvrdlo srdce Faraonovo. Jakož pak zákon nedal proto, aby hřích byl rozmnožen, nýbrž rozmnožení to dalo se zlobou lidskou, tak nechtěl zatvrditi napomínáním a trpělivostí svou Faraona, nýbrž sám Farao se zatvrdil. „*Totéž světlo slunečné rozplavuje a roztavuje vosk a zatvrzuje bláto,*“ vece Jeronym k Hedibii qu. 10., a sv. Jakub (1, 13.) dí: „*Bůh nikoho k hřichu nepokouší.*“ — (Sušil, „*Výkl. na ep. k Řím.*“ str. 102. 103.)

se ani vysvobozený nechlubil svými zásluhami, ani aby zavržený nevedl stížností, leč na své zasloužení. Neboť milost jediná rozlišuje vykoupené od zatracenců, kteří srostli v jeden trupel záhuby jednou společnou příčinou, zděděnou od prvo-
počátku. Jestliže však to pojímá někdo tím způsobem, že dí (o Bohu): „*Proč ještě nařiká? Nebo vůli jeho kdož se protiviti může?*“ (v. 19.), jako by zlý ani nemohl býti obviněn, když „*Bůh nad kým chce, se slituje, a koho chce, zaturzuje*“, odstup to, bychom se ostýchali dáti mu takovou odpověď, jakou vidíme dáti apoštola: „*Ó člověče, ty kdož jsi, jenž odmlouváš Bohu? Zdaliž lepenka dť tomu, kdož ji udělal: Proč jsi mne udělal takto? Čili nemá hrnčír moci nad hlinou z téhož trupu udělati nádobu tu sice ke cti, jinou pak k potupě?*“ (v. 20. 21.). Myslíť někteří z pošetilců, že se apoštolu při tomto místě nedostávalo odpovědi, a že nemaje důvodu rozumového, odmítl odvážnou námitku protivníkovu. Leč velikou váhu má to slovo: „*Ó člověče, ty kdož jsi?*“ Při takových otázkách odkazuje (apoštol) člověka k tomu, aby povážil svou chápavost; (činíva to) krátkým sice slovem, v němž se však vskutku skrývá veliký důvod rozumový. Nechápe-li toho, kdož jest on, aby dorýval na Boha? Chápe-li, tím spíše nenalézá (příčiny), proč by dorýval. Neboť vidí, chápe-li, jak všechno lidské pokolení bylo v odpadlickém kořenu svém zavrženo soudem tak spravedlivým, že i kdyby nikdo byl z něho nevyvázl, přece by nikdo nemohl spravedlnost Boží kárati; jak i ti, kteří vyvázli, musili býti tak vysvobozeni, aby jim na těch přemnohých, kteří nejen nevyvázli, nýbrž ve velespravedlivém zavržení zůstaveni byli, ukázáno bylo, co by (vlastně) zasluhovalo všechno těsto a kam by i je byl přivedl zasloužený soud Boží, kdyby jim nezasloužené milosrdenství jeho nebylo přispělo ku pomoci, aby tak (lidem) těm, kteří se chtějí svými zásluhami chlubití, byla „*všeliká ústa zacpána*“ (Řím. 3, 19.), a kdo se chlubí, aby se v Pánu chlubil. (I. Kor. 1, 31.)

XXVI.

100. Ať lidé činí, co Bůh chce nebo co nechce, naposledy se přece vždy děje vůle Boží.

To jsou ti „*velicí skutkové Hospodinovi vyhlédání ke všem vůlům jeho*“ (Žalm 110, 2.), a tak moudře vyhlédání, že když

andělské i lidské stvoření hřešilo, to jest, když učinilo ne to, co On chtěl, ale co samo chtělo, nicméně skrze touž vůli stvoření, kterou se stalo, co Stvořitel nechtěl, On sám vyplnil, co chtěl. Jsa svrchovaně dobrý užil dobře i zlých k odsouzení těch, které spravedlivě předurčil k trestu, a ke spáse těch, které dobrotivě předurčil k milosti. Neboť co na nich bylo, potud činili, co Bůh nechtěl, avšak pro všemohoucnost Boží nijak toho dokonati nemohli. Vždyť právě v tom, co proti vůli jeho učinili, stala se vůle jeho na nich samých. Proto zajisté „*velicí jsou skutkové Hospodinovi, vyhlédání ke všem vůlem jeho*“, aby se ku podivu a způsobem nevýslovným nic nedálo *mimo* vůli jeho, co se děje *proti* vůli jeho, protože by se nic nestalo, kdyby On nedopustil. On pak ovšem nedopouští něčeho nechtěje, nýbrž chtěje. Jsa dobrý nedopustil by, aby se stalo zlé, kdyby nebyl i všemohoucí a nemohl ze zlého učiniti dobré.

101. Mnohdy činí lidé vůli zlou, co Bůh chce vůli dobrou.

Někdy chtívá člověk vůli dobrou něco, čeho nechce Bůh, jenž má v daleko větší míře a mnohem jistěji vůli dobrou; nemůžeť nikdy míti vůle zlé. Na příklad kdyby chtěl dobrý syn, aby jeho otec zůstal na živu, jestliže Bůh dobrou vůli svou chce, aby zemřel. A zase se může státi, že člověk chce něco vůli zlou, co Bůh chce (vůli) dobrou; jako kdyby zlý syn chtěl, aby otec zemřel, a chtěl by to i Bůh. Onen totiž chce, co Bůh nechce; tento však chce, co i Bůh chce. A přece lépe odpovídá dobré vůli Boží dětinná úcta onoho, ač chce něco jiného, nežli nešlechtnost tohoto, jenž chce totéž. Velmi tedy záleží na tom, co člověk chce, jak to Bohu odpovídá a k jakému účelu kdo svou vůli řídí, má-li buď obstáti nebo neobstáti. Vyplňujet Bůh některou vůli svou, ovšem dobrou, skrze zlou vůli zlých lidí, jako byl dle dobré vůle Otcovy Kristus za nás usmrčen skrze zlovolné Židy. A to bylo dobro tak veliké, že apoštol Petr, jenž nechtěl, aby se stalo, satanem byl nazván od Toho, jenž přišel, aby byl zabit (Mat. 16, 23.). Jak dobrou vůli projevovali zbožní věřící, kteří nechtěli, aby apoštol Pavel putoval do Jerusalema, by tam neutrpěl těch zlých věcí, které předpovídal prorok Agabus (Skut. ap. 21, 11. 12.), a přece Bůh chtěl, aby toho pro rozhlásování víry Kristovy utrpěl, zkoušeje mučedníka Kristova. Ani této dobré vůle své nevyplnil Bůh

skrže dobrou vůli křestanů, nýbrž skrže zlou vůli Židů; blíže přece byli mu ti, kteří nechtěli, co chtěl On, než onino, kteří chtěli a jimiž se i stalo, co On chtěl, protože totéž, co On jimi vůlí dobrou, učinili oni, ač vůlí zlou.

102. Vůle Boží nemůže býti přemožena; jest vždy spravedlivá, a proto nikdy zlá.

Než mějtež si jakkoli mocnou vůli andělé neb lidé, dobří neb zlí, chtějtež si, co Bůh chce, neb něco jiného: vůle Všemohoucího zůstává vždy nepřemožena. A ta nemůže býti nikdy zlá, protože jest spravedlivá, i když zlého užívá; a zajisté, jelikož jest spravedlivá, není zlá. Nechť tedy všemohoucí Bůh buď po milosrdenství nad kým chce se slitovává, nebo po soudu koho chce zatvrzuje, nečiní ničeho nespravedlivě a nečiní ničeho, leč co chce, a všecko, cožkoli chce, činí.

XXVII.

103. Jak třeba rozuměti výroku: „Bůh chce, aby všickni lidé spaseni byli“ (I. Tim. 2, 4.)?

Proto slýcháme-li a v Písmech svatých čítáme, že (Bůh) chce, aby všickni lidé byli spaseni, ač jistě víme, že nebývají všickni spaseni, nicméně nesmíme ničeho ujímati přenejmocnější vůli Boží, nýbrž máme výroku Písma sv.: „*kterýž chce, aby všickni lidé spaseni byli*“ (I. Tim. 2, 4.) tak rozuměti, jako kdyby bylo řečeno, že žádný člověk nebývá spasen, leč ten, o kterém On chce, aby spasen byl. Ne že by nebylo člověka, leč koho by chtěl spasiti, nýbrž že nikdo nebývá spasen, leč koho chce; z kteréžto příčiny máme Ho prositi, aby chtěl, poněvadž se to nutně stane, bude-li chtíti. Vždyť proto jednal apoštol o modlení k Bohu, aby to mohl říci. Ovšemť pak stejně rozumíme i tomu, co jest napsáno v evangeliu: „*Kterýž osvětluje každého člověka*“ (Jan 1, 9.), ne že by nebylo člověka, kterýž by nebyl osvětlen, nýbrž že nikdo nebývá osvětlen, leč od Něho. Nebo tak jistě bylo řečeno: „*kterýž chce, aby všickni lidé spaseni byli*“, ne že by nebyl nikdo z lidí, jehož by spasiti nechtěl — vždyť nechtěl moc divů projeviti u lidí, o nichž praví, že by byli činili pokání, kdyby to byl učinil — nýbrž

že slovem: „*všickni lidé*“ máme rozuměti všecken lidský rod, jak jest následkem růzností roztržděn na krále, svobodníky, šlechtice, nešlechtice, vznešence, nízké, učence, neučence, zdravé, neduživce, výtečníky, váhavce, pošetilce, bohatce, chudasy, prostředně zámožné, muže, ženy, nemluvňata, děti, mladíky, jinochy, starší, starce; podle všech jazyků, všech obyčejů, všech řemesel; podle všech povolání, podle veškeré té bezpočetné rozmanitosti, v jaké se chtěním a svědomím svým nalézají a jak jinak se ještě lidé mohou různiti. Neboť zdaliž jest tu nějaký stav, z něhož by Bůh nechtěl spasiti lidi skrze Jednorozeného svého, Pána našeho, po všech národech, a neučinil tak, cožkoli chce, když jsa všemohoucí, nemůže chtíti na prázdno? Apoštol zajisté byl přikázal, aby činěny byly prosby „*za všechny lidi*“, a jmenovitě připojil: „*za krále a za ty, kteříž jsou ve vysokých úřadech postaveni*“ (I. Tim. 2, 1.), o jakýchž se mohlo mysliti, že z pohrdání a světské pýchy se od víry křesťanské odstrašují. Když tedy řekl: „*Nebo to dobré jest před Spasitelem naším, Bohem*“, totiž aby se i za takové konaly modlitby, doložil hned pro odnětí zoufalosti: „*kterýž chce, aby všickni lidé spaseni byli, a ku poznání pravdy přišli*“. Uznalť Bůh za dobré, že ráčí na prosby nižších působiti spásu vznešených, jakž i vidíme, že se to již vyplnilo. Tohoto způsobu mluvy užil Pán také v evangeliu, kdež dí k fariseům: „*Dáváte desátky z máty a routy a ze všelike zeliny*.“ (Luk. 11, 42.) Všaktě ani fariseové nedávali desátků z nějakých zelin cizích a co jich jest všech po všech cizích zemích. Jako tedy zde slovo „*všelike zeliny*“ znamená všeho druhu zeliny, tak můžeme i onde slovem: „*všickni lidé*“ rozuměti všeho druhu lidí; ano jakkoliv jinak lze tomu rozuměti, jen když nejsme nuceni věřiti, že všemohoucí Bůh chtěl, aby se něco stalo, a že se to nestalo, On, který beze všech rozpaků, kdyžtě — jak o něm pěje pravda — „*na nebi i na zemi všechno, cožkoli chtěl, učinil*“ (Žalm 113, 11.), zajisté také učiniti nechtěl, čeho neučinil.¹⁾

¹⁾ Zde sluší poznamenati, že jak tento dvojnásobný výklad slov sv. Pavla I. Tim. 2, 4., tak i onen, jež učinil sv. Augustin v knize „O městě Božím“ (kn. 22., hl. 2., čl. 2.), kdež dle smyslu praví, že Bůh působí, aby všickni lidé chtěli býti spaseni, odchyluje se tak jak jest od výkladu obecného, a nebylo divu, že se ho s jasošem přidrželi Jansenisté, kteří popírají, že spasivá vůle Boží hledí ke všem lidem. Ovšem výklad tento, kdyby se vzal bezpodmínečně, tak jak jest, neměl by ceny theologické;

XXVIII.

104. Bůh předvídáje hřích člověka ustanovil se na tom, že zlé, které člověk učiní, obracetí bude v dobré.

Tak by byl Bůh chtěl i prvního člověka zachovati v onom spasitelném stavu, ve kterém byl stvořen, a dobou příhodnou, až by hyl syny zplodil, přivéstí ho bez prostředkující smrti

neboť 1. před sv. Augustinem nikdo výroku apoštola takto nevykládal; 2. z Otců východních nikdo v něm sv. Augustina nenásledoval, a ze západních někteří užili jen jednoho neb druhého z oněch tří výkladů, a ti všickni spolehli při tom jen na autoritu sv. Augustina, jehož věrnými žáky byli, tak že on jako osamocený tu zůstává. Veliká většina Otců západních drží se výkladu obecného, a nejedna partikulární synoda schválila výklad obecný a zavrhlá výklad opačný, kdyby se měl bráti bezpodmínečně. A tak i za našich dnů bylo zhola upuštěno od tohoto trojiho výkladu Augustinova. Neboť výklad ten, jsa třikrát jiný, není v sobě souhlasný. Mimo to byl učiněn takoruka proti všem pravidlům hermeneutiky. Ceny totiž hermeneutické postrádá: *a)* co samo s sebou nesouhlasí; neboť co není pevně, ustáleno, toho nelze přijmouti; *b)* co vnáší do Písem sv. místo souladu spíše nesoulad; *c)* co se opírá o místa jen na pohled souběžná, jakých lze beze vší obtíže buď nakroutiti, neb které se věci nedotýkají, jeduajíce o něčem docela jiném; která konečně nemají Boha za jediného, nýbrž jen za prvního svého původce. Kdybychom však chtěli tento trojí výklad tak jak jest vzíti jako za autoritativní výklad Augustinův, ukázalo by se přece, že si sv. učitel sám zjevně odporuje. Neboť sám *a)* učí a má za nezvratný princip, jímž proti Pelagiánům dokazuje všeobecnost hříchu prvotního, že *Kristus umřel za všechny všudy lidí*. To však vychodí na stejno, řekne-li se, že Kristus umřel za všechny lidi, aneb že Bůh chce, aby všickni lidé byli spaseni. Nad to *β)* sv. Augustin sám, když se již biskupem stal, učí jasně, že se spásivá vůle Boží odnáší ke všem lidem („De catechiz. rudib.“ n. 52.), a *γ)* neupustil od této nauky, když začal rozepři s Pelagiány, a dokázal ji právě z těchže slov Pavlových I. Tim. 2, 4. v knize „O duchu a liteře“ hl. 33.; ano *δ)* vykládáje vlastní slova svá, která byl druhdy napsal proti Manichejským („De Gen. c. Manich.“ kn. 1., hl. 8.): „obracují se k ostříhání příkazů, *co je všem lidem možno, chtějí-li*“, připomíná toto: „Nedomnívejtež se, noví kacíři pelagiánští, že jsem to vyřkl dle jejich smyslu, nebo pravda jest vůbec, že všickni lidé to mohou, chtějí-li, však vůli jejich připravuje Pán.“ Než ostříháme-li příkázání, docházíme spásy; mohou-li tedy všickni lidé, když chtějí, příkázání ostříhati, mají všickni způsobilost k dosažení spásy, čehož by nemohlo býti, kdyby se vůle Boží ke spasení neodnášela na všechny. Proto *ε)* uváděje komentáře své v článku tomto, ohrazuje se proti takovému výkladu slov Pavlových, jaký by nás nutil věřiti, že sice Bůh všemocný chtěl, aby se něco stalo, ale že se nestalo. Něco takového se však s výkladem obecným (správně-li se mu rozumí, viz pozn. k čl. 96.) nesnáší. Tudiž

k věcem lepším, tak aby nejen nemohl hříchu se dopustiti, ale ani ke hřešení vůle míti, kdyby byl o něm předvídal, že bude míti stálou vůli zachovati se bez hříchu tak, jak byl učiněn. Když však o něm napřed věděl, že svobodné vůle své užije zle, to jest že zhřeší, připravil spíše vůli svou na to, aby sám činil dobré z toho, co on zle činiti bude, tak aby zlou vůlí člověka nejen nebyla vyprázdněna, nýbrž přes to vyplněna Všemohoucího (vůle) dobrá.

105. Moci nehřešiti jest nižší, nemoci hřešiti vyšší stav svobodné vůle; jako moci neumřiti jest nižší stav nesmrtnosti proti vyššímu: nemoci umřiti.

Neboť napřed musil býti člověk takový, aby mohl chtíti i dobré i zlé, a to ne bez odměny dobré, a ne bez trestu zlé. Potom zas bude takový, že zlé chtíti nebude moci, aniž by proto postrádal svobodné vůle. Nebo vůle bude daleko svobodnější, když vůbec nebude moci hříchu otročiti. I nebuď odsuzována vůle, že to buď vůle není, aneb že nemůže býti nazvána svobodnou ta, kterouž želáme býti blaženými do té míry, že nejen nechceme býti bídnými, nýbrž že toho vůbec ani chtíti nemůžeme. Tedy, jako i nyní nemůže duše naše chtíti neblaha, tak pro vždy nebude chtíti nešlechtnosti. Leč nemohl

i sv. Augustin připouští výklad ten ve všech třech svých komentářích. A proto č) i sv. Prosper, učeň sv. Augustina a obhájce jeho nauk, počítá to za pomluvu a nejapné lži, když se sv. učitelé přisuzují věty, na př.: že Pán Ježíš nezemřel pro spásu a vykoupení všech; že Bůh nechce, aby všichni byli spaseni, ačkoli všichni spaseni býti chtějí; že Bůh nechce spasiti všechny lidi, nýbrž jen jistý počet předustanovených atd. A tak dlužno říci, že sv. Augustin, předpokládá *předcházející* všeobecně spásivou vůli Boží, vykládá slova Pavlova o vůli Boží *následné*, která v pravdě hledí ne ke všem, nýbrž k jednotlivcům. A tak soudí o sv. Augustinu i sv. Tomáš Akv., jenž dí (1. dist. 46. q. 1. a. 1. ad 1.): „Podle Damascena jest ve výroku apoštolově (I. Tim. 2, 4.) řeč o vůli předcházející, a nikoliv následné. Avšak dle Augustina o následné.“ A tím spíše mohl sv. Augustin vykládati slova Pavlova v tento smysl proti Pelagiánům, ježto se domníval, že lze jediné místo Písma sv. i vícerym způsobem správně vykládati, jen když smysl výkladu podává něco správného, co s některým článkem víry analogicky souhlasí, jakož i proto, že Pelagiáni byli ohledně následné vůle Boží v bludu, domnívajíce se, že lidé působí spásu svou vlastními silami, a že není třeba, aby Bůh v nás působil chťení a vykonání; z kteréž příčiny upírali, že jen ti docházejí v skutku ke spasení, v nichž Bůh sám spásu působil (ovšem nikoli bez spolupříčinění člověka).

býti opominut ten řád, jímž chtěl Bůh ukázati, jak dobrý by byl živý tvor rozumný, jenž by dovedl nehřešiti, byť i byl lepší, kdyby hřešiti nedovedl, tak jako byl nižší stupeň nesmrtelnosti — a byl vskutku — když mohl také neumřít, ač bude vyšší její stupeň, kdy umřít nebude moci.

106. Jako k udržení života nestačí jen vůle, tak i k zachování spravedlnosti musí vůli podporovati milost Boží.

Onen (stupeň) ztratila přirozenost lidská svou svobodnou vůlí, tento pak obdrží prostředkem milosti, kteréž by byla ze zásluhy dosáhla, kdyby byla nehřešila; jakkoliv nemohlo ani tehdaž býti nějaké zásluhy bez milosti. Neboť ač závisel hřích na pouhé svobodné vůli, přece k zachování spravedlnosti nestačovala svobodná vůle, nýbrž bylo potřebí, aby se jí z příúčastnění se na dobru nezměnitelném dostalo pomoci božské. Neboť jako jest v moci člověka umřít, když chce — není, kdo by se sám nemohl usmrtiti, ať neřku jinak, příkladně nepřijímáním pokrmu — nicméně k udržení života nestačí jen vůle, jestliže se nedostává potrav neb jakýchkoli jiných potřeb: tak podobně byl člověk v ráji sice schopen vůlí svou se usmrtiti opuštěním spravedlnosti, aby však zachoval život spravedlivý, k tomu by mu bývalo málo prospělo jen chtění, kdyby mu byl nespomohl ten, jenž jej učinil. Leč po jeho pádu jest milosrdenství Boží větší, poněvadž jest potřebí osvoboditi z otroctví i samu vůli, nad níž vládne vedle smrti hřích. Toto pak osvobození nemůže naprosto vykonati on sám, nýbrž jedině milost Boží, kteráž se zakládá ve víře Kristově, tak aby sama vůle, jak psáno jest, od Pána byla připravena (Přís. 8, 35. dle LXX) ku přijímání ostatních darů Božích, jimiž se dochází k odměnám věčným.

107. Život věčný jest sice mzdou, leč i milostí Boží. Vůle Boží vždy se děje, buď skrze člověka neb o něm.

Odtud to, že apoštol zove milostí i život věčný, jenž jest jistě mzdou za dobré skutky, řka: *„Odplata za hřích (jest) smrt: ale milost Boží (jest) život věčný v Kristu Ježíši Pánu našem.“* (Řím 6, 23.) Odplata odvádí se za službu vojenskou z dlužnosti, a ne jako dar; pročž řekl: *„Odplata za hřích*

smrt“, aby ukázal, že smrt nebyla stanovena nezaslouženě, nýbrž zaslouženě. Milost však, kdyby nebyla zdarma, nebyla by milostí. Z toho tedy poznejme, že i dobré zásluhy člověka jsou darem Božím, a že, odplácí-li se za ně životem věčným, čím jiným se odplácí, než milostí za milost? Byl tedy člověk učiněn řádným tak, že mohl, ovšem ne bez přispění Božího, jak v této řádnosti setrvati, tak také vůlí svou se převrátiti. Byť pak z toho vyvolil cokoli, vždycky by se stala vůle Boží, buď od něho samého, neb jistě o něm. Když tedy raději chtěl činiti (vůli) svou, než Boží, proto stala se vůle Boží o něm, neboť (Bůh) činí z téhož zavrženého trupce, který posel z jeho (z Adamova) rodu, jednu nádobu ke cti a jinou k potupě (srv. Řím. 9, 21.): ke cti po milosrdenství, k potupě po soudu, aby si nikdo nezakládal na člověku, a tudíž také ne na sobě.

108. Jen z Boha jest všecka spása naše.

Však ani sám jediný Prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Ježíš Kristus, by nás byl nevysvobodil, kdyby nebyl také Bohem. Ovšem tehdy, když byl učiněn Adam, rozuměj jako člověk řádný, nebylo potřebí Prostředníka. Když však hříchy oddálily lidské pokolení daleko od Boha, tu nastala potřeba, abychom Bohu byli znovu získáváni Prostředníkem, jenž se jediný bez hříchu narodil a žil a usmrcen byl, až do vzkříšení těla k životu věčnému: aby lidská pýcha pokorou Boha trestána a uléčena byla a aby se ukázalo člověku, jak daleko se od Boha vzdálil, když jej napravití musil vtělený Bůh, když člověk-Bůh musil člověku zatvrzelému dáti příklad poslušnosti; když sám Jednorozený, přijav způsobu služebníka, která napřed ničeho nezasloužila, musil jemu pramen milosti otevřítí; ano když mu sám Vykupitel musil napřed na sobě ukázati vzkříšení těla, které bylo zaslíbeno vykoupeným, a když musil ďábel přemožen býti touže přirozeností, nad kterou se radoval, že ji oklamal. Z toho však nemá se chlubití člověk, aby znovu nevzešla pýcha, byť i ti, kteří z toho prospěch mají, ještě cokoli jiného mohli při tomto velikém tajemství Prostředníkově shlédnouti a vysloviti, neb ne-li vysloviti, alespoň shlédnouti.

XXIX.

109. Kde se nalézají duše po smrti až do vzkříšení těl?

Doba pak, která položena jest mezi smrtí člověka a posledním vzkříšením, chová duše v obytech skrytých,¹⁾ jak z nich každá byla hodna buď pokoje, neb trápení, podle toho, co si zasloužila, dokud v těle žila.

110. Kdy a jak prospívají duším zemřelých obětí oltáře a almužny v církvi konané.

A nelze popírat, že se polehčuje duším zemřelých zbožností těch, kteří je přežili, když se za ně přináší obět Prostředníková, aneb konají-li se v církvi almužny. To však prospívá takovým, kteří, dokud žili, zasloužili toho, aby jim potom věci tyto mohly býti ku prospěchu. Je totiž jistý způsob života, který není ani tak dobrý, aby mu toho po smrti nebylo potřebí, ani tak špatný, aby mu to po smrti neprospívalo. Jiný však je tak dobrý, že toho potřebí nemá, a opět jiný tak špatný, že se mu po vykročení z tohoto života ani tím pomoci nemůže. Proto se zde dobývá všeliká zásluha, která by mohla každému po tomto životě buď polehčiti, aneb přitížit. Neočekávej pak nikdo, že si po smrti u Boha zasloužíš, co jsi zde zanedbal! Co tedy konává církev ku prospěchu zemřelých, to neodporuje výroku apoštolskému, jenž zní: „*Všickni zajisté státi budeme před soudnou stolicí Kristovou*“ (Řím. 14, 10.), „*aby přijal jedenkaždý podle toho, jakž tělem činil, buďto dobré, neb zlé*“ (II. Kor. 5, 10.) I té zásluhy, by mu mohly tyto věci býti ku prospěchu, dobyl si každý, dokud žil v těle. Neboť ty věci neprospívají všem; a proč neprospívají všem, ne-li proto, že život, jaký kdo vedl v těle, byl různý? Konají-li se buď oběti oltáře neb jakýchkoliv almužen za všechny zemřelé pokřtěné, pak bývají za (duše) velmi dobré díkučiněním, za nevelmi zlé usmiřováním; a když těm, kteří byli velmi zlí, neslouží po

¹⁾ Tato slova vykládá sv. Tomáš Akv. (4. d. 45. q. 1. a. 1. q. 3. sol. 2. ad. 2.): Dlužno říci, že k obytem skrytým, o nichž mluví sv. Augustin, přináleží také peklo a ráj, kde se chovají některé duše před vzkříšením. Než proto se tu činí rozdíl mezi dobou před vzkříšením a po něm, poněvadž před vzkříšením jsou tam duše bez těla, po něm však tam budou s tělem; a poněvadž v některých obytech jsou duše nyní, v nichž po vzkříšení nebudou.

smrti k žádné pomoci, bývají některým živým útěchou. Kterým pak prospívají, těm prospívají, buď aby jim bylo odpuštěno, neb jistě aby jim samo zavržení bylo snesitelnějším.¹⁾

111. Po skončeném soudu povstanou obě obce: Jedna Kristova, druhá ďáblova. V čem se budou obě lišiti?

Když pak po vzkříšení nastane a dokonán bude všeobecný soud, zaujmou své hranice dvě obce, totiž jedna Kristova, druhá ďáblova; jedna skládající se z dobrých, druhá ze zlých, obě však jak z andělů, tak i z lidí. Onino nebudou moci míti ke hřešení žádné vůle, tito žádné schopnosti, aniž jaké příležitosti k smrti. Neboť onino budou v životě věčném žíti v pravdě a blaženě, tito budou v smrti věčné trvati neblaze, a nebudou moci zemřítí, poněvadž oběma nebude žádného konce. Než onino trvati budou v blaženosti a jeden bude nad druhého vznešenější, tito však ve strasti, kteráž bude některému snesitelnější než jinému.

112. Tresty zavržených jsou věčné.

Darmo se tedy nejedni, ano přemnozí lidé z citlivosti lidské ustrnoují nad věčným trestem zavržených a nad trápením bez přestání trvajícím, a proto nevěří, že tomu tak bude. Ne že by Písmu svatému odpírali, ale že z pohnutí svého všecky ty tvrdé výroky jeho oslabeněji a mírněji si vykládají, domnívajíce se, že tam proneseny byly více ke hrůze, nežli v pravdě. Říkají: „*Nezapomene smilovati se Bůh, aneb nezadrží v hněvu svém milosrdenství své*“. (Žalm 76, 10.) To se sice čte v posvátném žalmu; avšak rozumí se to bez rozpaků toliko o takových, jimž se říká nádoby milosrdenství, poněvadž ani tito nedocházejí vysvobození ze své bídy svými zásluhami, nýbrž jen smilováním Božím. Anebo jestliže si myslí, že to platí o všech, pak není třeba se domnívati, že by mohlo býti skončeno zavržení těch, o nichž se dí: „*I půjdou tito do trápení*“

¹⁾ Již nahoře zmínil se sv. Augustin, že přímluvy nepomáhají těm, kteří jsou velmi zlí: proto nepokládá tohoto zde tak za výrok svůj, jako spíše za domněnku (o které se hned dále v čl. 112. zmiňuje), kteréž ani nepotvrzuje, ani nezavrhne, leč toliko ji připouští. Minění to pronesl ve spise „O městě Božím“, kn. 21., hl. 24., kdež je uzavírá slovy: „Proto toho ještě netvrdím, když se tomu nepřičím.“

věčného", a sice proto ne, poněvadž by se mohlo mysliti, že podobným způsobem vezme jednou za své i také blaženost těch, o nichž se naopak dí: „*spravedliví pak do života věčného*". Nýbrž, líbí-li se jim to, mohou si mysliti, že se tresty zavržených v jistých časových lhůtách umírňují. Zajisté i v takovém smyslu lze pojímati trvání v nich hněvu Božího, totiž samého zavržení (neboť tak se zove hněv Boží, nikoli pak znepokojení ducha božského): tedy, že Bůh v hněvu svém, t. j. mezitím co trvá hněv jeho, přece nezadržuje svého milosrdenství; ne že by činil konec trestům věčným, nýbrž že poskytuje a vkládá polehčení mezi trápení.¹⁾ Vždyť ani žalm nepraví: k ukončení hněvu svého, neb: po hněvu svém, nýbrž: „*ve hněvu svém*". Kdyby nic jiného nebylo, již to nejmenší, o čem lze si mysliti, že tam nastane: mrtvým býti pro království Boží, vyhoštění býti z obce Boží, prázdnu býti života v Bohu, postrádání tak veliké hojnosti sladkosti Boží, kterou (Bůh) schoval bojícím se Jeho a kterou způsobil těm, kteříž doufají v něho (Žalm. 30, 20.), již to je tak velkým trestem, že se s ním nedají srovnati žádná muka, jaká známe, jestliže má ono trvati věčně, a kdyby tato měla býti prodloužena na jakkoli mnohé věky.

113. Jako věčná jest smrt zavržených, tak věčný jest život svatých.

Bez konce tedy bude trvati ona věčná smrt zavržených, to jest odloučení jich od života v Bohu, a bude všem společná,

¹⁾ K tomuto mínění, které, jak v předešlé poznámce řečeno, svatý Augustín připouští, kloní se, jak se zdá, i sv. Jan Zlat. (hom. 2. in ep. ad Philip. n. 3, 4.), jakož i někteří starší spisovatelé. Zvláštní jest, co píše Prudentius v básni (cathem. hymn. 5, v. 125.):

Leč i zlí duchové často ve podsvětí
slavnou pocítují úlevu ve strastech,
noc když nastane, v níž Bůh svatý odstoupil
k výsostem od jezer od acherontických . . .
Zemdlivá pekel moc, tresty se mírněji,
prázdniť pak se žalář, zástupy jásají:
prostěť dnes plamenů lidstvo ve mrákotách;
nezřet jich uvyklý žár toků sirnatých,

kterýžto hymnus Prudentiův býval v mnohých kostelích zpíván při rozžehání svíce paschalní, kdež se proto mínění ono nemálo zamlouvalo. Proto soudí Petavius (kn. 3. o andělech, h. 7.) takto: O tomto jakéms takéms oddechu lidí zavržených dosud církev katolická nic určitého nestanovila, tak že není potřebí zamítati bláhově tuto domněnku sv. Otců jako nesmyslnou, jakkoliv za našich dnů s duchem katolickým se nesnáší.

nechť namlouvají si podle své citlivosti lidé cokoli o rozmanitosti trestův, o polehčení neb přetržení bolestí. A podobně trvati bude věčný život všem svatým společně, a byť se v jakýchkoli počtech různili, v svornosti stkvíti se budou.

XXX.

114. Doufati máme jen v Boha, a proto se máme modlití.

Z tohoto vyznání víry, které je stručně obsaženo v symbolu a které hmotně vzato jest mlékem maličkých, duchovně však pojato a vyloženo, jest pokrmem silných, rodí se dobrá naděje věřících, kterou provází svatá láska. Leč ze všeho toho, čemu věrně máme věriti, přináleží k naději pouze to, co obsaženo v modlitbě Páně. Neboť tak svědčí božské slovo: „*Zlořečený každý (člověk), kterýž doufá v člověka*“. (Jerem. 17, 5.) Podle toho zadrhuje se v pouta tohoto zlořečení i ten, který doufá v sebe. Jedině tedy od Pána Boha si máme vyprositi, co doufáme buď dobře vykonati, neb za dobré skutky obdržeti.

115. O sedmi prosbách v modlitbě Páně u sv. Matouše.

Tu pak nalézáme, že podle evangelisty Matouše obsahuje modlitba Páně proseb sedm. Třemi z nich prosíme za věci věčné, čtyřmi ostatními za věci časné, které nicméně jsou nutny k dosažení věčných. Neboť říkáme-li (Mat. 5, 9. nn.): „*Posvěť se jméno tvé. Přijď království tvé. Buď vůle tvá jako v nebi tak i na zemi*“ (kteráž poslední slova někteří dost dobře vykládají: jako v duchu, tak i v těle), to třeba vůbec držeti za věci bez konce. Ty byvše zde počaty, rozmnožují se v nás podle toho, jak prospíváme; avšak v dokonalosti jejich držeti je budeme na vždy, jak doufati máme, v onom životě. Když však říkáme: „*Chléb náš vezdejší dejž nám dnes, a odpusť nám naše viny, jakož i my odpouštíme našim vinníkům. A neuvoď nás v pokušení, ale zbav nás od zlého*“ (Mat. 6, 11—13), kdož nepozoruje, že to hledí k potřebám života přítomného? Tedy posvěcení jména Božího, i království jeho i vůle jeho v duchu a těle našem trvati budou dokonale a nesmrtelně v onom životě věčném, kde doufáme, že na vždy budeme. Chléb však proto sluje vezdejší, poněvadž zde ho nutně jest potřebí, aby

skýtán byl duši i tělu, nechť to pojmáme duchovně, nebo tělesně, neb obojím způsobem. Zde jest také to odpuštění, za které prosíme, protože se dopuštění hříchů děje zde. Zde jsou pokušení, která nás buď lákají neb strhují ke hříchu. Zde konečně jest zlé, jehož si přejeme býti zbaveni. Ode pak nic z toho není.

116. Sv. Lukáš uvádí jen pět proseb.

Leč evangelista Lukáš uvedl v modlitbě Páně ne sedm, nýbrž pět proseb, aniž však přišel v rozpor s Matoušem, neboť právě touto svojí stručností dává na jevo, jak sluší oněm sedmi rozuměti. Jméno Boží se zajisté posvěcuje v duchu, a království Boží přijde při vzkříšení těla. Proto Lukáš naznačiv, že třetí prosba jest jaksi opakováním dvou předešlých, vypustil ji a napomohl tak lepšímu porozumění. Pak připojil jiné tři (prosby) o chlebu vezdejší, o odpuštění hříchův, o uvarování se pokušení. Co však onen (Matouš) položil na konec: „*Ale zbav nás od zlého*“, toho Lukáš nepoložil, čímž se nám dává na rozum, že to přináleží k tomu, co před tím stojí o pokušení. Proto také dí (Matouš): „*Ale zbav*“, a ne „*a zbav*“, jakoby naznačoval, že obojí jest jedna prosba (nechtěj toho, ale toho). Z toho poznej každý, že když v pokušení uvozen nebývá, tím právě bývá od zlého zbaven.

XXXI.

117. O lásce, která jest větší než víra a naděje, a která jest darem Ducha sv.

Již pak dále láska, o kteréž pravil apoštol (I. Kor. 13, 13.). že větší jest oněch dvou, totiž víry a naděje, čím ta jest u někoho větší, tím také lepší je ten, jenž ji má. Neboť tážeme-li se, je-li ten neb onen člověk dobrý, netážeme se po tom, co věří neb co doufá, nýbrž po tom, co miluje. Kdo totiž dobře miluje, ten také beze vší pochyby dobře věří i doufá. Kdo však nemiluje, marně věří, i když pravé věci věří; nadarmo doufá, i když to, co doufá, hledí podle učení (církve) ku pravé blaženosti; leda věří-li a doufá, že mu na jeho prosbu může býti dáno i to, aby miloval. Neboť ač bez lásky nemůže doufat, nicméně

jest možná, že nemiluje prostředku, bez kterého nemůže dosíci toho, co doufá. Na příklad, kdyby doufal v život věčný (jehož kdo by nemiloval?) a nemiloval by spravedlnosti, bez kteréž do něho nikdo nepřichází. A tou jest víra Kristova, kterou apoštol doporučí, jež působí skrze lásku, neb ona prosí, aby obdržel, čeho se mu na lásce ještě nedostává, ona hledá, aby našel, ona tluče, aby se mu otevřelo (Mat. 7, 7.). Víra zajisté vymáhá, čeho se zákon domáhá.¹⁾ Neboť bez daru Božího, to jest bez Ducha svatého, skrze něhož se láska v srdci našem rozlévá, mohl by zákon veleti, avšak nikoli podporovati; mohl by nad to učiniti přestupníka, jenž by se nevědomostí omlouvati nemohl. Kralujeť žádostivost tělesná tam, kde není lásky Boží.²⁾

118. Stav člověka ve čtyřech obdobích: před zákonem, pod zákonem, v milosti a v plném a dokonalém pokoji.

První stav u člověka bývá, že žije podle těla, v nejhlubších tmách nevědomosti, kde rozum neklade nijaké překážky.

¹⁾ V originále opět hříčka slovní: *Fides impetrat, quod lex imperat.*

²⁾ Trojiho označení lásky v latině jmény: *amor, dilectio, charitas*, neužívá sv. Augustin jednotejně. Označuje těmi jmény: 1. lásku, kteráž je třetí božskou ctností, a to dokonalou; 2. milost napomáhající, silu, která působí ke skutkům záslužným; 3. kterékoliv hnutí milosti prvopočáteční; konečně 4. lásku k řádu a počestnosti. To třeba míti na zřeteli při výkladu těch výrokův Augustinových, kterých zneužívají Quesnelliani. (Quesnell, nar. 1634 v Paříži, Jansenista, učil bludně hlavně o milosti Boží, že působí vždy účinně a neodolatelně, že bez ní nemůže člověk nic než hřešiti.) Co se obzvláště týče výroku: „Kralujeť žádostivost tělesná tam, kde není lásky Boží“, jehož se onino dovolávají, aby obhájili 45. větu Quesnellovu, kterou papež Klement XI. bullou „*Unigenitus*“ (8./9. 1718) zavrhl a kteráž zní: „Když láska Boží více v srdci hříšníků nekraluje, pak nutně v něm kraluje žádostivost, která všechny skutky porušuje“, třeba jest podotknouti: 1. Zavržení hodné tvrzení, zvláště to poslední (o skutcích), se u svatého Augustina nenalézá; 2. sv. Augustin nemluví o ojedinělých skutcích, nýbrž o stavu člověka; neboť dokud člověk není ospravedlněn a není ve stavu lásky, vládne v něm sice žádostivost, avšak ne při všech skutcích; 3. jméno *charitas* může se bráti v širším smyslu, pokud se jím vůbec vyjadřuje láska ke spravedlnosti, k ostříhání zákona a přikázání. A kdož by pochyboval o tom, že kraluje žádostivost tělesná zde a teď v člověku, který zde a teď neostříhá zákona a nemá spravedlnosti a lásky ke spravedlnosti? Zde se ukazuje rozdíl mezi sv. Augustinem a Quesnellem, jenž mluví o lásce dokonalé, zvláštní, nade všechno, jakož i o ojedinělých skutcích člověka.

Když potom prostředkem zákona nabyt poznání hříchů, tedy, dokud ještě nespomáhá Duch božský, člověk, chtěje žít dle zákona, podléhá¹⁾ a hřešívá vědomě, a jsa hříchu podroben, otročí mu, neboť „*od koho kdo jest přemožen, toho jest i otrokem*“. (II. Petr. 2, 19.) Příčinou toho jest znalost přikázání, neboť hřích vyvolá v člověku všecku žádostivost a přivodí jej až na vrchol, ku přestoupení, tak že naplňuje se, co psáno jest : „*Zákon přistoupil, aby se naplnil hřích*.“ (Řím. 5, 20.) To jest druhý stav u člověka. Popatří-li pak Bůh, tak aby se uvěřilo, že sám napomáhá k plnění věcí, jež přikazuje, a počíná-li člověk jednati Duchem Božím, tu žádá proti tělu mocnější silou lásky, tak že, ač zbývá ještě v člověku něco, co bojuje proti člověku, poněvadž ještě není zhojena všecka slabost, nicméně z víry živ jest spravedlivý a spravedlivě živ jest potud, pokud nepovoluje zlé žádostivosti, anaž tu vítězí libost spravedlnosti. To je třetí stav člověka, (stav) dobré naděje. Prospívá-li kdo v něm zbožnou vytrvalostí, pak mu naposled zbývá pokoj, jenž se po tomto životě naplní odpočínutím ducha a napotom i vzkříšením těla. První z těchto čtyř různých období jest před zákonem, druhé pod zákonem, třetí pod milostí a čtvrté v plném a dokonalém pokoji. Takto řízen byl během dob i národ Boží, jak se líbilo Bohu, jenž všecko pořádá u míře, počtu a váze. (Moudr. 11, 21.) Neboť nejprv byl (národ Boží) před zákonem; po druhé pod zákonem, který byl dán skrze Mojžíše; potom pod milostí, kteráž se zjevila prvním příchodem Prostředníkovým. A této milosti se zajisté ani dříve nenedostávalo těm, jimž měla býti poskytnuta, ačkoli bývala podle různých dob zahalena a utajena.²⁾

¹⁾ Podléhá, ne sice v každém skutku, nýbrž během jisté doby aspoň několikrát; neboť bez milosti Boží nemůže se všech hříchův uchrániti a vyplniti všecken zákon přirozený.

²⁾ I k tomuto místu odvolávají se Jansenisté a stoupenci Quesnelovi, aby jím odůvodnili svou bludnou nauku, že „pod zlořečením zákona nekoná se nikdy nic dobrého, že člověk vždy hřeší, ať již činí zlé, ať se ho varuje, varuje-li se ho jen z bázně“. Z tohoto podezření vyprostil však sv. Augustina Faure, z jehož důvodění budiž uvedeno aspoň toto: Abychom poznali nauku sv. Augustina, posuzujme ji z tohoto dvojího stanoviska: 1. Co vzhledem k stavu před zákonem Mojžíšovým a pod zákonem tím vystavuje svatý Augustin jakožto méně chvalné a méně důstojné, to připisuje jedině nedostatkům, v jakých se stav tehdejší nalézal, nikoli pak dobrou, které se i na tehdejších z Krista odlévalo. A dobro to obsahovalo rovněž přispění božské aspoň dostačující. Tudíž sám svatý Augustin

Neboť ani kterýkoli ze spravedlivců starozákonních nemohl nalézt spásy mimo víru v Krista, poněvadž, kdyby jim nebyl býval znám, nemohl by ani nám tu zjevněji, tu temněji býti předpovídan prostředkem jich.

119. Milost obrodu zjednává člověku v každém období všestranného odpuštění.

Nechť si pak zastihne milost obrodu člověka v kterémkoli z těchto, ať tak dím, období, vždy a každému odpouštějí

píše na jednom místě: „Který katolík by řekl, co nám Pelagiani chtějí do úst klásti, že Duch sv. nebyl v Zákoně starém pomocníkem?“ A praví, „že se Ducha sv. nedostávalo takovým lidem, kteří se domnívali, že jim k životu (věčnému) může dostačiti litera, z kteréž příčiny se ani nedovolávali milosrdenství božského, aby se jím stali činiteli zákona (mohli se tedy dovolávat, a proto měli aspoň milost k modlitbě); leč neznajíce spravedlnosti Boží a chtějíce prokázati spravedlnost svou, se spravedlností Boží se minuli.“ Jinde pak píše: „Pelagiani si myslí, že vědí něco velikého, když říkají: Bůh by neporoučel, kdyby věděl o něčem, že toho člověk vykonati nemůže; kdož by toho nevěděl?“ Bylo by to tedy katolické axioma, že Bůh neporoučí, čeho lidé učiniti nemohou. A přece dal Bůh lidem zákon i před Mojžíšem i za Mojžíše. Ten tedy mohli zachovávat, leč nikoli bez milosti; jinak bychom smýšleli pelagiánsky. Tedy podle sv. Augustina přicházela milost lidem ku pomoci již ve St. zákoně, ne sice z moci zákona toho, nýbrž již jaksi předem z budoucího Zákona nového. A opět jinde píše svatý Augustin: „Díme, že když zákon trestá, činí to proto . . ., aby se člověk utíkal o milost k Bohu milostivému.“ Byla tedy milost připravena pro všechny. Avšak utíkat se o milost k Bohu nemohli lidé bez jisté předběžné milosti modlitby atd., (neboť to popírati bylo by semipelagiánské). Všem tedy lidem i ve St. zákoně předcházela aspoň jakási prvopočátečná milost. 2. „U sv. Augustina se musí sloven *milost* rozuměti milost již blízká a plná, schopnost a blízké umožnění plnění zákon, nikoli však milost vzdálená, počátečná, která není ničím víc, než jen blízká milost k prošení a modlitbě.“ Na doklad toho nalézá se v knihách svatého Augustina množství výrokův. Nesouhlasíš-li, pak ti ovšem bude svatý Augustin semipelagianem. Čtemeť u něho přechoť na př.: „Zákon byl dán, aby se hledala milost“ („O duchu a literě,“ hl. 19, čl. 34.), „Přikázání učí — tak nás napomíná — abychom . . . kde síla naše nedostačuje, o božskou pomoc prosili“ („O přiroz. a milosti,“ hl. 15.), „Budiž ukázána užitečnost zákona v tom, že nutí lidi, kteří mají býti vysvobozeni, by se utíkali o milost, aby bedlivěji a snažněji hledali lék milosti“ („O milosti Kristově,“ hl. 8.) a pod. více. (Srv. Petavins, De Deo l. g. c. 45.; l. 10., c. 20.) A tak i kdyby sv. Augustin zde onde o někom prohlásil, že milosti nemá, neupírá tím, že by neměl milosti prvopočáteční, milosti k modlitbě, nýbrž jedině plné milosti ke skutkům. Ze všeho se poznává, že mezi naukou Augustinovou a bludy jansenistickými není žádné příbuznosti.

se všechny hříchy minulé; ano obrodem shlazená bývá i ta vina, kterou člověk zdědil při svém zrození. A tak dalece platí výrok, že „*Duch kde chce věje*“ (Jan 3, 8.), že někteří onoho druhého otroctví pod zákonem ani nepoznají, nýbrž že již se zákonem počínají míti i pomoc božskou.

120. Kdo se obrodil, tomu ani smrt neuškodí.

Dříve než může člověk býti schopen zákona, nutně žije podle těla. Jakmile však došel již svátosti obrodu, již mu nic neuškodí, ani kdyby tenkrát život tento dokonal. „*Na tot zajisté Kristus umřel i z mrtvých vstal, aby i nad mrtvými i nad živými panoval*“ (Řím. 14, 9); a království smrti nezdrží (v moci své) toho, za kterého zemřel onen mezi mrtvými svobodný. (Žalm 87, 6.)¹⁾

XXXII.

121. Cíl a konec všech přikázání jest láska.

Všecka tedy přikázání odnášejí se k té lásce, o níž dí apoštol: „*Konec přikázání jesti láska z čistého srdce, a dobrého svědomí, a neošemetné vtřpy*.“ (I. Tim. 1, 5.) A tak všecken konec přikázání jest láska, to jest, k lásce směřuje všecko přikázání. Co se však koná buď z bázně před trestem nebo z jiného úmyslu tělesného, tak že to nesměruje k oné lásce, kterou rozlévá Duch svatý v srdcích našich, to nekoná se ještě tak,

¹⁾ Zde zase přičinil Jansenius (De grat. Chr. t. 3. l. 3. c. 21.) nevčasný a bludný výklad svůj, že prý Kristus umřel jen za ty, kterým smrt jeho prospěla. Již z toho, co nahoře řečeno v poznámce ke čl. 103., a zvláště ze slov sv. Prospera vysvítá, že se tu sv. Augustinu neprávem připisuje mínění, kterého neměl. Co zde praví sv. Augustin krátce, a proto i trochu nezřetelně, z toho se nedá nijak vyvoditi svrchu řečený bludný náhled Janseniův, nýbrž zde je řeč o těch, za které Kristus umřel nejen nějak, nýbrž jimž se ze smrti jeho dostalo užitku skrze křest obrodu. Povšimněme si jen, že sv. Augustin mluví vlastně o nemluvňatech pokřtěných a po křtu zemřelých. Rozdíl mezi takovými nemluvňaty a mezi dospělými jest ten, že u oněch smrt Kristova (které se nemluvňata ve křtu příúčastnila) zůstává působivou ke spáse věčné, kdežto u dospělých se často působivost ta pro pozdější spáchané těžké hříchy ztrácí. Chce tudíž naznačiti, že dítkám prospívá ke spáse zcela jistě, poněvadž se příúčastnění to na smrti Kristově děje plně, když milosti té nijaká překážka v cestě nestojí.

jak býti má, byť se i zdálo, že se tak děje.¹⁾ Láskou touto jest zajisté láska k Bohu i k bližnímu, a ovšem „*na těch dvou přikázáních všecken Zákon záleží i Proroci.*“ (Mat. 22, 40.) Přidej k tomu evangelium, přidej apoštoly, neboť není odjinud hlas ten: „*Konec přikázání jesti láska*“, a „*Bůh láska jest.*“ (I. Jan 4, 16.) Všecko tedy, co Bůh přikazuje, na př. toto: „*Nesmilníš*“ (Mat. 5, 27.), ano i co se nepřikazuje sice, nýbrž k čemu se dává duchovní rada, jako to: „*Dobře jest člověku ženy se nedotýkati*“ (I. Kor. 7, 1.), to vše se koná správně jen tenkrát, směřuje-li to k milování Boha a bližního pro Boha ve věku tomto i v budoucím. Ohledně Boha nyní ve víře, potom tváří v tvář; ohledně pak bližního také nyní ve víře. Neboť jsouce smrtelní, neznáme srdcí smrtelníkův; ale tehdáž „*osvítí Pán skryté věci temností, a zjeví rady srdcí a bude míti jedenkaždý chválu od Boha*“ (I. Kor. 4, 5.), poněvadž bližní bude na bližním chváliti a milovati to, co Bůh sám osvítí, aby to skryto nebylo. Když pak roste láska, umenšuje se žádostivost, až onano dosáhne zde takové velikosti, že větší již nebude moci

¹⁾ Zde sluší poznamenati toto dvojí: 1. Z toho, co bylo řečeno, následuje, že by mělo všecko býti vadné, co se koná z bázně před trestem a co se tudíž nekoná tak, jak by slušelo, nýbrž jen co se koná z bázně před trestem tak, že to nesměruje k lásce atd. Vždyť se může zcela dobře státi, že bázeň před trestem, byla-li láska aspoň v úmyslu pojata, směřuje k lásce, jen je-li z ní vyloučena vůle hřešiti. Taková bázeň jest spasitelná, a proto vede člověka a činí ho schopným ospravedlnění a tudíž i vlití ctnosti lásky. V té příčině výtečná jsou slova sv. Augustina (Trakt. 9. na ep. 5. Jana č. 4.): „Bázeň (t. před trestem, soudem) připravuje jaksi místo lásce. Jakmile pak v něm počne láska sídliti, vypudí bázeň, kteráž jí místo připravila. Neboť v jaké míře onano roste, v takové této ubývá, a pokud se onano dostane dovnitř, potud vyžene bázeň ven. Větší láska, menší bázeň; menší láska, větší bázeň. Není-li však žádné bázně, pak není, kudy by vešla láska. Jako když se něco šije, vidáme, že se jehlou (vlastně žíní) provléká nit: jehla vnikne napřed; avšak kdyby nevnikla, nit by nenásledovala: tak zaujme mysl nejprve bázeň; leč bázeň tam nezůstane, poněvadž tam vešla proto, aby tam uvedla lásku.“ Taková jest vzájemnost mezi bázní a láskou. 2. Láskou, kterou rozlévá Duch svatý v srdcích našich, rozumí často sv. Augustin každou dobrou vůli pocházející z vnuknutí Ducha svatého, neboť všecka dobrá vůle může slouiti láskou, ne-li formálně, aspoň podle účelu, poněvadž i nejútlejší nadchnutí vůle směřuje a pudí dle úmyslu Ducha sv. k tomu, aby se (byť jen po stupíncích) zanechoval, nebo se oživoval, zachovával a rozmnožoval oheň božské lásky. Co se však koná z takové bázně před trestem, která v sobě nechová ani dost málo dobré vůle, tu neupírá nikdo, že takový skutek bude vadný.

býti, neboť „*většího milování nemá žádný nad to, by kdo život svůj položil za přátele své*“. (Jan 15, 13.) Kdož by však vysvětlil, jak veliká bude láska tam, kde nebude žádostivosti, která by se měla držeti na uzdě a překonávati? Svrchované bude zdraví tenkrát, když nebude žádného zápasu se smrtí.

XXXIII.

122. Uzavření spisu.

Než buď jedenkrátě konec knize této, kterou sám buď Rukověti jmenuj, neb ji za takovou měj. Jáť nicméně, jenž jsem nemínil podceňovati snažení tvých v Kristu, *věře* o tobě, že s pomocí Vykupitele našeho dobrých věcí dojdeš, to i *doufaje*, a tebe mezi údy jeho převelmi *miluje*, napsal jsem pro tebe knihu o *víře, naději a lásce*, jak jsem dovedl; kéž tak vhodnou, jak obšírnou!

OBSAH.

(Soupis článkův.)

	Strana
Předmluva	5
I.	
1. Sv. Augustin přeje Vavřincovi dar pravé moudrosti	15
2. Moudrostí člověka jest zbožnost	15
3. Bohu máme sloužiti věrou, nadějí a láskou	16
4. Otázky Vavřincovy a odpovědi Augustinovy	16
5. Odpovědi dále se rozvinují	17
6. Co má Rukověť obsahovati?	17
II.	
7. Nejpotřebnější věci vyjadřují se apoštolským vyznáním víry a modlitbou Páně	18
8. Rozdíl mezi věrou, nadějí a láskou a jejich vzájemný poměr . . .	18
III.	
9. Co stačí křesťanu věděti?	19
10. Co Bůh nejvýš dobrý stvořil, jest vše dobré	20
11. Bůh i ze zlého působí dobré; zlé jest jen ujmovou dobrého	20
IV.	
12. Všecky věci jsou dobré, ač jsou porušitelné; zlého není leč v dobrém	21
13. Není zlého leč tam, kde jest dobré	21
14. Dobré i zlé může býti v jedné a téže věci	22
15. Jak třeba rozuměti slovům Krista Pána Mat. 7, 18.	24
V.	
16. Znáti příčiny věcí kdy jest ke spáse prospěšné a kdy neprospěšné .	24
17. Co jest blud a je-li každý blud škodný a hříšný?	25
VI.	
18. Každá lež jest hříchem; některá lehčím, jiná těžším. (Proti Priscilianistům.)	26
19. Blud škodí někdy více, někdy méně, ale vždycky jest zlem	28

VII.

20. Každý blud není hřichem 29
 21. Blud není vždy hřichem, ale vždycky je zlem 30
 22. Každá lež jest hřichem 31

VIII.

23. Příčinou dobrých věcí jest Bůh, zlých pak vůle tvorův 32
 24. Další příčiny zlého 33
 25. Jaké tresty přisoudil Bůh andělům, jaké lidem 33
 26. Hřích v ráji stal se spolu se zlou žádostivostí dědičným pro všechno potomstvo 33
 27. Stav člověčenstva po hříchu Adamově; náprava jeho jest dílem milosti Boží 34

IX.

28. Andělé, kteří se Rohu nezprotivili, byli v dobrém utvrzení 35
 29. Místo padlých andělů zaujme napravená část člověčenstva 35
 30. Lidské pokolení nemůže se napravit vlastními zásluhami. V jakém smyslu pozbylo svobodné vůle 36
 31. Víra i dobré skutky jsou z daru Božího 37
 32. Bůh v nás působí chtění i vykonání 37

X.

33. Lidé jsou od přirozenosti syny hněvu; proto mají potřebí usmíření s Bohem 39
 34. Kristus při narození svém vzal na se celou přirozenost lidskou . . . 39
 35. Ježiš Kristus jest i Bůh i člověk 40

XI.

36. Velikolepě se ukazuje milost Boží v tom, že lidská přirozenost Kristova uvedena ve spojení s přirozeností božskou 41
 37. Milost zjevna i v narození Kristově 42

XII.

38. Kristus narodil se z Ducha sv. ne jako z otce, z Marie Panny však jako z matky 42
 39. Neříká se všemu syn, co se z někoho rodí 43
 40. Kristovo narození z Ducha svatého vysvětluje se tak, že se člověčenství Páně stala přirozenou i milost, kterouž se Duch sv. označuje 44

XIII.

41. Kristus hříchu prostý učiněn byl za nás hřichem 44
 42. Kdo zemřel hříchu, může se koupelí křtu sv. obroditi k životu novému 45
 43. Ve křtu sv. umírá hříchu jak novorozeně, tak stařec 45
 44. Jedním hřichem, jemuž odumřítí máme, rozumí se všechny hříchy vůbec 46

	Strana
45. Ve hříchu Adamově zahrnuty jsou četné druhy hříchův	46
46. Zdá se, že zasahuje děti nejen hřích prarodičů, nýbrž i hřichy vlastních rodičův	47
47. Těžko jest rozhodnouti, zatěžují-li potomka také hřichy jiných předkův	47

XIV.

48. Jeden hřích dědičný mohl býti zahlazen jen jedním prostředníkem: Ježíšem Kristem	48
49. Křest Janův neobbrozoval. Kristus dal se jím pokřtiti z pokory. Účel křtu i smrti Páně	48
50. Kristem shlazují se všechny hřichy	49
51. Po rodu jsou všickni hodni odsouzení; obrodem se z něho vyprošťují	49
52. Křest jest vypodobení smrti a vzkříšení Páně	49
53. Kristův kříž, pohřeb, zmrtvýchvstání, nanebevstoupení, zasednutí na pravici Boha Otce vypodobňují život křesťanský	51
54. To neplatí o druhém příchodu s nebe a o soudu, protože jsou to věci budoucí	51
55. Kterak si můžeme vykládati, že budou souzeni živí i mrtví	51

XV.

56. Ve vyznání víry klade se učení o církvi až po Duchu sv., jenž přináleží k nejsv. Trojici jako Bůh. Božství jeho dovozuje se z toho, že má chrám, jímž jsou věřící	52
57. O církvi, kteráž jest v nebi	53
58. Andělé tvoří společnost nebeskou. Jsou-li mezi nimi rozdíly a jaké asi?	53
59. Těžko jest rozhodnouti, jaká to byla těla, v nichž se andělé zjevovali	54

XVI.

60. Když se satan proměňuje v anděla světla, kdy jest klam ten bez nebezpečí, kdy jest nebezpečný, a jak se tu zachovati	55
61. Vykoupení prospělo obojí církvi: pozemské napřed, potom i nebeské	55
62. Kterak se v Kristu všechny věci napravují	56
63. Kterak pokoj nebeský převyšuje všeliký smysl	56

XVII.

64. Žádný věk lidský se nevyjímá z odpuštění hříchův	57
65. Církev odpouští kajícím hřichy jakkoli veliké	58
66. Ač se hřichy odpouštějí, tresty časné nicméně zůstávají	58

XVIII.

67. Kdo sice věří, avšak věrou, která nepůsobí skrze lásku, nemůže býti spasen	59
68. Jak třeba rozuměti výroku o spasení skrze oheň	60
69. Jest uvěřitelné, že jest i na onom světě očistec pro některé věřící, ne však pro ty, kteří byli velikými hříšníky a příslušně se nekáli .	61

XIX.

70. Nenapraví-li se život, neprospívají ani almužny 62
 71. Za hříchy všední dostičiní každodenní modlitba 63
 72. Jest mnoho druhův almužen, které napomáhají k odpuštění hříchův 63
 73. Odpouštětí nepřátelům jest největší almužna 64
 74. Kdo neodpouští ani prosícím, tomu také nebude odpuštěno 64

XX.

75. Poskvrněným a nevěřícím není nic čistého, byť i hojné almužny
 dávali 65
 76. Fariseové opominuli dáti nejprve sobě almužnu duchovní 66
 77. Kdo chce dáti sobě almužnu tak, aby mu bylo vše čisté, musí duše
 své nenávidět podle světa a milovat ji podle Boha 67

XXI.

78. Ledaco jest hřích, co se podle úsudku lidského hřichem býti nezdá 67
 79. V posuzování velikosti hříchu se můžeme snadno zmýlit 69
 80. O témž dále 70

XXII.

81. Dvě jest příčin hříchů: nevědomost a slabost 70
 82. Potřeba milosti k pokání 72
 83. Pohrdati darem pokání jest hřích proti Duchu svatému 72

XXIII.

84. O vzkříšení těla 72
 85. Zdali i nedonošenci budou vzkříšeni? 73
 86. Každý, kdo živ byl a zemřel, bude účasten vzkříšení 73
 87. O zmrtvýchvstání na svět příslých nestvůr 74
 88. Bůh jest mocný, aby tělo po smrti jakkoli zetřené znovu upravil
 a duši oživil 74
 89. Z čeho tělo dříve se skládalo, z toho bude znova utvořeno, a to
 důstojně 74
 90. Dřívější vlastní podoba vyskytne se při vzkříšení zase; ostatní snad
 bude u všech stejné, leč důstojné 75
 91. Jaká budou těla svatých při vzkříšení? 76
 92. O zmrtvýchvstání zavržených 77
 93. Tresty zavržených jsou pro hřích a podle hříchův 77

XXIV.

94. Tehdy poznají svatí, co jim přinesla milost 78
 95. Nevyzpytatelné soudy Boží, o kterých nyní jen věříme, tehdyž
 v světle uvidíme 78
 96. Dobře činí Bůh, i když dopouští zlé 79
 97. Vůle Boží hledí ke spáse všech. Může-li jí vůle lidská zbraňovati? 80

XXV.

98. Bez nespravedlnosti se Bůh nad jedněmi smilovává, nad druhými
 pak se nesmilovává 81

99. Jako se Bůh z milosrdenství smilovává, tak zase ne bezprávně zatvrzuje 83

XXVI.

100. Ať lidé činí, co Bůh chce nebo co nechce, naposledy se přece vždy děje vůle Boží 84
 101. Mnohdy činí lidé vůlí zlou, co Bůh chce vůlí dobrou 85
 102. Vůle Boží nemůže býti přemožena; jest vždy spravedlivá, a proto nikdy zlá 86

XXVII.

103. Jak třeba rozuměti výroku: „Bůh chce, aby všickni lidé spaseni byli“ (I. Tím. 2, 4.)? 86

XXVIII.

104. Bůh předvídaje hřích člověka ustanovil se na tom, že zlé, které člověk učiní, obrátí v dobré 88
 105. Moci nehřešiti jest nižší, nemoci hřešiti vyšší stav svobodné vůle; jako moci neumříti jest nižší stav nesmrtnosti proti vyššímu: nemoci umříti 89
 106. Jako k udržení života nestačí jen vůle, tak i k zachování spravedlnosti musí vůli podporovati milost Boží 90
 107. Život věčný jest sice mzdou, leč i milostí Boží. Vůle Boží vždy se děje, buď skrze člověka neb o něm 90
 108. Jen z Boha jest všecka spása naše 91

XXIX.

109. Kde se nalézají duše po smrti až do vzkříšení těl? 92
 110. Kdy a jak prospívají duším zemřelých oběti oltáře a almužny v církvi konané 92
 111. Po skončeném soudu povstanou obě obce: jedna Kristova, druhá dáblova. V čem se budou obě lišiti? 93
 112. Tresty zavržených jsou věčné 93
 113. Jako věčná jest smrt zavržených, tak věčný jest život svatých . . 94

XXX.

114. Doufati máme jen v Boha, a proto se máme modliti 95
 115. O sedmi prosbách v modlitbě Páně u sv. Matouše 95
 116. Sv. Lukáš uvádí jen pět proseb 96

XXXI.

117. O lásce, která jest větší než víra a naděje, a která jest darem Ducha sv. 96
 118. Stav člověka ve čtyřech obdobích: před zákonem, pod zákonem, v milosti a v plném a dokonalém pokoji 97

	Strana
119. Milost obrodu zjednává člověku v každém období všestranného od- puštění	99
120. Kdo se obrodil, tomu ani smrt neuškodí	100
XXXII.	
121. Cíl a konec všech přikázání jest láska	100
XXXIII.	
122. Uzavření spisu	102
